

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR**  
**SEDE ECUADOR**  
**COMITÉ DE INVESTIGACIONES**

**INFORME DE INVESTIGACIÓN**  
**Blanquitud y Sumak Kawsay**

**INVESTIGADOR RESPONSABLE**  
Fausto Quizhpe

Quito – Ecuador  
2022

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

	<b>Reconocimiento de créditos de la obra</b> No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

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



## Índice

<b>Figuras, fotografía y tablas</b> .....	5
<b>Blanquitud y Sumak Kawsay</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo primero Blanquitud, racismo e inferiorización</b> .....	11
1. Ideas preliminares.....	11
2. Elementos de la blanquitud que desbordan este trabajo .....	16
3. Violencias específicas de la blanquitud.....	17
4. Delimitación del sujeto empobrecido .....	21
5. La blanquitud como violencia que debe ser superada .....	27
6. Sumak Kawsay como reversión de la necrofilia .....	36
7. Poesía como superación de la violencia .....	39
8. Ética del cuidado de la vida o Sumak Kawsay .....	49
9. Teología de la liberación como aporte crítico .....	53
10. Religión: situación colonial, transcolonial y descolonial .....	57
11. Hacia un psicoanálisis de la blanquitud.....	62
12. Blanquitud, racismo y sujetidad .....	70
13. Caminos transcoloniales, hacia la descolonización.....	79
14. Discernimiento espiritual desde el mundo indígena.....	84
15. Teología de la liberación como crítica de la blanquitud.....	95
<b>Capítulo segundo Violencia, Sumak Kawsay y derechos de la naturaleza</b>	101
1. Las violencias como límite del Sumak Kawsay .....	101
2. La totalización y las violencias.....	109
3. Violencias de la blanquitud respecto a la mujer .....	115

4.	Una reversión filosófica: amar, en vez de competir .....	117
5.	La blanquitud como color del capitalismo .....	128
6.	Blanquitud como epistemología .....	137
7.	Blanquitud y complejo de inferioridad.....	143
8.	Blanquitud, igualdad y universalidad .....	152
9.	Blanquitud, complejo de superioridad y mestizaje.....	158
10.	Secularización del Sumak Kawsay .....	166
11.	Lingüística y blanquitud .....	169
12.	Blanquitud y descolonización.....	180
13.	Teología de la liberación y Sumak Kawsay .....	186
14.	Sujeto, Sumak Kawsay y sistema-mundo .....	190
15.	Corporalidad, blanquitud y estadocentrismo.....	196
16.	Hacia un análisis transdisciplinar de la blanquitud .....	204
17.	Sumak Kawsay, crítica de la blanquitud .....	208
18.	Sumak Kawsay, género y blanquitud .....	217
19.	El mundo indígena espiritual como crítica de la blanquitud .....	224
20.	Blanquitud, sexualidad y Pachamama.....	230
	<b>Conclusiones</b> .....	251
	<b>Bibliografía</b> .....	257

## **Figuras, fotografía y tablas**

### **Figuras**

Figura 1. Correspondencia entre espacio y tiempo.....	26
Figura 2. Proceso descolonial .....	33
Figura 4. Comunicación inconsciente o contagio de las intensiones.....	73
Figura 5. El comercio de esclavos desde el siglo XV hasta el XIX .....	104
Figura 8. Reflexión trascendental .....	122
Figura 9. Interacción de las disciplinas estadocéntricas .....	200
Figura 10. Estudios de perspectiva .....	206
Figura 11. Esquema centro-periferia del sistema-mundo .....	210

### **Fotografías**

Fotografía 1. Equivalencia homeomórfica entre yin yang y tawapaqa.....	40
Fotografía 2. El aja, dios del mundo kichwa Saraguro.....	119

### **Tablas**

Tabla 1. Caracteres biofílicos y necrofílicos .....	94
Tabla 2. Periodificación de la teología en Latinoamérica .....	97
Tabla 3. La objetización de la mujer latinoamericana en diferentes planos .....	117
Tabla 4. Contribuciones parentales genómicas de África, Europa y Amerindia para la formación del sujeto latinoamericano.....	133
Tabla 5. Rasgos definitorios de la cultura patriarcal y matríztica .....	215
Tabla 6. Proceso de motosidad en la fusión kichwa-castellano.....	222
Tabla 7. Esquema unitario, individual y vertical del sujeto.....	227
Tabla 8. Matriz kichwa .....	238



## Blanquitud y Sumak Kawsay

Fausto César Quizhpe Gualán \*

Nuestra causa triunfará  
porque es la causa de la justicia  
porque es la causa del amor<sup>1</sup>

### Resumen

Este trabajo critica la categoría blanquitud, en la corriente iniciada por Bolívar Echeverría. El método que se utiliza es el transdisciplinario, como pretensión de disolución de las parcelas de conocimiento. Se toma tres campos filosóficos: la Teología de la liberación; la Filosofía de la liberación y la Filosofía indígena. En el análisis lingüístico se utiliza como herramienta, la poesía y novela de Rosario Castellanos, Elena Poniatowska, Gioconda Belli y Ernesto Cardenal. El lugar de enunciación es el pueblo kichwa Saraguro. Se postula que el Sumak Kawsay es un más allá de los derechos de la naturaleza; como uno de los antónimos de la blanquitud. Empero, la blanquitud no es solamente el color del capitalismo; es decir, si las personas son las que construyen las instituciones, entonces, son estos sujetos quienes cargan con lo blanco. La blanquitud es también un fenotipo del racismo: complejo de superioridad e inferioridad. Racismo que se traduce en posesión o acaparamiento económico, académico, político, etc. La reversión filosófica o descolonización de lo blanco se postula desde una educación sin dominación, a través de la concreción, cuidado y reproducción de la vida Sumak Kawsay.

**Palabras clave:** Filosofía indígena, reversión filosófica, blanquitud, derechos de la naturaleza, filosofía la liberación, teología de la liberación, colonización, descolonización

---

\* Ecuatoriano, kichwa saraguro; Abogado, Magíster en Derecho, mención Derecho Constitucional; y, Doctor en Derecho.

Con la presentación alusiva a la blanquitud, agradezco el invaluable impulso para la investigación, de parte de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Asimismo, yupayachani Claudia Storini por las valiosas sugerencias. También debo agradecer a Carmen Cartuche por sus críticas, aportes y comentarios. Todos los errores que aún subsisten son de mi exclusiva autoría.

<sup>1</sup> Leonel Rugama, *The Earth Is a Satellite of the Moon*, trad. Sara Miles, Richard Schaaf, y Nancy Weisberg (United States of America: Curbstone Press, 1985), 50.





## Introducción

La presente investigación está estructurada en tres partes: la primera desarrolla la categoría blanquitud como concepto psíquico vinculado con las tendencias necrofílicas, el racismo y el capitalismo. En la segunda parte, se hace énfasis en el Sumak Kawsay como contraposición del capitalismo en sentido biofílico, es decir, una aceptación ética del otro, y, como cuidado de la vida.

Se precisa que la blanquitud ha recibido diversos abordajes, especialmente desde Norteamérica como *whiteness*, y, en Europa en calidad de *blanchité*. Empero, desde Latinoamérica el mayor abordaje filosófico es la *blanquitud* propuesta por Bolívar Echeverría.

Según el filósofo ecuatoriano, la blanquitud es el color del capitalismo que destruye al sujeto basura —pobre, analfabeto, excluido, etc.—, y, también a la Pachamama.

La blanquitud deifica la destrucción, la posesión y el acaparamiento. El Sumak Kawsay espiritualiza el cuidado, concreción y reproducción de la vida. La conclusión que se postula, argumenta principalmente, por una educación respetuosa con la Pachamama, que se traduce en el cuidado, concreción y reproducción de la vida.

Para graficar el fenómeno de la blanquitud, se ha tomado testimonios de personas kichwa Saraguro. Agradezco en este sentido la deferencia que ha tenido Alba Lucía Quizhpe Andrade para recopilar y compartir los relatos que aquí se presentan. Cabe recalcar que todas las declaraciones aquí citadas se hacen bajo nombre protegido, tal y como llegaron a mi conocimiento de parte de Alba Quizhpe.

Finalmente, en lo referente a Francisco Javier Eugenio de Santacruz y Espejo, se utiliza el apellido kechwa Chushig en vez de Espejo, como una reivindicación identitaria frente a la blanquitud. Porque esta reivindicación hace parte de un compromiso con mostrar la presencia, generalmente ocultada o reprimida, de la Filosofía indígena.



## Capítulo primero

### Blanquitud, racismo e inferiorización

Away... teje,  
con hilos kichwa,  
hilos comunitarios,  
hilos de otras personas,  
otros mundos,  
pero teje,  
porque la vida es tejido.  
Y... aquí estamos,  
en eso, tejiendo...  
kalluwan.

#### 1. Ideas preliminares

Se puede iniciar esta empresa explicando la razón personal que me empuja a desarrollar el tema, y, por supuesto, el principal aliciente es que —en la situación de kichwa Saraguro, indígena, y, también latinoamericano— tanto mi persona, como mi contexto familiar y comunitario ha sufrido las violencias del fenómeno que Bolívar Echeverría entendió como blanquitud.

La toma de consciencia de esta situación conduce a —por lo menos— intentar trascenderla. Assman señaló acertadamente que: «Todo conocimiento social serio tiene una intención transformadora. Conocer es tomar posición. La dimensión ética y política no puede ser eludida en el acto de conocer la realidad socio-histórica».<sup>2</sup>

El fenómeno a desarrollar en este trabajo, la blanquitud, tiene como partida de nacimiento la colonización americana, 1492. El nacimiento de este fenómeno provocó destrucción, trastornos psíquicos, y, sobre todo, abrió paso al apareamiento o padecimiento de los no-sujetos. Los no-sujetos son algo así como zombis que transitan por la vida cotidiana sin haber vivido, sin vivir, y, sin morir a cabalidad. Dice Vallejo:

Estáis muertos, no habiendo antes vivido jamás. Quienquiera/ diría que, no siendo ahora, en otro tiempo fuisteis. Pero, en/ verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue./ Triste destino. El no haber sido sino muertos siempre. El ser hoja/ seca, sin haber sido verde jamás. Orfandad de orfandades./ Y sinembargo, los muertos no son, no

---

<sup>2</sup> Hugo Assmann, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, 1ª ed., Análisis (Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1987), 150.

pueden ser cadáveres/ de una vida que todavía no han vivido. Ellos murieron siempre de vida./ Estáis muertos.<sup>3</sup>

Si la blanquitud nace como hermana siamesa de la colonización, ésta se resume bajo fenómenos dolorosos; por consiguiente, la blanquitud también se traduce como despojo o pérdida generalizada.

Cyrulnik identifica tanto el fenómeno, como las consecuencias que genera la pérdida generalizada, así: «un duelo psíquico no asociado a la muerte, pero vinculado a la pérdida “de una abstracción [...] la patria, la libertad, un ideal [...]”, puede modificar los circuitos cerebrales y, con ellos, provocar enfermedades orgánicas».<sup>4</sup> Si la colonización es una pérdida generalizada, quienes provenimos de contextos coloniales, cargamos con trastornos psicoorgánicos, con pérdidas profundas.

Dicho esto, la afirmación de Cyrulnik es certera, en la medida en que: «La elección de un objeto [o sujeto] de la ciencia no es ajena a la historia de la vida del investigador. Por el contrario, los acontecimientos de su infancia le han hecho sensible a un tipo de hechos que combina para convertirlo en un tema de su investigación».<sup>5</sup> Esta situación debe ser señalada en toda investigación, en el presente caso, la elección del tema que se desarrolla aquí es un estilo de vida, puesto que:

Probablemente esto es lo que ocurre cuando nos sumergimos en un paisaje que, día a día, nos resulta familiar. Es una presión similar la que se graba en la memoria de los niños cuando escuchan a sus padres hablar de los problemas de la familia o de la ciudad cada día. Aprendemos los estereotipos de nuestra cultura a través de un fenómeno similar. Creemos que estamos razonando por nosotros mismos, cuando en realidad no hacemos más que incorporar a nuestra memoria los relatos, creencias y prejuicios del grupo. Las historias compartidas, las opiniones adquiridas inconscientemente crean un sentimiento de pertenencia al que nos adherimos con gusto porque nos solidifica.<sup>6</sup>

Los estereotipos que el sujeto aprehende e introyecta de su contexto social, económico y cultural moldean su percepción de la realidad. El hecho de que el sujeto

---

<sup>3</sup> César Vallejo, *Trilce*, trad. Clayton Eshleman (New York: Marsilio Publishers, 2003), 198.

<sup>4</sup> Boris Cyrulnik, *De cuerpo y alma. Neuronas y afectos: la conquista del bienestar*, trad. Alcira Bixio, 1ª ed., Psicología (Barcelona: Gedisa, 2007), 88.

<sup>5</sup> «Le choix d'un objet de science n'est pas étranger à l'histoire de vie du chercheur. Bien au contraire, les événements de son enfance l'ont rendu sensible à un type de faits qu'il agence pour en faire le thème de ses recherches». Boris Cyrulnik, *Le laboureur les mangeurs de vent: Liberté intérieure et confortable servitude* (París: Odile Jacob, 2022), 20.

<sup>6</sup> Boris Cyrulnik, *Psicoecología: el entorno y las estaciones del alma*, trad. Alfonso Díez, 1ª ed. (Barcelona: Gedisa, 2021), 60.

sufra las violencias de la blanquitud, la mayoría de las veces de manera inconsciente conduce a que esta situación se normalice, se solidifique. Por consiguiente, tomar consciencia de aquellos, es una premisa para cambiar los esquemas mentales y socioculturales blancos, que son generalmente: racistas, violentos y dolorosos.

Cyrulnik muestra como el racismo, un fenómeno derivado de la blanquitud, se presenta enrevesado en la cotidianeidad. El racismo toma concreción en una situación dolorosa y paradójica, porque conduce a una percepción distorsionada de la violencia.

En Estados Unidos, prácticamente todos los niños secuestrados sostienen que fue un «negro» el que los secuestró. Sin embargo, cuando se da con el secuestrador se descubre con frecuencia que se trata de un blanco. En Francia, las mujeres sexualmente agredidas sostienen a menudo que su agresor era un árabe. Y cuando se da con el agresor, se comprende que no es ésta una cuestión tan sistemática como pretende la reacción verbal espontánea.<sup>7</sup>

Vale aquí una precisión adicional de índole epistemológico, que, a su vez revela el compromiso —generalmente inconsciente— del investigador. «Es muy distinto ir a la ciencia desde nuestra realidad que ir a nuestra realidad desde la ciencia ya hecha».<sup>8</sup> En este trabajo se observa el fenómeno de la blanquitud desde un contexto vivencial, el mundo indígena, kichwa Saraguro y Latinoamericano.

La historia del sujeto, y, con ello la memoria, tanto personal como colectiva, está ligada a la consciencia individual del sujeto historizante.<sup>9</sup> Vallejo presenta, en este sentido, la partida de nacimiento de aquel sujeto empequeñecido, pero a su vez, consciente de su propia autoestima. «Considerando sus documentos generales/ y mirando con lentes aquel certificado/ que prueba que nació muy pequeñito.../ le hago una seña,/ viene,/ y le doy un abrazo, emocionado./ ¡Qué más da! Emocionado... Emocionado».<sup>10</sup>

El sujeto, tanto individual como colectivo, se forma o codetermina de manera dialéctica. «*Dia-léctica*, etimológicamente, significa “co-lección” o “com-prensión que pasa a través de”, o “reunión por mediación de la cual”. De todas maneras, se trata de un

---

<sup>7</sup> Boris Cyrulnik, *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después de un trauma*, trad. Tomás Fernández-Aúz y Beatriz Eguibar, 1ª ed. (Barcelona: Gedisa, 2003), 80–81.

<sup>8</sup> Ignacio Martín-Baró, *Psicología de la liberación*, ed. Amalio Blanco, Pesamiento, Psicopatología y Psiquiatría (Madrid, España: Trotta, 1998), 136.

<sup>9</sup> Véase el neologismo *historizar* en: Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Filosofía (Madrid: Trotta, 1991).

<sup>10</sup> César Vallejo, *César Vallejo: selected poems*, ed. Louis Hammer, trad. H.R. Hays (New York, United States of America: Sachem Press, 1981), 80.

*ir-hacia* cruzando o atravesando algo *abarcante*. *Día* indica ese movimiento trascendental; *légein* el recoger, reunir, comprender, abarcar». <sup>11</sup> El sujeto individual proviene de un colectivo, el colectivo moldea los sujetos, a su vez, estos sujetos individuales también moldean los caracteres colectivos.

No está por demás hacer hincapié en que, la memoria del sujeto individual pertenece a la biografía, y, la memoria colectiva tiene carácter histórico. Sin embargo, la historia narrada por la blanquitud mistifica al individuo —véase como ejemplo las biografías de supuestos «grandes hombres» latinoamericanos o héroes como Bolívar o Sucre— y, lo que a su vez mitifica la historia, luego, esto acalla las voces históricas que, más bien tienen carácter colectivo. La historia que mitifica o mistifica es una historia blanca.

El anterior esquema de formulación de la historia refleja un rasgo del complejo de inferioridad de la blanquitud, porque «si nos sentimos débiles o injustamente dominados, tendremos necesidad de un héroe para representarnos de forma ventajosa y reparar nuestra falta de autoestima». <sup>12</sup>

La blanquitud necesita de la persistencia de sujetos individuales mitificados — héroes— para elevar su baja autoestima, para sentirse bajo la protección de un padre. Se define a la blanquitud acomplejada en el sentido lacaniano. «El complejo, en efecto, une en una forma fija un conjunto de reacciones que puede interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto. Lo que define al complejo es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente». <sup>13</sup>

En general, el sujeto carga con ciertos complejos conscientes e inconscientes. Los complejos conscientes reproducen los gustos o la cultura común: deportes, música, literatura, etc. Mientras que los complejos inconscientes <sup>14</sup> son «creencias delirantes» que son tomadas como una «realidad objetiva». Un ejemplo de este complejo inconsciente es la categorización de sujetos inferiores y superiores bajo los esquemas de la blanquitud. El racismo es, por ejemplo, un delirio de superioridad del sujeto racista sobre el sujeto inferior racializado.

---

<sup>11</sup> Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana: tomo I* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1973), 56–57.

<sup>12</sup> Cyrulnik, *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después de un trauma*, 201.

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *La familia*, 5ª ed., Biblioteca de psicoanálisis (Argentina: Argonauta, 2005), 26.

<sup>14</sup> Lacan, 30.

Entonces, y para trascender estos esquemas epistemológicos, se debe tomar conciencia que la vida del sujeto configura lo que éste proyecta, produce y reproduce. En el caso que nos ocupa, la blanquitud es un fenómeno colonial de carácter individual y también colectivo, que tiene repercusiones históricas; es decir, es un fenómeno que atraviesa dolorosamente tanto a sujetos colonizados como a colonizadores, en conjunto.

La colonización es un fenómeno que ciertamente parece «dado», una herencia de carácter vivencial que producimos y reproducimos, en mayor o menor medida, de manera inconsciente. Lacan<sup>15</sup> trató este legado como «herencia psicológica» o «transmisión de la cultura». Ahora, lo inconsciente está ligado a lo reprimido.

«Inconsciente» es el concepto más lato, «reprimido» el más estrecho. Todo lo reprimido es inconsciente, pero no de todo lo inconsciente podemos aseverar que está reprimido. «Inconsciente» es un concepto puramente descriptivo, impreciso en muchos aspectos; por así decir, un término estático. «Reprimido» es una expresión dinámica que toma en cuenta el juego anímico de fuerzas y enuncia que ha estado presente un afán por exteriorizar todos los efectos psíquicos, entre ellos también el de devenir-consciente, pero además una fuerza contraria, una resistencia que fue capaz de impedir una parte de estos efectos psíquicos, y entre ellos el devenir-consciente. Signo distintivo de lo reprimido es, entonces, que a pesar de su intensidad no pueda llegar a la conciencia.<sup>16</sup>

La situación colonial inconsciente abre paso a una serie de represiones que pueden ser terapéuticamente conscientizadas —en palabras de Freire— a través del lenguaje. De allí que «el inconsciente es la condición de la lingüística».<sup>17</sup>

Si bien Freud ya señaló que la verbalización de las experiencias dolorosas permite cierto grado de sanación psíquica.<sup>18</sup> Aquí se debe resaltar que la situación colonial, es decir, la situación de los sujetos que provienen de relaciones estructurales violentas es bastante compleja, ambigua o hasta paradójica.

Entonces el lenguaje por sí solo no es suficiente, deberemos acercarnos a lo que Lacan señala como «materialístico y dialéctico»,<sup>19</sup> es decir, a los testimonios de quienes

---

<sup>15</sup> Lacan, 16.

<sup>16</sup> Sigmund Freud, *El delirio y los sueños en la «Gradiva de Jensen» de W. Jensen y otras obras*, trad. José-Luis Etcheverry, 2ª ed., vol. 9, Obras completas (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), 41.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, *Psicoanálisis (Radiofonía & Televisión)*, trad. Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi, 3ª ed. (Barcelona: Anagrama, 1993), 15.

<sup>18</sup> «Estamos autorizados a sostener que por medio de técnicas como las comunicadas logramos hacer consciente al enfermo lo reprimido, su secreto, y así cancelamos el condicionamiento psicológico de los síntomas de su padecer». Freud, *El delirio y los sueños en la «Gradiva de Jensen» de W. Jensen y otras obras*, 9:93.

<sup>19</sup> Lacan, *Psicoanálisis (Radiofonía & Televisión)*, 28.

soportan en la corporalidad cotidiana la presencia del fenómeno de la blanquitud. Con lo dicho, ya se está caracterizando a la blanquitud en conexión con la violencia y con lo colonial, es decir, como sinónimo de agresión, jerarquización y mistificación. Dice, en este sentido, una mujer kichwa saragura:

Yo también sufrí bastantes casos de discriminación. Nuestros padres sufrieron mucho más el racismo. En cada generación se construyen nuevas luchas y se ganan espacios. Estoy tomando consciencia de que no he tenido amigas [blanco]mestizas. Mis amigas del colegio nada más, porque eran mis compañeras de curso. En la provincia de Loja, he sentido de manera más marcada la discriminación. Cuando voy a las instituciones públicas, si voy yo sola, me atienden mal; pero si por alguna razón ven el título universitario, allí sí dicen: «pase, venga, en qué le ayudo», esto me desubica. Siento que también la «buena» atención del servicio público hacia mí o mis hijos, es comprometida porque conocen a mi esposo.<sup>20</sup>

Hay que hacer ciertas precisiones adicionales, tenemos paradójicamente, una consciencia en definitiva colonizada, así como también —por lo menos en Latinoamérica— somos semicolonias en materia económica, política o pedagógica; la categoría semicolonia fue acertadamente empleada por René Zavaleta-Mercado<sup>21</sup> para señalar ciertos campos en los que no somos ni estamos totalmente colonizados. El filósofo boliviano increpa en tono burlón: «Se discute en realidad si seremos semicolonias militares o semicolonias democrático-representativas de los Estados Unidos».<sup>22</sup>

No estamos colonizados a cabalidad, sino que somos semicolonias o colonizados a medias: en materia económica, porque tenemos cierto margen de maniobra, sin embargo, entregamos alegremente materia prima para los países industrializados a costa de seguir manteniendo nuestro propio estancamiento industrial, nuestra propia situación colonial y semicolonial. Fomentamos la situación dependiente o semicolonial.

## 2. Elementos de la blanquitud que desbordan este trabajo

---

<sup>20</sup> R. Q., El racismo me desubica, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 15 de agosto de 2022.

<sup>21</sup> «La nomenclatura revolucionaria, como es natural, es más sincera y así denominamos a los países que cumplen el destino de proveer materias primas a la gran industria del mundo, al precio de su soberanía y de su hambre, semicolonias o países proletarios o marginales». René Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, ed. Mauricio Souza-Crespo, 1ª ed., vol. I, Obra completa (Bolivia: Plural Editores, 2013), 60.

<sup>22</sup> René Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: notas de prensa 1954-1984*, ed. Mauricio Souza-Crespo, 1ª ed., vol. III. Volúmen 1 (Bolivia: Plural Editores, 2015), 574-75.



Si bien, este trabajo hace especial énfasis en las expresiones violentas de la blanquitud: específicamente la situación colonial y la semicolonial; esto no obsta, para dejar por lo menos advertida la presencia de ciertos aspectos más mistificados o escondidos de la blanquitud: por ejemplo, la presencia local de una arquitectura blanca enfrentada con la arquitectura kichwa Saraguro. En este último caso, se identifica la coexistencia de la arquitectura blanco-mestiza de materiales estructurales como el bloque y el cemento que hasta aproximadamente el siglo pasado estuvo situada exclusivamente en el sector urbano de Saraguro.<sup>23</sup>

Se resalta que este trabajo obvia ciertos fenómenos, como el barroco artístico y arquitectónico —mezcla entre lo blanco y lo indígena— que tantas alabanzas generó en el *Arte quiteño colonial* de Vargas.<sup>24</sup>

Aquí solo se identifica, como ejemplo, una arquitectura que podríamos categorizar como kichwa Saraguro que tiene mayor presencia en el sector «rural», entre los indígenas. En este caso, las comunidades kichwa Saraguro —Ñamarín o Chukirdel, por ejemplo— han tomado resoluciones mediante acuerdo común —específicamente en asamblea general— para prohibir la construcción de hogares de caracteres blanco-mestizos. Aquí se ha propuesto una lucha estética entre la blanquitud arquitectónica y lo indígena.

En otras palabras, esta digresión ha permitido mostrar que las expresiones de la blanquitud están presentes en diferentes campos, que no son catalogados como meramente violentos.

### 3. Violencias específicas de la blanquitud

Para identificar con mayor precisión el fenómeno de la blanquitud, se recurre específicamente al campo lingüístico; es decir, se emplea el análisis discursivo de la obra literaria. Echeverría entiende el empleo metódico de la literatura como un *chakiñan*,<sup>25</sup> es decir, un atajo que permite mayor precisión, casi destruir el método y señalar directamente

---

<sup>23</sup> Alfonso Calderón, *Saraguro huasi: la casa en la «tierra del maíz»* (Quito, Ecuador: Museo del Banco Central del Ecuador, 1985), 56–57.

<sup>24</sup> José-María Vargas, *Arte quiteño colonial* (Quito, 1944), <https://bit.ly/3Trntdg>.

<sup>25</sup> Bolívar Echeverría y Iván Carvajal, “Una conversación con Bolívar Echeverría”, *Revista Andina Letras*, n° 4 (1996): 144, <http://hdl.handle.net/10644/1881>.

los fenómenos latinoamericanos abigarrados. Entonces, se pretende mostrar el fenómeno de la blanquitud a partir de la literatura.

La obra literaria refracta<sup>26</sup> la realidad, es decir: el autor o la autora de la obra literaria, construyen la narración a partir de una determinada *ñawpapacha*, cronótopo o fragmento del espacio-tiempo.<sup>27</sup> Tal narración, es una reconstrucción de lo vivido por él o la escritora, que luego se «proyecta» en el libro; a su vez, esta proyección se introyecta por el sujeto que lee la novela. Por ejemplo,

cuando estoy leyendo o escuchando una obra poética, no la dejo fuera de mí como si se tratase del enunciado de otra persona, al cual basta con escuchar y cuyo sentido —práctico o cognitivo— ha de ser, simplemente, entendido; sino que, en cierta medida, lo hago como si fuera mi propio enunciado sobre el otro, asimilo el ritmo, la entonación, el esfuerzo de articulación, la gesticulación interior (que crea el movimiento) de la narración, la actitud plástica de la metáfora, etc., como expresión adecuada de mi propia actitud axiológica frente al contenido.<sup>28</sup>

El sujeto que lee una obra literaria trae un mundo dentro de sí —memoria, experiencias, cultura, etc.—, en este caso lo que trae el autor es el *mundo indígena*. Dicho esto, con el mundo indígena en la memoria, la lectura de los textos literarios —novelas latinoamericanas— se hace con especial énfasis en la identificación de la *palabra blanca* o palabra racista, es decir, se hace hincapié en el lenguaje de la blanquitud refiriendo al mundo indígena.

El análisis de la palabra blanca respecto al mundo indígena saca a relucir una diversidad de trastornos psíquicos o complejos. Pero también muestra la estratificación<sup>29</sup> de la relación sujeto blanco y sujeto indígena; a través de la palabra se devela una realidad jerárquica, se construye estructuras donde hay sujetos superiores —los blancos— e inferiores —los no-blancos—.

Según Cabodevilla, esta jerarquización está presente incluso en la percepción de los pueblos indígenas amazónicos en situación de aislamiento, donde se ha generado una suerte de respeto reverencial hacia el sujeto blanco, este respeto hacia la blanquitud carga tras de sí el miedo a la venganza, es decir:

---

<sup>26</sup> Véase: Mijaíl Bajtín, *Teoría y estética de la novela*, trad. Helena-S. Kriúkova y Vicente Cazarra, Teoría y crítica literaria (Madrid, España: Taurus Humanidades, 1989).

<sup>27</sup> Bajtín, 237.

<sup>28</sup> Bajtín, 62–63.

<sup>29</sup> Según Bajtín, existe «una estratificación del lenguaje —en géneros, profesiones, grupos sociales en sentido estrecho, concepciones del mundo, corrientes, individualidades—». Bajtín, 116.

para un huaorani, como ha sucedido en general entre los indígenas selváticos, los otros no son objeto de ningún derecho. Ni siquiera son *personas*, diríamos para abreviar [...] Pero, entonces, ¿por qué no matan con igual facilidad a un blanco, ecuatoriano o extranjero? No por ninguna convicción o prohibición específicos. Sino porque notan, perciben con suma claridad, que la sociedad ampara a tales sujetos y acudiría en su venganza.<sup>30</sup>

La vida del sujeto blanco ecuatoriano y extranjero adquiere jerarquía y poder para el huaorani, por su nexa con el Estado. Esta jerarquización también nace con la colonia como un particular fenómeno, el colonizador trajo bajo la manga, una institución abstracta una armadura para su propia protección; lo que actualmente se entiende en los términos de una mistificación, ha trascendido la historia. Quien no tiene la protección del Estado es ahora pequeño, inferior o primitivo.

Según Mariátegui, esto se explica a través de etapas, de la siguiente forma: «El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después—, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo».<sup>31</sup>

De manera aún más ampliada —según Martín Baró— se identifica el «síndrome fatalista», que caracteriza con un complejo de inferioridad, a todo el pueblo con ascendencia colonial, históricamente aplastado por el Estado. Una vez despojado del amor propio, se habla en términos acomplejados de un sujeto empequeñecido, casi destruido, antónimo de la moralidad generalizada. Así:

El latinoamericano perezoso, inconstante, irresponsable, juerguista y muy religioso. Sobre esta «matriz estereotípica» se dibujan diversos tipos: el oligarca, cosmopolita y derrochador, «hijo de papá» o pariente de algún dictador; el militar golpista, medio populista y medio gorila, sobornable en todo menos en su machismo, visceral y de principio; el indígena vago y simplista, de apariencia obsequiosamente sumisa, pero doblado, rencoroso y vengativo.<sup>32</sup>

De allí, que se descubren sujetos trastornados, tanto con complejos de inferioridad como con complejos de superioridad. Castellanos describe acertadamente los caracteres del sujeto «superior» blanco:

---

<sup>30</sup> Miguel-Ángel Cabodevilla, *El exterminio de los pueblos ocultos*, 2ª ed. (Quito: Cicame, 2007), 36–37.

<sup>31</sup> José-Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, 1ª ed. (Caracas: Ministerio de comunicación e información, 2006), 91–92.

<sup>32</sup> Martín-Baró, *Psicología de la liberación*, 80.

Los señores, propietarios de enormes extensiones de tierra, eran los descendientes de los conquistadores y de los encomenderos. Orgullo de su apellido, de su raza, de su lengua, de su religión: he ahí el arma con la que ha dominado, y continúa dominando, sin escrúpulos, a los siervos. Estos son, naturalmente, los indios. La situación de inferioridad real en la que se encuentran ha sido elevada a la categoría de principio incommovible por sus explotadores. Sostienen que nada puede, que nada debe cambiar. Aducen razones históricas, religiosas, raciales.<sup>33</sup>

Tanto el complejo de inferioridad, como el fatalismo y la necesidad de un padre o de protección, es un fenómeno que he vivido en carne propia. Porque «entre los pobres los sufrimientos infligidos se viven más como abusos de poder que como castigos. El castigo sólo tiene sentido cuando el sufrimiento va acompañado de la certeza de que se hizo justicia».<sup>34</sup> El sujeto, como empobrecido, siente y colige que hay un dios castigador que se ensaña con el inocente, yo mismo sentí que dios me castigaba de manera injusta, buscaba las razones pecaminosas para justificar ese castigo.

Así, viene a mi memoria un recuerdo de la niñez, del día en que, cansado de deambular por las calles de Saraguro, Loja, intentando encontrar un cliente para que se hiciera limpiar los zapatos, ingresé a la iglesia matriz para dejar en calidad de ofrenda cristiana la única moneda que era de quinientos sucres, y, que había conseguido en todo el día porque estaba lloviendo copiosamente.

Vale la pena aclarar para los sujetos no iniciados en el arte de lustrar botas, que la gente no se hace limpiar el calzado en días lluviosos porque es casi un gasto banal, por esta razón, quien se hace lustrar el calzado en un día lluvioso constituye una bendición.

Para continuar con mi relato, luego de depositar la moneda de quinientos sucres en la iglesia, recé para que dios me ayudara encontrar más trabajo, y, para mejorar la situación económica precaria.

Por supuesto que dios no se hizo presente, ni me ayudó a superar esta situación, aunque según Cyrulnik<sup>35</sup> la fe o la «idea de un dios» paternal, sí que me ayudó a soportar la carga de las injusticias.

---

<sup>33</sup> Rosario Castellanos, *Juicios sumarios: ensayos*, Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias 35 (México: Universidad Veracruzana, 1966), 131–32.

<sup>34</sup> Elena Poniatowska, *Luz y luna, las lunitas*, 1ª ed. (México: Era, 1994), 171.

<sup>35</sup> Boris Cyrulnik, *Psicoterapia de Dios: la fe como resiliencia*, trad. Alfonso Díez, 1ª ed. (Barcelona, España: Gedisa, 2018).

Vale aclarar que no volví a entrar a la iglesia hasta tomar contacto con la Teología de la liberación. Esta teología aclaró que «cuando paso necesidades materiales, esto para mí es un problema material; pero cuando mi prójimo pasa necesidades materiales, esto para mí es un problema espiritual».<sup>36</sup> En otras palabras, si se tiene necesidades materiales personales y/o familiares, es un problema en el que hay que trabajar personal o colectivamente para encontrar solución, no se puede caer en el fatalismo para justificar la sobrevivencia bajo las injusticias.

Sin embargo, las necesidades materiales del otro representan una injusticia aberrante, el otro está sacralizado, dios mismo conmina a estar de parte del otro, porque el otro es dios. Si el otro está muriendo o *está siendo* dominado, entonces, soy responsable por él. «Quien no está metido en ninguna lucha, puede tener sus propios problemillas, pero no tiene por qué tener verdaderos problemas relevantes para los demás».<sup>37</sup> El otro es, entonces, una apertura para el convivir. La riqueza, que se acumula y pocas veces se comparte, ése, es el síndrome de la modernidad.

#### 4. Delimitación del sujeto empobrecido

Vale aclarar que, se desarrolla la categoría de sujeto empobrecido para entender el complejo de inferioridad vinculado con la propiedad y la posesión. Pocos conocen la percepción de la pobreza en su límite de factibilidad: el hambre. El hambre es el límite final de la pobreza, quien tiene hambre está muriendo. Vallejo entrega, como un regalo la descripción de la sensación de hambre.

«Todos los días amanezco a ciegas/ a trabajar para vivir; y tomo el desayuno,/ sin probar ni gota de él, todas las mañanas./ Sin saber si he logrado, o más nunca,/ algo que brinca del sabor/ o es sólo corazón y que ya vuelto, lamentará/ hasta dónde esto es lo menos».<sup>38</sup> Icaza presenta un diálogo teatralizado del hambre, en que interviene un hombre gordo —el capitalismo—, y, un sujeto hambriento —Rodolfo—.

Rodolfo.- (Al hombre gordo) Dame.  
Hombre gordo.- ¡Ja... ja... ja!...

<sup>36</sup> Hugo Assmann, *La idolatría del mercado* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1997), 266.

<sup>37</sup> Assmann, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, 147.

<sup>38</sup> Vallejo, *Trilce*, 148.

Rodolfo.- Te digo que me des. ¡Que me muero de hambre!  
 Hombre gordo.- ¿Por qué razón te voy a dar?  
 Rodolfo.- Porque tengo hambre. ¿Hay razón más poderosa?  
 Hombre gordo.- Si sienten necesidad, compren. Yo vendo. Yo hago negocio.  
 Rodolfo.- No tenemos dinero.  
 Hombre gordo.- Qué gracia... ja... ja... ja... No tienen para comprar y exigen.  
 Rodolfo.- ¿Acaso no tenemos derecho? ¿No es una razón suficiente haber nacido hombre?  
 ¿Saciar una necesidad que no espera?  
 Hombre gordo.- Trabajen.  
 Rodolfo.- No tenemos en qué.<sup>39</sup>

La situación límite de hambre es parte del fenómeno del estar siendo dominado, de la situación colonial, juntamente con otros caracteres. La superación de la dominación como fenómeno de raíz colonial, involucra diversos campos de análisis, entre ellos: el campo histórico, lingüístico, económico, etc. La dominación opera de distintas formas; está concretada en la memoria, el hambre, el racismo, etc.

Sin embargo: «El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo».<sup>40</sup> En este contexto, se resalta el poco análisis que ha recibido el sujeto blanco, el dominador, el colonizador; especialmente de parte del sujeto indígena, este trabajo pretende superar esa limitación.

Ahora, se debe aludir a la ubicación espacio-temporal para la formulación de la presente reflexión. Es decir, las expresiones de la blanquitud pueden ser analizadas tanto en Latinoamérica, Ecuador y dentro de las dos anteriores locaciones, el *mundo indígena* situado en el siglo XXI. Pero antes, se debe precisar el significado de *mundo*, para subsumirlo bajo la categoría *indígena*. Según Zubiri:

«Mundo» puede tener dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría «formal», esto es, el carácter de una zona de realidad. En tal caso no es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero «mundo» puede ser la designación de un carácter «disyunto»; no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal). Y esta forzosidad disyuntiva *qua forzosidad* es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal; si la llamamos «mundo» es porque en este caso calificamos a la disyunción por su término más claro y *quoad nos* el único inmediatamente innegable.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Jorge Icaza, *Teatro*, 1ª ed. (Quito: Libresa, 2006), 188.

<sup>40</sup> Mariátegui, *Ideología y política*, 42.

<sup>41</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 1ª ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones (Madrid, España: Alianza Editorial, 1985), 431.

Entonces, en este trabajo se puede hablar —para simplificar el discurso— de dos dimensiones de la realidad, la categoría *mundo* en un *taypi* abarca, tanto la dimensión que podríamos llamar *espiritual* como también *social* de los indígenas. Para Zubiri, esta partición está comprendida entre lo mundanal —o, social— y extramundanal —o, espiritual—.

Obsérvese que se utiliza la categoría *taypi* para recalcar en la fusión entre lo espiritual y lo social, o, lo mundanal y lo extramundanal. Esta partición artificial es solamente útil como didáctica o propedéutica, para facilitar la construcción del discurso. Porque no se puede hablar de una fragmentación entre lo corpóreo-social respecto a lo espiritual.

Así, el empresario —que constituye lo corpóreo— tiene una abstracción en su mente, es decir, su dios espiritualizado, el dinero o la acumulación, porque no hay un fraccionamiento, el fenómeno se presenta de manera sincrónica.

Asimismo, el sujeto indígena —lo corpóreo— tiene a su dios presente, como una montaña, una laguna o el sol —lo espiritual—. En ambos casos, está borrada la frontera corpóreo-espiritual.

Lo mundanal o social es la vivencia cotidiana. Lo mundanal abarca aspectos como la formación de la cultura culinaria, musical o lingüística; lo mundanal se asimila incluso desde la gestación. Cyrulnik corrobora esta aseveración:

Para efectuar una observación sobre el sentido del gusto, encuestamos a varias parturientas marselesas y les preguntamos si habían comido alioli al final del embarazo. Cuando respondían que sí, les pedíamos que tocaran la lengua del recién nacido con una tetina perfumada con alioli. Casi todos los bebés marseleses lo chuparon, haciendo gestos de placer, mientras que los recién nacidos parisinos sólo hicieron expresiones de desagrado. Esta observación nos permite postular que los fetos tendrían una experiencia culinaria intrauterina, ya que en las horas siguientes al nacimiento, los recién nacidos marseleses reaccionaron en forma diferente de los recién nacidos parisinos. La cultura culinaria de la madre formó su gusto, mientras todavía estaban dentro del útero.<sup>42</sup>

En parangón con Eboussi-Boulaga, se afirma que el sujeto indígena y cualesquier sujeto según sea su caso, no nace como tal, sino que, se hace indígena<sup>43</sup> en la medida en

---

<sup>42</sup> Boris Cyrulnik, *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*, trad. M.-Margarita Polo, 1ª ed., Psicología (Barcelona: Gedisa, 2005), 39.

<sup>43</sup> «Les Nègres ne naissent pas noirs, ils le deviennent ; il peuvent le devenir. La noirceur n'est pas un dénominateur commun immédiat aujourd'hui ; elle ne l'a pas été dans le passé. En parler de cette sorte, c'est-à-dire comme d'un avantage ou d'un désavantage, c'est me situer dans l'après, à l'intérieur de la

que vive, interioriza, o, se cohumaniza<sup>44</sup> en ese mundo indígena social, y, también espiritual.

Habitar el mundo indígena es también un acto solidario, teniendo en cuenta que, así como se han creado y desarrollado élites indígenas que prácticamente viven o disfrutan de las burbujas económicas, académicas o políticas; hay también sujetos indígenas que viven, sobreviven y sufren insertos o arrojados en el mundo indígena. Esta realidad indígena que también es latinoamericana, repercute en la urgencia de la creación de postulados.

El «postulado es una proposición práctica que no contiene más que la síntesis a través de la cual nos damos un objeto y producimos su concepto».<sup>45</sup> Me sirvo del *postulado* por su sentido de posibilidad o factibilidad, porque, en alguna medida, esto permite desvincularlo de las utopías, que más bien tienen un sentido religioso.<sup>46</sup>

Con esta premisa, se plantea un postulado, el mundo indígena se encuentra aún dominado y colonizado, sufriendo violencias en lo psicológico, político, económico, etc. Develar esta situación involucra el análisis de aspectos mistificados y mitificados por el indigenismo; es decir, hay que precisar que entre las élites indígenas e indigenistas subsisten los «intelectuales exóticos»<sup>47</sup> de la torre de marfil; que son prácticamente emporios o feudos académicos que producen y reproducen pseudoacadémicos enclaustrados, son sujetos que se encuentran totalmente separados del mundo indígena, que hablan por él, pero son un eco.

---

décision (ou de son refus) de me solidariser avec ceux dont elle est devenue la passion, de rejeter le vœu qu'elle soit le symbole d'autre chose à part de ma peau-ci, de mon corps-ci, de la parole de celui qui est son corps et qui est pour lui-même». Fabien Eboussi-Boulaga, "L'identité Négro-Africaine", *Présence Africaine*, Identité Culturelle Négro-Africaine, II, n° 99/100 (1976): 10, <https://doi.org/190.216.103.251>.

<sup>44</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 187.

<sup>45</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, 14ª ed., Los clásicos (España: Alfaguara, 1998), 254.

<sup>46</sup> Echeverría señala acertadamente que: «La utopía del socialismo, la utopía del comunismo, todas las utopías religiosas de alguna manera partían del hecho de que parecía que la utopía del mercado estaba ya realizándose, que no había problemas de fondo que le impedían realizarse». Echeverría y Carvajal, "Una conversación con Bolívar Echeverría", 146.

<sup>47</sup> Eboussi señala un marcado contraste entre el *intelectual exótico* que realiza un trabajo de ocio y placer, enfrentado a un trabajo no-intelectual, manual bruto y cuasi-esclavista. «La formation de l'idée de la fonction intellectuelle a eu lieu dans le cadre régressif, quasi-esclavagiste du travail manuel brut et de l'occupation intellectuelle d'une classe de loisir et de jouissance». Fabien Eboussi-Boulaga, "L'intellectuel exotique", *Lignes de résistance*, 1999, 30.



Se debe aclarar que esta no es una crítica racista respecto al indigenismo. No se pretende censurar al indigenista solamente por ser tal, sino por silenciar y suplantar al sujeto indígena.

Icaza vio el devenir de este fenómeno y por esta razón se adelantó a señalar: «Creo que los indigenistas de verdad somos aquellos que no sólo defendemos al indio vivo y auténtico, sino que también defendemos al indio transformado, es decir al indio que va en nosotros».<sup>48</sup>

Como consecuencia, si el indigenismo tiene alguna razón de ser, ésta radica en que Latinoamérica es indígena, pero también africana, y, como no, hispana. Asumir este barroquismo significa eliminar la posibilidad de un sujeto puramente blanco. Asimismo, reivindicar el barroquismo o mestizaje, como algo ascético es una ingenuidad. El indigenista, trasciende el indigenismo cuando conscientemente se asume como barroco, pero a su vez, también incorpora lo indígena que lleva dentro de sí, el decir, él mismo se entiende como indígena en su matriz filosófica, el Sumak Kawsay.

Entonces, y, situados como estamos en el mundo indígena, éste —generalmente— critica el sistema-mundo, pero situado fuera de aquel, es decir, el sujeto indígena se encuentra en la mayoría de los casos, excluido del poder: académico, económico, político, etc. El mundo indígena es por antonomasia no-filosofía, no-economía, no-academia, etc.

En contraste, el intelectual exótico está inserto en el sistema-mundo, pero este no es el problema principal, sino que, este pseudoacadémico no conoce ni ha vivido la situación de la exterioridad del mundo indígena, del que generalmente habla. Martí-Baró reconoció en este sentido: «Los académicos, mal que nos pese, constituimos un grupo social característico, con valores, pautas y costumbres más cercanos a la burguesía que a cualquier otra clase social».<sup>49</sup>

Aunque, hay que precisar que esto no significa que el intelectual exótico no conoce otras situaciones de exterioridad, por ejemplo, la marginación de Latinoamérica frente a las potencias militares y económicas. Entonces, la dominación se concreta en diversos campos que deben exponerse, esta última, le corresponde con especial énfasis al que aquí llamamos intelectual exótico, respecto al mundo indígena.

---

<sup>48</sup> Jorge Icaza, *El chulla Romero y Flores*, Biblioteca General Salvat (España: Salvat Editores, 1971), 19.

<sup>49</sup> Martín-Baró, *Psicología de la liberación*, 157.

Para mostrar esta diversidad de situaciones, aquí se toma el diagrama de Penrose, según él, en el siguiente esquema se grafica la incidencia de la ubicación espacio-temporal de un sujeto en el *ahora*. El siguiente esquema permite mostrar la posición colonial dinámica o *transcolonial* de Latinoamérica, ya no como un fenómeno momentáneo, estático del pasado. Sino como una estructura dinámica de la realidad historia, porque «toda época es siempre, en alguna medida, una época en transición».<sup>50</sup> Latinoamérica está en situación transcolonial, se dirige hacia la descolonización.

Véase como ejemplo del postulado señalado, que la violación de un derecho humano como el acceso a la vivienda, se explica por la expoliación histórica de Latinoamérica; es decir, nos encontramos frente a un fenómeno sistémico e histórico.

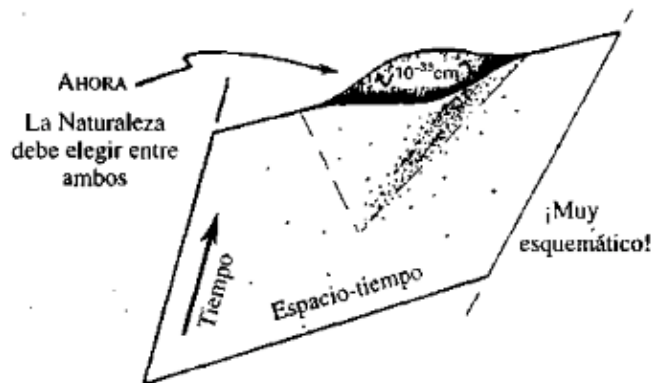


Figura 1. Correspondencia entre espacio y tiempo  
Fuente y elaboración<sup>51</sup>

En el diagrama de Penrose la ubicación de un sujeto *está siendo*<sup>52</sup> configurada por la historia de este, en otras palabras, el pasado del sujeto configura el presente y su porvenir. La anterior figura, enfoca la influencia espacio-temporal que arrastra el *ahora* o presente de los sujetos.

<sup>50</sup> Bolívar Echeverría, “La transición histórica”, en *Reforma en salud: lo privado o lo solidario*, 1ª ed. (Quito: Centro de estudios y asesoría en salud, 1997), 9.

<sup>51</sup> Roger Penrose et al., *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*, ed. Malcolm Longair, trad. Javier García-Sanz, 1ª ed. (España: Cambridge University Press, 1999), 53.

<sup>52</sup> «En cuanto constatación de la índole real de la cosa, las notas actualizan a ésta en un respecto formal precisamente determinado, un respecto que podríamos llamar el “estar siendo”, cargando el acento sobre el “estar”. Recordemos que *stare*, estar, tenía a veces en latín clásico la acepción de *esse*, “ser”, pero en sentido “fuerte”. Pasó así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino de la realidad física en cuanto “física”. Con lo cual el *esse*, ser, quedó adscrito casi exclusivamente a su sentido de útil gramatical, la cópula. Sólo raras veces pexresa el “ser” lo hondo y permanente a diferencia de lo circunstancial, que se expresa entonces en el “estar”; así cuando se dice de fulano que “es” un enfermo, cosa muy distinta de decir de él que “está” enfermo». Zubiri, *Sobre la esencia*, 130.

La fusión o *taypi* espacio-tiempo *ñawpapacha* permite, por ejemplo, ubicar a Latinoamérica con una deuda externa que carga, históricamente, desde la «independencia», la deuda externa como dominación o colonización económica, deviene de un *pasado*, que configura en el *presente* un lugar geográfico —*espacio*— que en este caso es Latinoamérica.

Para demostrar, tanto la situación colonial como transcolonial, se aborda también memorias de personas de la nacionalidad kichwa, pueblo Saraguro, en el marco de lo que ya se categorizó como Filosofía indígena.<sup>53</sup>

## 5. La blanquitud como violencia que debe ser superada

El presente abordaje es la continuación de la Filosofía indígena, en la medida en que continúa con la discusión de la situación colonial del sujeto indígena, y también latinoamericano, pero, con los ojos fijos en la blanquitud.

Si la Filosofía indígena estuvo centrada en lo indígena y el sujeto indígena; en este trabajo, *Blanquitud* y *Sumak Kawsay*, se pone mayor atención en el sujeto que se entiende a sí mismo como blanco, y, en la blanquitud.

El sujeto blanco, mal que nos pese, debe ser expuesto, cohumanizado, y, en fin, sujetizado. Lo blanco, en calidad de resquicio colonial, es un límite a la cohumanización. Si se quiere superar la situación colonial, no se puede continuar el trajín si no es bajo la perspectiva sujeto-sujeto o cara-cara; solo el humanizar al otro, nos cohumaniza.

Las personas —especialmente de distintos estratos económicos, sociales, culturales— deben mirarse, hablarse y conocerse entre sí; este es uno de los primeros pasos para la solución de los conflictos sociales más acuciantes: el hambre, la guerra o la crisis planetaria. Por ejemplo, bajo el postulado de que existe un sujeto «superior», económicamente hablando, enriquecido: «Los ricos tienen que verle la cara a la gente pobre, saber cómo se llaman, oír sus historias; y los pobres también tienen algo que aprender de los ricos porque no todas las fortunas se hicieron de la nada. Hay ricos que fueron pobres y trabajaron o trabajan para tener lo que tienen».<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Fausto-César Quizhpe-Gualán, “Filosofía indígena” (Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2022), <http://hdl.handle.net/10644/8690>.

<sup>54</sup> Gioconda Belli, *El país de las mujeres* (Chile: ebooks Patagonia, 2011), 102.

Mirar al otro cara a cara conduce a cambiar la perspectiva del observador, Zinn recuerda que tomó consciencia de sus complejos fascistoides, solamente después de asumir la presencia del otro. Obsérvese como Zinn miraba inicialmente al otro como monstruo, a partir de allí buscaría su destrucción. En sus palabras:

Era preciso derrotar la monstruosidad del fascismo. Esa creencia hizo que me alistara en las fuerzas aéreas y volara en misiones de bombardeo sobre Europa. Solo después de la guerra comencé a cuestionarme la pureza de esa cruzada moral. Mientras lanzaba bombas desde más de ocho kilómetros de altura no veía a los seres humanos, ni escuchaba sus gritos, ni veía a los niños desmembrados. Pero ahora tengo que pensar en Hiroshima y Nagasaki, y en los bombardeos con bombas incendiarias sobre Tokio y Dresde, en las muertes de 600.000 civiles en Japón y un número parecido en Alemania. Llegué a una conclusión sobre mi psicología y la de otros combatientes: una vez que decidíamos al comienzo que nuestro bando era el bueno y que el otro era el malo, una vez realizado este cálculo simple y simplista, ya no teníamos necesidad de pensar más. Podíamos cometer los crímenes más horribles y todo estaba bien.<sup>55</sup>

Ellacuría formuló en este sentido el direccionamiento o la perspectiva comprometida, es decir, hacia donde se debe dirigir la indagación para encontrar la médula del pensamiento, refiriendo que: «ese algo que abarca y totaliza todas las cosas haciendo de todas las cosas un todo, sea un todo lógico o un todo real, es la gran cuestión que diferencia profundamente a los filósofos y a las filosofías».<sup>56</sup>

En Latinoamérica, el otro respecto la blanquitud, es el mundo indígena. Si la blanquitud pone atención al mundo indígena, tarde o temprano se encuentra frente al Sumak Kawsay.

La *matriz* de la Filosofía indígena es el Sumak Kawsay, pero el Sumak Kawsay no cobra vigencia si está limitado; y, la blanquitud constituye su límite por antonomasia. Con esto no se quiere afirmar que el mundo indígena es perfectamente no-blanco.

Ahora, la categoría matriz que se usará de aquí en adelante, hace especial énfasis biológico, femenino y cualitativo. «La palabra matriz evoca tanto una trama de relaciones como un útero que contiene y nutre. Así, la matriz biológico-cultural evoca la trama de relaciones y el útero donde ocurren el vivir y el habitar humanos».<sup>57</sup> Asimismo, la matriz

---

<sup>55</sup> Howard Zinn, *Sobre la guerra: la paz como imperativo moral*, trad. Ramón Vilá-Vernis, 1ª ed. (México: Debate, 2007), 38–39.

<sup>56</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 17.

<sup>57</sup> Humberto Maturana y Ximena Dávila-Yáñez, *El árbol del vivir*, 1ª ed. (Chile: Matríztica, 2015), 543.

refiere a lo cualitativo en cuanto basal, cimiento, fundamento, en otras palabras: la determinación o configuración principal.<sup>58</sup>

El mundo indígena, en cuanto cultura matrizica y lugar de enunciación, es el antónimo de la blanquitud. Por esta razón es una posibilidad para que la blanquitud: se descolonicé, se cohumanice y así supere sus caracteres violentos. Desde el Sumak Kawsay se abre la posibilidad de retomar discusiones ingenuamente zanjadas, encubiertas o hasta mistificadas por la blanquitud.

Desde la blanquitud se construye una teoría blanqueada, «limpia», desprovista de caracteres violentos, no obstante, esto constituye una falacia, cualquier estrategia de ocultación solo posterga, no soluciona el problema. Una de las corrientes teóricas más desarrolladas de la blanquitud es el culturalismo. El culturalismo es un paraíso convivencial de sujetos, que oculta los antecedentes provenientes de contextos violentos. En el culturalismo se entiende que,

las culturas son una selección de características en el gran arco de posibilidades. Cada uno compone su gavilla de estos rasgos espigados, haciendo un todo con elementos que se definen entre sí. Habiendo sido constituidos de esta manera, todos son iguales, ninguno es reducible a otro. Cada cultura, al haber hecho una elección, ha sacrificado posibilidades que otras han conservado y aprovechado. Así, cada cultura es ciega a ciertos valores. Algunas culturas pueden haber optado por valores que no aseguran su supervivencia o que las condenan a la pasividad, la esclavitud o la destrucción violenta. En cualquier caso, más o menos total, la tragedia está en el corazón de toda cultura. Los valores abandonados se vengán, se convierten en Erynias. Y una cultura sólo es tal que desprecia y perjudica ciertos valores. Además, en el choque de culturas, algunas combinaciones resultan ser menos estables y más frágiles que otras, por lo que sucumben a los golpes de las más resistentes, sin posibilidad de volver a empezar. En cuanto a los vencedores, sólo pueden felicitarse por una elección igualmente inmemorial que los predestinó a la hegemonía. La victoria y la derrota son la expresión misma de la arbitrariedad. Porque las culturas que triunfan no son mejores que otras. Lo mejor, lo ideal, es toda la paleta de culturas, su multiplicidad diáfana, que permite saborear las variaciones de su combinatoria. Pero como no es así, ya que hay grupos que dominan a otros, esta posición es un esteticismo insoportable.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Véase al respecto el acápite *La esencia, momento fundante de la sustantividad*. Zubiri, *Sobre la esencia*, 264.

<sup>59</sup> «Le culturalisme, aussi surprenant ou choquant que cela puisse paraître, nous y a conduits depuis longtemps. D'après lui, les cultures sont un choix de traits sur le grand arc de cercle des possibilités. Chacune compose sa gerbe de ces traits glanés, en fait un tout aux éléments qui se définissent les uns par les autres. Chacune s'étant constituée de la sorte, toutes se valent, aucune n'est réductible à une autre. Chacune ayant procédé à un choix a sacrifié par là même des possibilités que d'autres ont retenues et actées. Toute culture est ainsi aveugle à certaines valeurs. Telle d'entre elles pourrait avoir opté pour des valeurs qui ne vont pas à assurer sa survie ou qui la vouent à la passivité, à l'esclavage ou à la destruction violente. De toute manière, plus ou moins total, le tragique gît au cœur de chaque culture. Les valeurs délaissées se vengent, se retournent en Erynnies. Or une culture n'est telle qu'à méconnaître et à léser certaines valeurs. De plus, dans le heurt des cultures, des combinaisons se révèlent moins stables et plus

El culturalismo en sus diversas expresiones euronorteamericanas: multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalismo, ha obviado la dominación y la colonización. La colonización implica dominación, mientras que la dominación no necesariamente conduce a la colonización.

La colonización lleva dentro de sí algunos aspectos de mayor profundidad que la dominación, especialmente dos componentes, el primero, la mitificación del colonizador; y, el segundo, la colonización implica que el colonizado introyecta al colonizador, es decir, que el colonizado se mira con los ojos del amo. Como corolario: «El vencedor contiene al vencido, el oprimido en algo se parece al opresor».<sup>60</sup> El colonizado introyecta a su colonizador, y, vanamente pretende constituirse como una copia de éste, intenta reproducir principalmente su escala de valores y finalmente se anula. El colonizado es un títere del colonizador.

La dominación implica una dimensión menor de violencia, aunque por esto, no se afirma que tiene un significado positivo para el sujeto. Se ejerce la dominación inclusive con fines supuestamente serviciales; así, Montessori señala que la dominación se concreta, por ejemplo, en el proceso de la educación de la niñez, cuando se le niega al niño o niña el desarrollo autónomo en actos muy sencillos, como poner la mesa, tomar la comida del plato, o, en el vestirse.<sup>61</sup> Tanto la dominación como la colonización son fenómenos con los que carga Latinoamérica y el mundo indígena.

Debido a que, el culturalismo descuida el análisis de la dominación y colonización, en sus propuestas teóricas desemboca inexorablemente en el esteticismo culturalista, es decir, presenta solamente un conglomerado de múltiples, bellas e inocentes culturas destinadas a convivir en conjunto bajo un aura celestial.

---

fragiles que d'autres ; elles succombent donc sous les coups de celles qui sont plus résistantes, plus adaptées au conflit. Les vaincus expient de la sorte un choix éthique immémorial, qu'ils n'ont eu qu'à ratifier et à perpétuer, sans possibilité de recommencement. Quant aux vainqueurs, ils ne peuvent que se féliciter d'un choix non moins immémorial qui les prédestinait à l'hégémonie. Victoire et défaite sont l'expression même de l'arbitraire. Car, les cultures qui triomphent ne sont pas meilleures que les autres. Le mieux, l'idéal c'est la palette entière des cultures, leur multiplicité diaprée qui donne à goûter les variations de leur combinatoire. Mais puisque les choses ne se passent pas de la sorte, puisqu'il y a des groupes qui en dominant d'autres, cette position est un insupportable esthétisme». Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie* (Paris: Présence Africaine, 1977), 77–78.

<sup>60</sup> René Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1975-1984*, ed. Mauricio Souza-Crespo, 1ª ed., vol. II, *Obra completa* (Bolivia: Plural Editores, 2013), 616.

<sup>61</sup> María Montessori, *El método Montessori*, Epub (Neva York, Estados Unidos: Dover Publicaciones, 2002), 634–35.

El culturalismo está construido básicamente con los criterios cuantitativos del conocimiento de las cosas: la unidad, la pluralidad y la totalidad.<sup>62</sup> La *unidad* está representada por cada cultura; la *pluralidad* en la «variedad» de culturas con los morfemas *multi*, *pluri* e *inter*; finalmente, la *totalidad* se conjuga en el supuesto diálogo general.

Sin embargo, en las raíces de las teorías culturalistas subyace una variedad de violencias: lingüísticas, económicas, políticas, etc. Las teorías culturalistas se construyeron para blanquear, transparentar y hasta mistificar el abigarramiento de la colonización.

Por supuesto, hay resaltar aquí la importancia de la cultura en el proceso de la descolonización, según la definición de Ellacuría, la descolonización como fenómeno vital, es un sinónimo de autoposesión, es decir, «el viviente expresa que es en sí mismo una actividad que va dirigida hacia sí mismo, es una actividad de autoposesión (dando al prefijo “auto”, un sentido muy lato). Y en esto es en lo que consiste formalmente la actividad vital, vivir es autoposeerse. Independencia y control en el comportamiento son dos esquemas de la autoposesión».<sup>63</sup> Asimismo, la autoposesión en calidad de fenómeno, está delimitado en «el intentar hacer lo que al viviente le sale de dentro y lo que lo obliga a hacer lo que lo rodea —especialmente los que lo rodean— dentro del empeño fundamental de autoposeerse satisfactoriamente».<sup>64</sup> La autoposesión es, entonces, un sinónimo de situación transcolonial, dinámica, o, en proceso de liberación.

El contexto social configura la vida del sujeto, y por consiguiente su cultura, entonces, esta última tiene estrecha vinculación con la autoposesión, descolonización o liberación. «No hay autonomía posible en el ámbito de la cultura sin una base material, política y económica».<sup>65</sup> En la interacción dialéctica entre vida y cultura, entendiendo esta última como unidad y dinamismo de la realidad social, se encuentra mistificada la dominación intelectual, que también es la dominación cultural.<sup>66</sup> La dominación, que en

---

<sup>62</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 118.

<sup>63</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 249.

<sup>64</sup> Ellacuría, 322.

<sup>65</sup> «Aucune autonomie n'est possible dans le domaine de la culture sans base matérielle, politique et économique». Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Collection point de vue (Youndé, Cameroun: Editions CLE, 1971), 67–68.

<sup>66</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 33.

realidad es en mayor medida ideológica, pero con ropaje intelectual y cultural, se perpetúa especialmente a través de la educación académica.

En cuanto a la penetración ideológica directa del imperialismo, está el efecto de las becas y los doctorados norteamericanos, por ejemplo. Ellos, aunque no nos invaden tanto con escuelas como con métodos, no cesan en su afán de debilitar la ideología revolucionaria. Es cada vez más frecuente proceder al análisis de determinadas situaciones con metodologías burguesas. Recuerdo el caso de un muchacho que fue a un pueblo muy pequeño de Brasil y después vino describiendo las 43 clases sociales que dijo encontrar. Ahí se manifiesta la presencia de métodos sociológicos norteamericanos en el análisis, el mismo instrumental que utiliza la peor sociología norteamericana. Hay un propósito de enseñar a desconocer brindando un método solipsista.<sup>67</sup>

De allí, que la mayoría de latinoamericanos conoce medianamente tanto la historia como el pensamiento europeo y norteamericano. Con esa teoría se pretende analizar y solucionar los problemas circundantes. El capitalismo académico también es un tipo de «cultura», una monopolización, pero de carácter alienante. Si se busca la descolonización el primer paso es la autoposesión: económica, política, académica, etc.

En consecuencia, si se carga con una alienación —que debería ser vergonzosa— respecto a la propia realidad intelectual e histórica: entonces, sí que se tiene el cuerpo en Latinoamérica y el pensamiento en Europa o Estados Unidos. Poniatowska señala, con dolor: «En mi casa saben más de Francia o de Inglaterra que de México».<sup>68</sup>

Aparece aquí un sujeto colonizado, disfrazado, ridículo, que no genera comedia sino lástima, con piel negra [o indígena] y máscaras blancas —dice Fanon—. Superar esa situación de colonia intelectual involucra la creación y recreación de un nuevo sujeto descolonizado. Obsérvese el siguiente esquema como postulado de la liberación:

---

<sup>67</sup> René Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*, ed. Mauricio Souza-Crespo, 1ª ed., vol. III. Volúmen 2 (Bolivia: Plural Editores, 2015), 57.

<sup>68</sup> Elena Poniatowska, *La "Flor de Lis"*, 1ª ed. (México: Era, 1988), 43.



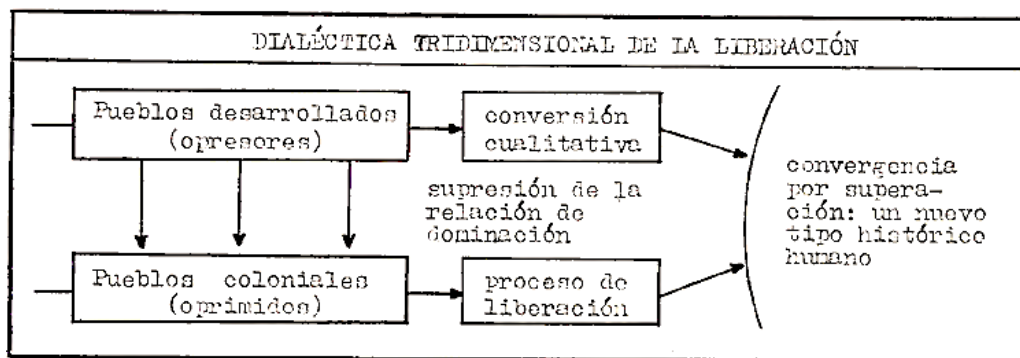


Figura 2. Proceso descolonial

Fuente<sup>69</sup>

La descolonización del dominado implica la del dominador o colonizador. La descolonización es un fenómeno, por decirlo de algún modo, beneficioso para ambos sujetos.

Reich formula una sugerente pregunta, que se toma como ejemplo para el caso en ciernes: «¿por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga?»<sup>70</sup> La respuesta radica en que, el sentido profundo de la dominación y la colonización es de índole: psíquico, ideológico o mental.

Quien está dominado respeta al dominador, es decir, no solamente lo respeta como sujeto, sino que, también respeta la posición dominante del dominador, o colonial del colonizador, y, consecuentemente se adhiere a la ideología de su amo: el colonizado tiene cierta fe en el sistema, y, por ende, en el colonizador.

«La creencia funda el crédito, la confianza abre el crédito»,<sup>71</sup> señala Strauss. El dominador generalmente posee crédito, es decir, tiene capital —económico, académico, político, etc.—, el dominado respeta y confía en esa posesión, en esa superioridad, aún a costa de que este respeto le produzca limitaciones o le conduzca a la muerte, porque el sujeto dominado tiene una fe intrínseca en el sistema, en esa situación, la injusticia histórica queda mistificada y fetichizada.

<sup>69</sup> Enrique Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación (1492-1973)*, 3ª ed., vol. 5, El sentido de la historia (España: Nova Terra, 1974), 341.

<sup>70</sup> Interrogación añadida. Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo*, trad. Juan González-Yuste (Madrid: Ayuso, 1972), 32.

<sup>71</sup> Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Therèse Cevalco, 2ª ed. (Barcelona: Paidós, 1998), 323.

Loguen invierte y critica esta posesión, como situación normada o legal, en los siguientes términos: «Yo recibí mi libertad del cielo, y con ella llegó la orden de defender el derecho que tengo a ella. No respeto esta ley —no la temo— ¡no la voy a obedecer! Me coloca fuera de la ley, y yo la declaro ilegal».<sup>72</sup>

Con el cristianismo invertido el respeto hacia la posesión tendía puentes hasta el más allá, en otras palabras, la propiedad privada fue teologizada, el respeto a la posesión permitiría tomar contacto con los dioses celestiales. Según M.A. en Saraguro: «nuestras madres y padres enseñaban que si robas una aguja o una cebolla, no podrás entrar en el reino de los cielos».<sup>73</sup>

Con esta crítica no se arguye por la abolición —ingenua— de la posesión, porque casi toda cultura posee ciertas cosas para satisfacer las necesidades básicas; empero, sí que se cuestiona la posesión y acumulación perpetua e ilimitada: la sacralización del capital. Véase un teopoema que critica el fenómeno en ciernes: «Brindo dijo un hacendado/ por mi nombre y apellido/ con la plata que he tenido/ a nadie le pido fiado./ Por mis fundos expropiados/ y mi buena cachativa/ se acordarán mientras viva/ de este cacique moderno/ colinda con el infierno/ el fundo que tengo arriba».<sup>74</sup>

El poema teológico arriba citado, y, sobre todo la teología popular construye un trabajo descolonial que generalmente pasa desapercibido, o, ha recibido poca atención. El diablo opresor, encargado de castigar por toda la eternidad, de manera ilimitada o totalizada, es ridiculizado en la teología popular.<sup>75</sup>

En México, Cantinflas<sup>76</sup> llega al infierno y prácticamente logra la conversión de satán, el demonio se entristece bajo los argumentos cantinflascos y llora por tener que cargar con el papel de torturador.

En Quito, hay un mito popular, que narra la historia de Cantuña, un albañil indígena, que debía finalizar en seis meses la construcción de la iglesia encargada por los padres san franciscanos; como Cantuña no alcanzaba a cumplir la tarea, el diablo se

---

<sup>72</sup> Howard Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 3.a ed. (Hondarribia, España: Otras voces, 2005), 169.

<sup>73</sup> A. Q., Teología de la propiedad privada en el pueblo kichwa Saraguro, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 20 de mayo de 2022.

<sup>74</sup> Pablo Richard, *Las raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la Historia de la Teología* (San José, Costa Rica: Cehila / Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1985), 420.

<sup>75</sup> El tema se amplía en el acápite *Demonología y colonialismo: historia de la comprensión folklórica del diablo en Chile*. Richard, 415–19.

<sup>76</sup> *Un día con el diablo*, Comedia, 1945.

presenta ofreciendo construir el atrio, y, finalizarlo antes de que amanezca, a cambio cobraría el alma de Cantuña. Cantuña acepta el trato, pero antes de que los diablillos inicien el trabajo, sigilosamente esconde una piedra, luego, el diablo se presenta a cobrar el alma creyendo haber cumplido el contrato, sin embargo, Cantuña reclama que falta una piedra en la iglesia, y, por lo tanto, el trato se ha incumplido; el diablo sale burlado y no puede cobrar el alma.

Entonces, en este contexto —inclusive mitificado— se pone en tela de duda el respeto supremo por la propiedad, ni siquiera el diablo mismo puede obligar al cumplimiento de la norma, en los casos citados el príncipe del infierno se ve imposibilitado de apropiarse, acumular almas o causarles sufrimiento.

Hinkelammert expone el significado negativo de la apropiación. «Propiedad privada es propiedad de la cual alguien ha sido privado. El idioma castellano mantiene este significado original de la palabra privar, es decir, despojar a alguien de una posesión. La propiedad privada es propiedad arrebatada a la comunidad, que antes la poseía en común».<sup>77</sup>

La crítica de la apropiación, a su vez, constituye la crítica de la ley. Y la crítica de la ley trae consigo la destrucción del individualismo. La ley, aquí se critica en su límite factual, cuando destruye la vida colectiva. Sin embargo, tampoco se puede argumentar de manera superflua contra la muerte.

No se puede negar la existencia de la vejez y la muerte: a decir verdad, la muerte es primordial para la continuación de la vida, porque se lleva todos los organismos deteriorados que son un obstáculo para la vida; de lo contrario, los desechos orgánicos acabarían asfixiando la vida. La única forma que la vida tiene de avanzar o de renovarse es engendrando elementos nuevos y deshaciéndose de los viejos. Si no existiera la vejez ni la muerte, la vida no sería vida, sino muerte.<sup>78</sup>

La muerte, entonces, tiene también un sentido positivo dinámico, renovador de la vida. La muerte también permite la reproducción de la vida Sumak Kawsay, la muerte es abono *wanu* para la vida. Sin embargo, si la muerte se vuelve tautología, muerte

---

<sup>77</sup> Franz Hinkelammert y Henry Mora-Jiménez, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana: preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, 1ª ed. (Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001), 184.

<sup>78</sup> Kaiten Nukariya, *La religión de los samurai*, trad. Nuria Martí, Orientalia (Barcelona: Paidós, 2005), 80.

generadora de muerte, nos encontramos frente a la necrofilia. La necrofilia es «apetito de muerte»,<sup>79</sup> la presencia de las tendencias asesinas y suicidas.

## 6. Sumak Kawsay como reversión de la necrofilia

La liberación o descolonización constituye así una opción para el cuidado de la vida o Sumak Kawsay. Empero, la liberación no es un buen negocio, involucra gasto de energía, pérdidas económicas, una rotura del statu quo. Por ejemplo, acudir a una protesta social involucra dejar de trabajar, dejar de producir tanto individual como colectivamente.

Si nosotros entráramos a realizar el puro negocio positivo seguramente nunca haríamos un negocio de liberación, puesto que el propio desarrollo de un país atrasado es costoso; en sí, el desarrollo es un mal negocio. Tenemos que hacer desarrollo perdiendo plata. Nunca se hace desarrollo ganando utilidades. Porque [...], si la independencia política hubiera sido considerada en términos de negocio, no se hubiera hecho nunca, porque la independencia política fue en sí un mal negocio.<sup>80</sup>

Aquí encontramos una paradoja, quienes poseen los medios económicos para la liberación quizá nunca realicen una inversión o gasto para concretar aquella. «La clase que posee los medios de producción material, tiene, al mismo tiempo, los medios de producción intelectual, de modo que, uno en otro, los pensamientos de aquellos a quienes se les niegan los medios de producción intelectual están, al mismo tiempo, sujetos a esta clase dominante».<sup>81</sup> El acceso a la cultura, por lo menos a la cultura formalizada — educación universitaria y literatura, por ejemplo—, es un artículo de lujo, de clase.<sup>82</sup>

El nicho económico permite aterrizar la discusión en Latinoamérica; el contexto latinoamericano ha sido espoliado, empobrecido, y, finalmente racializado. La situación empobrecida es también racializada.

Para entender este contexto es primordial revisar la obra del filósofo ecuatoriano Juan Montalvo, especialmente para abordar la relación que subsiste entre el fenómeno

---

<sup>79</sup> Lacan, *La familia*, 40.

<sup>80</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*, III. Volúmen 2:419.

<sup>81</sup> «La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de production intellectuelle, si bien que l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante». Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, 52.

<sup>82</sup> Castellanos, *Juicios sumarios: ensayos*, 68.

económico de la dominación y el racismo: la dominación es un fenómeno —aunque cueste admitirlo— de índole cultural y económico.

Sin embargo, previamente hay poner en evidencia, que el autor ambateño es hijo de su tiempo, su lenguaje es patriarcal y también androcéntrico; salvando estas «bajezas» y con el riesgo de que nuestro filósofo se levante —como Lázaro— de su tumba y nos ponga en la ahorca, continuamos con el tema central: la contraposición entre blanquitud y Sumak Kawsay.

El presente trabajo involucra el desarrollo del Sumak Kawsay en cuanto categoría que hace alusión a la belleza biofílica<sup>83</sup> contrapuesta a los diversos capitalismos y la consiguiente generación de necrofilia: blanquitud es, en este sentido sinónimo de necrofilia. Es decir, una forma de acumulación, dominación, colonización, y, en última instancia una forma de muerte.

Cardenal define y sitúa como ejemplos simbólicos de esta última categoría: «Necrofilia: el flirteo con la muerte. La pasión por lo muerto/ (cadáveres, dinero, máquinas, heces)/ y si sueñan con una mujer es en la imagen/ de un automóvil./ La irresistible fascinación de lo inorgánico/ Hitler fue visto en la primera guerra/ absorto ante un cadáver/ sin quererse mover/ (militares o máquinas/, monedas, mierda)».<sup>84</sup>

En la poesía de Cardenal se observa la presencia material y simbólica de las heces. Y, asimismo en la tortura institucional mexicana de la Dirección Federal de Seguridad; Pedro Cassian Olvera rememora que durante una sesión de tortura «me hicieron comer dos tazas de excremento».<sup>85</sup>

Castellanos rememora la masacre de Tlatelolcoco y señala que la violencia tiende a mistificarse u ocultarse del escrutinio público. Entonces: «No busques lo que no hay: huellas, cadáveres,/ que todo se le ha dado como ofrenda a una diosa:/ a la Devoradora de Excrementos./ No hurgues en los archivos pues nada consta en actas./ Ay, la violencia pide oscuridad porque la oscuridad».<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Ver al respecto la *Metodología y elementos epistémicos* para biologizar el arte, para una estética o belleza biofílica. Fausto-César Quizhpe-Gualán y Claudia Storini, *Arte, filosofía indígena y derechos de la naturaleza* (Quito: Proyectos de Investigación UASB, Sede Ecuador, 2021), 4–25, <http://hdl.handle.net/10644/8816>.

<sup>84</sup> Ernesto Cardenal, *Poesía completa*, ed. María-Ángeles Pérez-López (Madrid, España: Trotta, 2019), 499.

<sup>85</sup> Elena Poniatowska, *Fuerte es el silencio*, 1ª ed., Crónicas (México: Era, 1980), 109.

<sup>86</sup> Rosario Castellanos, *Bella dama sin piedad y otros poemas*, 1ª ed., Lecturas mexicanas 49 (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 118.

En este contexto, la violencia es tendencia necrofílica mistificada, y, la necrofilia no solamente hace alusión a quienes se encuentran fascinados por las máquinas, a quienes torturan y asesinan; sino que se muestra como fenómeno sistemático que produce y reproduce la violencia y la muerte.

La violencia y la represión se trasladan a nivel global, «te hago padecer hambre para que crezcas», dice el Fondo Monetario Internacional. Se interpreta que el hambre es un requisito para crecer, «genero hambre para hacer el bien» diría el FMI. La generación de hambre es un tipo de violencia de índole capitalista.

Y, la blanquitud está ligada con el capitalismo, es decir, el deseo de acumulación que se identifica en los siguientes términos: como sentimiento de inseguridad, especialmente en quienes se apegan al dinero, la propiedad privada, en sí mismos, etc.<sup>87</sup>

Incrementar el patrimonio otorga seguridad, porque a través de la posesión se piensa que se estaría garantizada la alimentación, el vestido o la salud. Sin embargo, de un modo enfermizo, los deseos de acumulación desmedida conducen a la autodestrucción, ejemplo de esto es el sujeto que inconscientemente se explota a sí mismo, se autodestruye y trabaja hasta morir. Según Icaza el deseo de acumulación tiene conexión con el racismo; en este sentido habla del caso de una madre que rechaza su indigeneidad:

- De otra manera cómo para salvarse.
- Robar en el Gobierno, heredar o casarse por la plata.
- Ojalá mis guaguas también. Yo siempre les digo que no se metan con cholos. Que se metan con gente buena.
- Lo importante es que desaparezca el [indígena] runa de nuestro destino.<sup>88</sup>

Este sentimiento de inseguridad vinculado con la identidad se expresa también de otra forma, en calidad de tendencia suicida, resignación a la muerte frente a la fatalidad del empobrecimiento.

Dice Vallejo, como preguntándose: «Y el hombre... Pobre... ¡pobre! Vuelve los ojos, como/ cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;/ vuelve los ojos locos,

---

<sup>87</sup> Klein señala en este sentido que: «Los análisis de adultos me han demostrado también que el deseo de tener una suma de dinero constante para cualquier contingencia, es un deseo de estar armado contra un ataque por parte de la madre a la que ellos han robado, una madre que con relativa frecuencia hacía mucho que había muerto». Melanie Klein, *El psicoanálisis de niños*, trad. Arminda Aberastury y Adolfo Negrotto, 1ª ed., vol. II, Obras completas (México: Paidós, 2008), 181.

<sup>88</sup> Icaza, *El chulla Romero y Flores*, 58.

y todo lo vivido/ se empoza, como un charco de culpa, en la mirada./ Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!».<sup>89</sup>

Esta situación de empobrecimiento conduce a una resignación mortal, autonegación de la vida. Obsérvese el caso —narrado por Poniatowska— de una mujer mexicana cuyo marido se gastaba el salario en licor, dejando a su familia en el completo desamparo, sin lo básico para la alimentación:

Ubalдина que musitaba: «Todo lo deja en la pulquería o en la casa del compadre. No tengo ni para el café de mañana, ni para las tortillas». «Bueno, pero hoy, siquiera se tomó su cafecito, doña Uba.» «Sí, eso sí, a Dios gracias sí». «Pues ya lo ve, hoy es vida, mañana quién sabe» y seguían consolándose mutuamente con esas frases puñales en el aire, machetazos que resuelven las cosas de una vez por todas: «Si me han de matar mañana, que me maten de una vez», «la vida no vale nada», «pa' luego es tarde», «al fin que ni quería».<sup>90</sup>

Para abordar esta última temática —es decir, tanto la tendencia necrofílica como biofílica— se toma en este trabajo, como colocutora, a la *Poesía de la liberación*, especialmente en los trabajos de Ernesto Cardenal.

## 7. Poesía como superación de la violencia

La poesía tiene significado resiliente, ayuda a vivir y superar el dolor y los traumas. «La poesía crea sainetes en los que lo real se impregna de imaginario y, en su dulce bruma, el sufrimiento embellecido adquiere un sentido personal».<sup>91</sup> La poesía coadyuva a fortalecer la situación transcolonial, la descolonización, y, finalmente, la liberación.

Aquí una precisión adicional, existe una equivalencia homeomórfica, en cuanto poesía, entre el *budismo zen* —en adelante *zen*— con el kichwa y el kechwa. La mayoría de las sentencias del *zen* tienen cierto aire de *hayku*: recuérdese que el hayku es una poesía breve, en japonés; mientras que hayku en kechwa significa entremos, vamos hacia adentro, ingresemos a la matriz, porque la poesía viene del interior, del sentimiento, del corazón.

---

<sup>89</sup> Vallejo, *César Vallejo: selected poems*, 10.

<sup>90</sup> Poniatowska, *Fuerte es el silencio*, 19.

<sup>91</sup> Boris Cyrulnik, *Escribí soles de noche: literatura y resiliencia*, trad. Marta Beltrán-Bahón, 1ª ed., Resiliencia (Barcelona: Gedisa, 2020), 14.

De hecho, existe una equivalencia aún más profunda entre la filosofía indígena con la filosofía asiática. Específicamente respecto a la matriz epistemológica dual. Para efectos de ilustración se cita aquí un ejemplo concreto. Aproximadamente por el año 2014, en la vía de ingreso a la comunidad kichwa *Gunudel Ayllullakta* que es paralela a la vía Panamericana, en el cantón Saraguro, provincia de Loja, se construyó una vivienda de la familia Sarango Guamán. En la puerta principal tallaron una *tawapaqa*, cruz cuadrada en castellano. En el centro de la cruz cuadrada estaba labrado el *yin yang* del taoísmo chino, como se observa a continuación.



Fotografía 1. Equivalencia homeomórfica entre yin yang y tawapaqa  
Fuente: archivo fotográfico personal<sup>92</sup>

En el mismo año mientras nos encontrábamos realizando trabajo comunitario con la fundación Jatari, caminábamos con Baudilio Quizhpe *kapak* (líder/dirigente) de Chukirdel Ayllullakta, una comunidad kichwa Saraguro, y, cuando posamos la mirada frente a aquella fusión entre la tawapaka con el yin yang, quedamos perplejos. Dialogamos por aproximadamente quince minutos respecto aquel símbolo, Baudilio Quizhpe concluyó que incrustar el yin yang en el centro de la *tawapaqa* era como mezclar una *kuzhma* con una corbata, es decir, algo así como una mezcla o barroco patético.

Algún tiempo después presencié otro diálogo, pero con diferente conclusión sobre aquel «mestizaje» filosófico de símbolos. Francisco Quizhpe con José Sarango

---

<sup>92</sup> Fausto-César Quizhpe-Gualán, *Yin yang y Tawapaqa*, 20 de junio de 2014, Fotografía digital, 9.949.184 bytes, 20 de junio de 2014.



dialogaban alegremente haciendo referencia al principio de complementariedad — hombre-mujer, día-noche, frío-calor, etc.— y dualidad prevalente en el mundo kichwa, cuyo símbolo es la cruz cuadrada. Concluyeron que el *yin yang* también significa dualidad y complementariedad, «ambos símbolos son equivalentes, representan lo mismo», sentenciaron.

Súmese a lo señalado, aspectos medulares equivalentes entre el mundo kichwa y el zen, que pueden aportar al proceso transcolonial, es decir, hacia otro mundo posible; por ejemplo, se resalta el centramiento del zen respecto a conductas como: el respeto, el altruismo,<sup>93</sup> la teoría-praxis,<sup>94</sup> etc.

Según Castellanos señala: «La lectura de la poesía no debe ser un esfuerzo del entendimiento sino un abandono de la voluntad. Hay que cesar de resistir, soltar nuestras amarras y dejar que el poeta nos arrastre en la corriente lírica».<sup>95</sup> En el mundo indígena, la poesía se puede entender a través del méxica:

In Xóchitl in cuícatl es poesía en náhuatl. Literalmente Flor-Canto, o flores y cantos; doble metáfora con que nombraban la poesía, que es esencialmente metáfora. Ometéotl (orne, dos, téotl, dios): «Dos dioses», o «Dios Dual», era el Ser Supremo, concebido como el principio Masculino-Femenino. Y la poesía era la manifestación de Dios en la tierra, y un medio para llegar a él, la Metáfora Suprema, la Suprema Poesía.<sup>96</sup>

Asimismo: «El nombre de los mexica proviene de Mecitli, que significa “Abuela del Maguey” y es símbolo de fecundidad infinita».<sup>97</sup> En este sentido la Poesía de la liberación tiene una matriz biófila, estética, Trascendental,<sup>98</sup> en cuanto propone otro mundo posible, superador de las violencias e injusticias del sistema-mundo.

«La poesía continúa enunciando la absoluta verdad:/ —El valor de la intención./ La lucha por recuperar lo que se ha perdido/ lo que se perderá una y otra vez,/ sin que, tal vez, se pierda o se gane./ La voluntad es lo que cuenta./ Lo demás no es nuestro asunto—

---

<sup>93</sup> Kaiten subraya, «el altruismo es primordial en la disciplina zen». Nukariya, *La religión de los samurai*, 14.

<sup>94</sup> Según Nukariya, «el zen mantiene que la fe no debe basarse en las escrituras sin vida, sino en los hechos vivos». Nukariya, 62–63.

<sup>95</sup> Rosario Castellanos, *Rito de iniciación*, 1ª ed. (México: Alfaguara, 1997), 202.

<sup>96</sup> Ernesto Cardenal, *Los ovnis de oro (poemas indios)*, 1ª ed., La creación literaria (México: Siglo Veintiuno Editores, 1988), 65.

<sup>97</sup> Elena Poniatowska, *Las soldaderas*, 1ª ed. (México: Era, 1999), 21.

<sup>98</sup> Se utiliza la categoría Trascendental, con mayúscula, en el sentido propuesto en: Quizhpe-Gualán, “Filosofía indígena”.

». <sup>99</sup> A su vez, lo Trascendental —según Hinkelammert— deriva de trascendente, significa que: «Se trata de otro mundo que se hace presente en este, si el hombre trata bien al otro. Este otro mundo es la trascendencia. No es algo fuera de este mundo, sino su interior. Pero, igualmente, es algo que falta en este mundo. El mundo debería ser lo que es su trascendencia. Sin embargo, es lo contrario». <sup>100</sup> Lo Trascendental, en el sentido que aquí se propone, no es: ontológico, teológico, ni metafísico; es un postulado factible.

La matriz de lo Trascendental se entiende como «no hagas al *otro* lo que no quieres que te hagan a ti»; sin embargo, puesto patas arriba, invertido por la racionalidad burguesa acumuladora se tergiversa y simplifica como «respeta la propiedad privada para que tu propiedad sea respetada». <sup>101</sup>

Lo paradigmático del anterior par de aforismos radica en que, el primero, tiene matriz ética, pero a su vez —según la racionalidad burguesa— no es de cumplimiento obligatorio. Si se quiere ampliar el primer argumento en sentido ético, se puede decir: no hagas a la Pachamama lo que no que no quieres que aquella te devuelva, porque la Pachamama es recíproca, te da lo que recibe de ti, la vida es un ciclo.

En el caso del segundo aforismo, tiene núcleo jurídico: constitucional, civil, penal, etc., y por lo tanto se puede recurrir incluso a la fuerza pública para obligar a su cumplimiento. Cardenal reflexiona:

Señores defensores de Ley y Orden/ ¿Acaso el derecho de ustedes no es clasista?/ el Civil para proteger la propiedad privada/ el Penal para aplicarlo a las clases dominadas/ la libertad de que hablan es la libertad del capital/ Su «mundo libre» es la libre explotación/ su ley es de fusiles y su orden el de los gorilas/ de ustedes es la policía/ de ustedes son los jueces/ No hay latifundistas ni banqueros en la cárcel. <sup>102</sup>

Cuando se atribuye la categoría Trascendental para el mundo indígena, se debe mantener ciertos cuidados para no divinizar el mundo indígena *a priori*. El mundo

---

<sup>99</sup> Gioconda Belli, *Apogeo*, 4ª ed., Colección Visor de Poesía (Madrid, España: Visor Libros, 2004), 63.

<sup>100</sup> Franz Hinkelammert et al., *Teología alemana y Teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*, 1ª ed., Historia de la iglesia y de la teología (San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1990), 51.

<sup>101</sup> «En los antiguos está siempre vinculado con el sustento: no le quites el sustento al otro, porque tú no quieres que el otro te lo quite a ti. Es decir, expresa algo vinculado con la existencia del hombre concreto. La burguesía lo limita al hombre abstracto: no le quites la propiedad privada al otro, porque no quieres que el otro te quite tu propiedad». Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Economía-Teología (San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1984), 43.

<sup>102</sup> Véase Salmo 57 (58). Cardenal, *Poesía completa*, 161–62.

indígena, en sentido filosófico sí es Trascendental, pero aquello no significa que lo indígena implica la presencia de un paraíso armonioso. Con esto no se está poniendo en tela de duda el aporte significativo con el que contribuye el mundo indígena.

Si bien la matriz filosófica del mundo indígena se encuentra centrada en el Sumak Kawsay, y, asumiendo que «La praxis es el criterio de la verdad»;<sup>103</sup> entonces, tanto la teoría como la praxis del cuidado de la vida se fusionan *taypi* en el Sumak Kawsay. El Sumak Kawsay es una matriz filosófica y también una praxis vital.

Sin embargo, hay que resaltar que los indígenas no son esencialmente espirituales, religiosos o hasta místicos<sup>104</sup> en su relación con la vida o la naturaleza. Esta perspectiva respecto al mundo indígena, es obra del indigenismo —Estermann, por ejemplo—.

El Sumak Kawsay como matriz religiosos-espiritual se constituye como una oportunidad de aprendizaje. «Ya no es posible dejar de lado o menospreciar las religiones antiguas en el estudio de la historia, pues son un componente importante de la psicología humana».<sup>105</sup> Indagar por el Sumak Kawsay consiste en: tomar posición epistemológica junto con el mundo indígena, en sentido espiritual y también como praxis.

Hay que resaltar que no está en discusión, si el mundo indígena es consecuente con la teoría-praxis del Sumak Kawsay, ya bastante hicieron los indígenas con sostener el Sumak Kawsay en su sentido filosófico, frente a la arremetida inquisitiva de la iglesia católica.

En general, los indigenistas y gurús de los derechos de la naturaleza acogen el Sumak Kawsay con tanto entusiasmo que la visión se les ofusca. Se autoelogian como quienes han reconocido los derechos de la naturaleza, como quienes han descubierto el Sumak Kawsay, son dignos «descubridores» del siglo XXI.

Sin embargo, estos gurús generalmente no son conscientes de que el Estado latinoamericano tiene un componente supuestamente secular o hasta ateo, esto constituye nada más que una mistificación; en otras palabras, el Estado latinoamericano es

---

<sup>103</sup> Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1970), 166.

<sup>104</sup> Towa encontró el mismo paradigma, pero construido a partir de Europa respecto de los africanos. «“Pesquisas” direcionadas afirmaram, com uma facilidade e uma insistência suspeitas, o caráter essencial e incuravelmente religioso do Negro na intenção apenas velada de imunizá-lo contra as ideologias modernas, particularmente o marxismo “ateu”». Marcién Towa, *A ideia de uma Filosofia negro-africana*, trad. Roberto Jardim-da-Silva (Belo Horizonte, Brasil: Nandyala, 2015), 51.

<sup>105</sup> María Montessori, *La educación de las potencialidades humanas*, trad. Leandro Wolfson (Argentina: Errepar, 1998), 106.

antagónico del Sumak Kawsay, que solamente puede ser comprendido bajo una matriz espiritual o religiosa de la vida. En este sentido, el cacique Nezu critica al clero evangelizador y la ley del Estado colonial:

¿Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio á los hombres, introduzcan nuevas leyes, ó nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra credulidad un intolerable cautiverio? [...]Y lo que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad, y que con una ley extranjera y horrible deroguen á las que recibimos de nuestros pasados? Y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos, y por la adoración de un madero, la de nuestras verdaderas deidades? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer á nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio á todos nos toca; pero en tí será el golpe más severo.<sup>106</sup>

Entonces, la lucha del mundo indígena no solo refiere a la «lucha antiminera», la «defensa de territorios», o, de los «derechos de la naturaleza»; no se trata solamente de extraer minerales de una montaña, sino de la destrucción de los dioses del mundo indígena, y, a su vez del aniquilamiento de la materialidad —la montaña *apu*, la laguna *kucha* o la posible destrucción del arcoíris *kuychi*—.

El Estado supuestamente secular, es ahora asesino de lideresas y líderes indígenas y también desempeña el papel inquisitivo que antes estuvo exclusivamente atribuido a la iglesia católica, la extirpación de los dioses del mundo indígena, la destrucción del Sumak Kawsay. La tarea de la evangelización ya no se ejerce exclusivamente por la iglesia; puesto que los nuevos evangelizadores pueden predicar doctrinas económico desarrollistas desde el Estado, así como desde una empresa transnacional.

La evangelización y el colonialismo son dos caras de la misma moneda,<sup>107</sup> juntos confluyen de manera violenta, para mantener la vigencia de la situación colonial, o, en el peor de los casos para refrenar la violencia liberadora.

Véase, por ejemplo, que: «Hubo lugares en donde los indios no estaban dispuestos, bajo ninguna condición, a declararse vencidos. Allí los conquistadores consideraron que

---

<sup>106</sup> Antonio Ruiz-Montoya, *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*, ed. Francisco Jarque y Victoriano Suárez, vol. IV, Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XIX (Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900), 279.

<sup>107</sup> Según Eboussi «evangelization and colonialism are inseparable». Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, trad. Robert-R. Barr (New York, United States of America: Orbis Books, 1984), 21.

las actividades evangélicas debían subordinarse en términos absolutos a las militares». <sup>108</sup> La iglesia católica supo adaptarse, por lo menos hasta el siglo pasado de una manera muy sigilosa, adoptando para este fin, inclusive idiomas como el kechwa, el kichwa, el aymara, etc.

Si la evangelización es una alternativa respecto al uso de guerra, la evangelización tiene mayor calado, aunque menor intensidad. En este sentido hay que señalar «que el dominio del territorio es la verdadera razón por la que se hacen las guerras, se inflaman las multitudes y se movilizan las tropas, evocando sólo una conquista que hay que hacer». <sup>109</sup> La guerra, la colonización territorial y evangelización, son fenómenos que generalmente confluyen. Así, una vez evangelizadas o colonizadas las almas, queda la vía abierta para la colonización territorial o para cualesquiera otros tipos de dominación.

En la actualidad, los métodos de evangelización se han modernizado, en otras palabras, se ha configurado una «religión comercial» <sup>110</sup> que no solo busca evangelizar sino también domesticar; es decir, quiere someter al sujeto bajo la resignación y al fatalismo. Ahora «se sostiene que los fracasados y, sobre todo, los pobres son gente “de poca fe”», <sup>111</sup> lo que constituye un retorno a la prédica colonial del Cristo invertido, situado junto con la blanquitud.

Véase en la crítica de Assmann el siguiente rezo banalizado «líbranos del desempleo, de la miseria, de la brujería, de la macumba... danos salud, y prosperidad». <sup>112</sup> Pareciera que la vigencia de injusticias e inequidades constituye un castigo.

Junto con esta banalización aparece la prédica del superhombre: «todo lo puedo en Cristo» o «querer es poder». <sup>113</sup> Como se sabe, la blanquitud fantasea en constituirse como un ente todopoderoso, el «superman» de Hollywood es un símbolo de la blanquitud.

---

<sup>108</sup> Fernando Mires, *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*, 2ª ed., Historia de la iglesia y de la teología (San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991), 67.

<sup>109</sup> Según Montessori «o dominio territorial continua sendo considerado a verdadeira razão pela qual se fazem guerras, inflamam-se multidões, mobilizam-se tropas, apenas evocando uma conquista a ser feita». María Montessori, *A educação e a paz*, trad. Sonia-Maria Alvarenga-Braga, 1ª ed. (São Paulo, Brasil: Papirus, 2014), 26.

<sup>110</sup> El texto de Assman con abundantes neologismos para explicar los fenómenos que ha traído la iglesia católica, es de total actualidad. Assmann, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, 20.

<sup>111</sup> Assmann, 62.

<sup>112</sup> Assmann, 90.

<sup>113</sup> Assmann, 77.

Y, el «tele-evangelismo»<sup>114</sup> predica la omnipotencia, el internet es el nuevo método clerical que no respeta fronteras, los límites del Estado «secular» no existen para la iglesia electrónica.

Aquí encontramos algo que puede sonar contradictorio o hasta paradójico, el Estado republicano es supuestamente secular, neutro, no tiene religión o no toma postura. Empero esto es solamente una utopía.

En general se atribuye a Weber, el haber formulado el marco avalorativo de las ciencias y del sujeto. Sin embargo, él mismo era consciente de que «entre los valores no se trata, en último término, sólo de opciones diferentes, sino que se trata de una lucha a muerte insalvable, como la que existe entre “dios” y el “demonio”». <sup>115</sup> Si no existe un Estado neutro, tampoco existe un sujeto que trascienda los valores y la ética.

Entonces, respondamos a la siguiente pregunta: ¿en verdad hay un Estado ateo? ¿Con todo el antecedente colonial judeocristiano, se podría hablar de un Estado ateo? Y la respuesta es no, el Estado secular es solamente ateo de los dioses del Sumak Kawsay, su dios es la acumulación, el desarrollismo, la libre competencia, etc.

No se debe caer en el simplismo de contraponer el Sumak Kawsay con la religión judeocristiana. Y por supuesto el Sumak Kawsay como una oposición respecto a la estructura institucional del Estado.

Por supuesto que las relaciones sociales del mundo indígena —como en toda sociedad— cargan con muchas injusticias, son imperfectas. En el mundo indígena se encuentran también contradicciones y aciertos a la hora de construir y fortalecer el cuidado y la reproducción de la vida Sumak Kawsay, como postulado empírico.

Lo que interesa resaltar es que, el derecho como disciplina estadocéntrica ingurgitó los derechos de la naturaleza y se apuntó dos triunfos neocoloniales o dominadores. En su orden, primero el derecho capturó y engulló el Sumak Kawsay —la matriz espiritual filosófica indígena— para transmogrificarla en derechos de la naturaleza; esto, a su vez significó —y constituye el segundo triunfo colonial— pasar por alto la discusión antaño sostenida por la teología judeocristiana.

---

<sup>114</sup> Assmann, 24.

<sup>115</sup> Ver § 507. Max Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, ed. Joaquín Abellán (Madrid, España: Alianza Editorial, 2010), 101–2.

En este último sentido el derecho y sus teóricos se sirven —de manera inconsciente— de la teología. Desde los primeros años coloniales ya se divisó la lucha encarnizada entre los teólogos de la colonización con los «hechiceros» del mundo indígena. Montoya apunta el siguiente pasaje: «Y habiendo llegado la nueva del estrago que aquellos habían hecho en la reducción de Jesús María, en esta de la Encarnación amanecieron un día derribadas las cruces. Y aunque por entonces no se pudo averiguar el sacrilego autor deste delito, supose después que lo habían cometido los hechiceros».<sup>116</sup>

El Sumak Kawsay, para la teología judeocristiana colonial fue solamente paganismo o hechicería, y, hasta allí solamente había una disputa y contradicción religiosa; esta dominación teológica —de manera resumida— subsiste hasta el 2008, momento en el que el derecho constitucional «otorga» legitimidad al Sumak Kawsay.

Sin embargo, y de esto poco se ha dicho, en el 2008 el Sumak Kawsay se reduce a los derechos de la naturaleza. Aquí se critica los derechos de la naturaleza por su sentido reduccionista, tal y como está teorizado por los indigenistas y por los gurús, «la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas sometidas a leyes».<sup>117</sup>

El derecho ambiental también asume los derechos de la naturaleza y con esto vacía de contenido al Sumak Kawsay. El derecho ambiental solamente constituye eso, derecho, no contiene una base espiritual como el Sumak Kawsay.

Lo consiguiente es que, los intelectuales exóticos son ahora gurús de los derechos de la naturaleza, aparecen leyendo artículos constitucionales, normas de derecho ambiental y sentencias ecologistas. Los intelectuales exóticos son algo así como los sacerdotes de los derechos de la naturaleza. La teoría-praxis del mundo indígena queda así relegada a segundo plano.

A partir del apareamiento de este fenómeno neocolonial, parece que se olvida los argumentos teológico-coloniales que sostenía la doctrina judeocristiana en contra del Sumak Kawsay. Lo que aquí se quiere resaltar es que la discusión filosófica del Sumak Kawsay tiene un sentido muy profundo, y, se encuentra en el enfrentamiento de la matriz espiritual indígena con el núcleo judeocristiano.

---

<sup>116</sup> Antonio Ruiz-Montoya, *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*, ed. Francisco Jarque y Victoriano Suárez, vol. III, Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XVIII (Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900), 58.

<sup>117</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce-Maria Granja-Castro, 1ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 50.

Por esta razón, es importante que el mundo indígena retome la discusión teológica. El Sumak Kawsay y la teología judeocristiana jamás han zanjado esta lucha. Sino que, más bien, se ha generado lo que Echeverría llamó abigarramiento. El intelectual exótico redujo la discusión a conveniencia y la condujo hacia destinos antes impensables.

El mundo indígena está pagando un precio caro por haberse apartado de la discusión teológica. Esta toma de distancia del núcleo judeocristiano se ha concretado debido al profundo dolor que generó la iglesia católica con la doctrina colonial y con la dominación. Toda vez que el mundo indígena quedó marginado del campo teológico, termina dominado por el indigenismo.

Estermann, por ejemplo, diviniza el mundo indígena cuando discute el trabajo, y, así lo reconduce fuera del Sumak Kawsay. Según Estermann, en el mundo indígena: «El trabajo físico no es una “maldición” (tradición semita), ni algo “indigno” para el ser humano (tradición helénica), ni un mero medio de subsistencia y creación de plusvalía (tradición capitalista), sino un modo de comunión con el secreto de la vida y del universo».<sup>118</sup>

El sujeto indígena trabajaría, entonces, en una condición espiritualizada, con un aura sobre sus brazos. Sin embargo, para contextos de ascendencia colonial como el latinoamericano, es necesario el empleo de la teoría sacrificial del trabajo.

La teoría sacrificial del trabajo es necesaria para el reclamo de las injusticias históricas con las que carga la población descendiente de procesos coloniales. El sujeto colonizado no trabajó por devoción: en las minas, las plantaciones y sobre todo para la iglesia. En este marco encontramos el análisis de la matriz histórica del sujeto esclavizado y colonizado.

El trabajo como tal, una vez ejecutado, es borrado por completo de la historia y, en consecuencia, se anula también cualquier consideración necesaria respecto al trabajador en los términos lógicos de esa teoría. El trabajo, una vez ejecutado, no tiene ninguna influencia en el futuro valor de cualquier artículo: este trabajo pasó y está perdido para siempre, como un sacrificio totalmente desvalorizado.

Estamos tocando un aspecto central de la teoría sacrificial embutida en la teoría económica neoclásica: la no consideración e inutilización total del esfuerzo humano en el plano valorativo de la economía. En la tesis, el sudor del trabajador sólo vale en cuanto es necesario para producir; una vez que escurrieron, el sudor y la sangre no valen nada en absoluto.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Josef Estermann, *Mas allá de occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Bien Vivir andino*, 1ª ed. (Quito, Ecuador: Abya Yala, 2015), 191.

<sup>119</sup> Assmann, *La idolatría del mercado*, 116.



Dada la gran cantidad de mortandad generada por la tributación, el trabajo forzado y la esclavización, como productos del sistema colonial, o sistema moderno, es hasta ingenuo pasar por alto el análisis centrado en la teoría sacrificial del trabajo. «El mundo moderno es el “mundo de las mercancías”, mundo que —perversamente— abre y prohíbe al mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza».<sup>120</sup>

El mundo indígena entregó miles de almas para la construcción del sistema moderno, aportó con trabajo vivo no retribuido, en condiciones extremas e inhumanas. El sistema moderno negó y niega la reproducción de la vida, el Sumak Kawsay; y, sin embargo, se alimenta de aquel.

El sistema moderno se constituye como «un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo de la vida, y que se afirman como innovaciones substanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación, surgida en el propio seno de ese mundo».<sup>121</sup>

A partir de aquí se vincula el sistema moderno capitalista con su adjetivo o rasgo definitorio: la blanquitud. La blanquitud —como más adelante se detalla— es sinónimo de riqueza, posesión o acumulación.

El sistema moderno es una acumulación de riqueza, coágulo de vidas de: personas, animales, plantas, etc. El sistema moderno engulle la vida para mantener su constitución. El trabajo humano es parte de esta ofrenda vital para el sistema moderno y para mantenerlo teñido de «color» blanco.

Sin embargo, hay que considerar que el mundo indígena está compuesto por relaciones espiritualizadas de «trabajo», es lo que Estermann quiso explicar, aunque sin las categorías correctas. Esta espiritualización del trabajo toma forma en la medida en que se constituye como una relación sujeto-sujeto, y, esta interconexión es primordial para la reconstrucción de una ética del cuidado de la vida Sumak Kawsay.

## 8. Ética del cuidado de la vida o Sumak Kawsay

---

<sup>120</sup> Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1998), 59–60.

<sup>121</sup> Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamín* (Bogotá: Desde abajo, 2010), 51.

La ética del cuidado de la vida Sumak Kawsay se concreta mediante la presencia, concreción y reproducción de la vida del otro, por eso la ética es negada por la blanquitud. Como la blanquitud es el color del capitalismo, a su vez, constituye la negación del Sumak Kawsay. Bajo el Sumak Kawsay, la ética comprende el discernimiento de los criterios básicos *vida y muerte*. Es decir, se trata de una toma de posición a favor de la vida.

«Esta cuestión exige una explicación de la relación entre la muerte y la vida, del papel transformador de la muerte, de su función de solidarizar a los vivos y mediar su comunicación, de operar su reciprocidad. [...] La preocupación por la vida se vuelve neurótica si no es al mismo tiempo la preocupación por la muerte y no su negación».<sup>122</sup> El discernimiento de los criterios vida/muerte, no puede generar simplemente paralización, angustia y depresión; sino que debe mover y reconducir a la acción.

El pensamiento blanco reafirma solamente el yo, por eso niega la presencia de la otredad, destruye inclusive su posibilidad. En Estados Unidos, la cooperación entre la negritud con la blanquitud era castigada: «Un fugitivo negro habló de una esclava que recibió cincuenta latigazos por dar comida a un pobre vecino blanco enfermo».<sup>123</sup> Entonces: «La vida es otra para otros».<sup>124</sup>

Los problemas sociales son siempre problemas culturales, porque tienen que ver con los mundos que construimos en la convivencia. Por esto, la solución de cualquier problema social siempre pertenece al dominio de la ética; es decir, al dominio de seriedad en la acción frente a cada circunstancia que parte de aceptar la legitimidad de todo ser humano, de todo otro, en sus semejanzas y diferencias.<sup>125</sup>

El sentimiento de compasión o indiferencia por/con los otros está ligado a un proceso de formación cultural. La aceptación de los otros se transmite como una «herencia» cultural conforme con los valores del entorno familiar, escolar y/o social. Se puede aprehender la epistemología de la aceptación del otro.

---

<sup>122</sup> «Cette question appelle une explicitation du rapport de la mort à la vie, du rôle transformateur de la mort, de sa fonction de solidarisation des vivants et de médiation de leur communication, d'opérateur de leur réciprocité. [...] Le souci de la vie devient névrotique s'il n'est pas en même temps souci de la mort et non sa dénégation». Fabien Eboussi-Boulaga, Achille Mbembe, y Célestin Monga, «Penser Africain: Raison, Identité et Liberté», *Editions Esprit*, n° 330 (12) (2006): 114, <https://doi.org/190.216.103.251>.

<sup>123</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 165.

<sup>124</sup> Gioconda Belli, *Mi íntima multitud*, 2ª ed., Colección Visor de Poesía, DXI (Madrid, España: Visor Libros, 2004), 66.

<sup>125</sup> Humberto Maturana, *Transformación en la convivencia*, Ensayo (Chile: Dolmen, Chile), 36.

Cuando vives en un grupo que expresa su asco por los vagabundos en cada oportunidad a través de sus rostros y palabras, será difícil que no sientas asco cuando te encuentres con un vagabundo.

Por el contrario, sentirás compasión por los vagabundos si vives en un grupo que siente compasión. No es lo real lo que provoca náuseas, es el contagio de las representaciones de lo real.<sup>126</sup>

La presencia del otro abre paso a una ética del cara-cara, imposibilita la persistencia del narcisismo, el egoísmo o la autoreferencia. Como señala Vallejo,<sup>127</sup> se trata de una ética del «eterno amor», del «encuentro absoluto», o, del amor entre los vivos.<sup>128</sup> Un amor entre runa-Pachamama, es decir, entre persona-naturaleza. Pero también una ética persona-persona, porque:

Cuando enfrentamos a un semejante, no como objeto, sino como persona, nos colocamos en una actitud distinta, que se caracteriza por la actividad convivencial con él a través de «tres momentos cardinales»: el momento coejecutivo, en el cual, «viendo y oyendo el dolor de mi amigo —viendo en mí la intención de sus expresiones— yo “ejecuto” o “hago” en mí los momentos espirituales de su dolor». Al hacerlo, padezco también en mí su pena, com-padezco —momento compasivo— y, además, soy consciente de lo que está pasando —momento cognoscitivo.<sup>129</sup>

Para Seguín-Escobedo, la relación sujeto-sujeto —resumida en calidad de amor amor— se desarrolla exclusivamente entre personas, porque para él, la naturaleza no es Pachamama. Sin embargo, en el mundo indígena esta relación amorosa se amplía entre: persona-animales, persona-plantas, persona-montañas.

Aunque, no se debe recalar con ingenuidad en el mundo indígena como exclusivamente espiritualizado, fuera del anterior marco sagrado, también persisten relaciones sociales destructivas y de explotación.

Por los antecedentes coloniales de Latinoamérica, subsiste la alienación respecto al Sumak Kawsay, en otras palabras, el Sumak Kawsay no es todavía una filosofía

---

<sup>126</sup> «Quand vous vivez dans un groupe qui exprime à chaque occasion, par ses mimiques et ses mots, son dégoût des clochards, il vous sera difficile de ne pas éprouver du dégoût quand vous croiserez un clochard.

À l'inverse, vous éprouverez de la compassion pour les clochards si vous vivez dans un groupe qui éprouve de la compassion. Ce n'est pas le réel qui provoque votre nausée, c'est la contagion des représentations du réel». Boris Cyrulnik, *Des âmes et des saisons*, Epub, Psycho-écologie (Paris: Odile Jacob, 2021), 62.

<sup>127</sup> Vallejo, *Trilce*, 182.

<sup>128</sup> Según la sentencia: «Amémonos los vivos a los vivos». Vallejo, 188.

<sup>129</sup> Carlos-Alberto Seguín-Escobedo, *Amor y psicoterapia: el eros psicoterapéutico*, 1ª ed. (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1963), 55.

aceptada en sentido lato. Es decir, por lo menos la academia, no ha podido asumir el Sumak Kawsay en calidad de filosofía. Se asume la alienación en el sentido de «entregar la conciencia a hechos no referidos a la propia realidad inmediata».<sup>130</sup> Para la gran mayoría de latinoamericanos, lo que viene de Europa o Norteamérica es filosofía, pero lo que nace la Latinoamérica es: cosmovisión, pensamiento, ideas, etc., jamás algo más allá de eso.

Para llegar a la situación de la autonegación de la subjetividad en sentido filosófico, y asimismo la negación del Sumak Kawsay, tanto los indígenas, como los latinoamericanos hemos sido educados con una carencia de autoestima o complejo de inferioridad. Este trastorno tomó constitución de la siguiente forma, inicialmente el colonizador tuvo que

preparar el caldo mental necesario para la desconfianza en nuestras propias fuerzas. El gaucho tenía que convertirse en torpe e inútil a secas, el mulato en carnavalero y el indio en estúpido, sucio e inaccesible a toda función creadora, inaccesibilidad, suciedad, estupidez, sandunguería, inutilidad y torpeza que debían ser las únicas características del hombre americano a objeto, lógico para el imperio, de que reconozcamos la urgencia de sustituir los modos propios por los ajenos, más sabios y virtuosos.<sup>131</sup>

En este sentido, Estermann no tiene complejo de inferioridad, como es eurocéntrico tiene complejo superioridad, que tomó posesión —en cierta medida— del Sumak Kawsay para aderezarlo según los parámetros teológicos judeocristianos. Lo que plantea en sus escritos de «filosofía andina» es comúnmente vivido y dialogado de manera práctica y oral en los contextos indígenas. En el trabajo de Estermann se hace evidente lo que la epistemología crítica categoriza como extractivismo académico.

Su propuesta supuestamente «descolonial» perpetúa la alienación y el análisis ahistórico, es decir, pasa por alto la dominación que ejerció y ejerce el núcleo judeocristiano sobre el mundo indígena. Intenta fusionar el mundo indígena con el núcleo judeocristiano.

Según Estermann «la religión cristiana se ha andinizado» y también «lo andino se ha cristianizado»,<sup>132</sup> esto para él —aunque no lo admita— es simplemente mestizaje o

---

<sup>130</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, I:108.

<sup>131</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: notas de prensa 1954-1984*, III. Volúmen 1:195.

<sup>132</sup> Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte: chacanas interculturales entre Andes y Occidente* (Quito, Ecuador: Abya Yala, 2008), 171.

sincretismo. La crítica del sincretismo de Estermann no necesariamente significa que aquí se está apelando a un purismo religioso. El mestizaje o abigarramiento es una realidad innegable.

Echeverría ya identificó la necesidad de «una reconstrucción crítica del concepto de mestizaje: ir más allá de los conceptos puramente biólogos, puramente etnicistas de mestizaje y plantearlo justamente como una interpenetración de formas culturales».<sup>133</sup>

De modo biólogo el mestizaje —teorizado generalmente por indigenistas— es una simple mezcla, sin más. Véase la interpretación de Estermann: «El “mestizaje” es, antes de cualquier interpretación cultural o religiosa, simplemente un hecho biológico que tiene que ver —en matices desde negro, pasando por marrón oscuro y marrón claro hasta un blanco casi puro [se habla en forma de broma de “café con leche” y “expreso” ]— con la gran mayoría de la población latinoamericana».<sup>134</sup>

Los indigenistas biologizan y así simplifican el mestizaje. Por supuesto que, negar el mestizaje en sentido biólogo constituye racismo. Por esta razón, en la obra de Echeverría se avizora una reconstrucción crítica mestizaje, en su dimensión colonial violenta y sus respectivas consecuencias.

## 9. Teología de la liberación como aporte crítico

Con Echeverría se puede observar algunos errores del indigenismo teológico. Según Estermann, la «teología andina» es consecuencia de un mestizaje metafísico, en que la teología judeocristiana subsume al mundo indígena y también de modo inverso. En otras palabras, lo que aquí se critica es que la «teología andina» es una forma retrocolonial de percepción del mundo indígena. Véase el siguiente pasaje:

La muerte de Jesucristo en la cruz revela el significado trascendental de este acontecimiento, porque la cruz es mucho más que un madero de tortura es el símbolo máximo de la reconciliación, de la restitución de un orden corrompido, de la mediación definitiva. La cruz es el puente cósmico (*chakana*), y por lo tanto, Jesucristo es la *chakana* por excelencia, intermediario ejemplar, mediación insuperable.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Bolívar Echeverría y Horst Kurnirzky, *Conversaciones sobre lo barrocho* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993), 23.

<sup>134</sup> Josef Estermann, *Cruz y coca: hacia la descolonización de religión y teología*, 1ª ed. (Quito: Abya Yala, 2014), 36.

<sup>135</sup> Josef Estermann, *Teología de la liberación, teología andina: una antología*, Epub (Barcelona, España: Aachen, 2021), 64.

Desde la Teología de la liberación se ha hecho énfasis en que dios se hizo «hombre», y, dialécticamente, la persona se convierte en dios y habita entre nosotros. Entonces, la cruz judeocristiana es el símbolo del ser humano, la persona —el pobre, la viuda, el huérfano— es dios o el sujeto para el mundo judeocristiano.

El «pobre» es realidad e igualmente «categoría»: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto exterior a la estructura de dominación misma. En este sentido el «pobre» (en sentido bíblico) no se identifica con el «oprimido como alienado» en el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socio-económicamente hablando.<sup>136</sup>

El núcleo judeocristiano es, entonces: el ser humano, el prójimo, el pobre, y, su símbolo es Cristo. A través de las llagas de Cristo se concreta el sujeto. Según Vallejo: «Se quisiera tocar todas las puertas,/ y preguntar por no sé quién; y luego/ ver a los pobres, y, llorando quedos,/ dar pedacitos de pan fresco a todos./ ¡Y saquear a los ricos sus viñedos/ con las dos manos santas/ que a un golpe de luz/ volaron desclavadas de la Cruz!<sup>137</sup> En Cristo se perpetúa el amor al prójimo, o, el amor hacia el sujeto.

La Filosofía indígena, empero, se encuentra situada fuera o más allá de la persona como único sujeto, en otras palabras, es exterior a ese marco categorial judeocristiano. Si el mundo indígena, por lo menos el espiritual, se encuentra en la exterioridad de la espiritualidad judeocristiana invertida, la de la acumulación, es cierto que «en un mundo insano, los únicos sanos son los que escapan de él y, en su fantasía, tratan de superar las bárbaras realidades a las que han sido sometidos».<sup>138</sup>

La Filosofía indígena trasciende el núcleo judeocristiano, y, a su vez, está presente *con*, y, *en* el sujeto marginal. En este sentido hay que admitir que, ciertamente, Bolívar Echeverría —a través de Walter Benjamin— tuvo un acercamiento bastante profundo a la Filosofía indígena. Aunque no propuso categoría alguna para la Filosofía indígena, fuera de lo *barroco*.

Echeverría también se sirvió de la teología para lo que aquí se considera como un acercamiento a la Filosofía indígena, y, por esta razón es también un teólogo de la

---

<sup>136</sup> Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación (1492-1973)*, 5:34.

<sup>137</sup> Vallejo, *César Vallejo: selected poems*, 20.

<sup>138</sup> Carlos-Alberto Seguí-Escobedo y Max Silva-Tuesta, *Conversaciones con Seguí* (Lima: Mosca azul editores, 1979), 175.

liberación. Obsérvese, por ejemplo, el siguiente pasaje, en que aclara que la teología no es:

un tratado sobre Dios, sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de reconocer a lo otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí «gratis», a disposición del hombre, el sujeto por excelencia, que parte del «misticismo materialista» propio de un trabajo humano «que no explota a la Naturaleza sino que es capaz de despertar en ella las creaciones que dormitan en su seno» —como el trabajo del escultor, que sólo «saca» del bloque de piedra la figura que ya estaba escondida en él.<sup>139</sup>

Como se observa en la cita antedicha, a su autor solo le falta señalar que la tierra como mundo es Pachamama. Sin embargo, esta precisión, como se sabe por las crónicas coloniales la hizo el mundo indígena.

Ahora, encontramos hasta aquí una realidad, la Teología de la liberación es compañera de la Filosofía indígena. Empero, la teología ortodoxa, en cuanto aproximación religiosa hacia un dios que se encuentra en el más allá, después de la muerte, es más bien una limitación para la Filosofía indígena.

La teología ortodoxa es así clasista. Según-Escobedo destaca que, en el Perú, en la década de 1960 la observancia de la religión católica ortodoxa, por lo menos en términos moralistas: la asistencia puntual a la misa, el bautizo o el matrimonio según las reglas canónicas, tenía mayor acentuación entre la clase media y alta. En el 2022, es un secreto a voces, por ejemplo, que el banquero Guillermo Lasso presidente del Ecuador, pertenece también al Opus Dei, que a su vez es una secta católica ortodoxa de élite económica.

Mientras que en los estratos populares —incluido el indígena— se encuentra presente una devoción barroca, la virgen o el cristo de las montañas, los rituales, las procesiones con reliquias y amuletos,<sup>140</sup> en otras palabras, se trata de la Teología de la liberación. Esta tipología religiosa es algo que se mantiene hasta la actualidad.

---

<sup>139</sup> Bolívar Echeverría, ed., *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia, de Walter Benjamin*, 1ª ed. (México: Era, 2005), 30.

<sup>140</sup> «Religious observance is more pronounced among the upper class than among the middle class. The lower classes still have great faith in magic. They are devoted to their saints, their processions, their

Las anteriores precisiones se realizan porque, a menudo, el suceso latinoamericano desborda la capacidad de análisis. Por ejemplo, en las protestas que acaecieron entre el 13 y el 30 de junio el año en curso, el Presidente ecuatoriano jamás aceptó el diálogo con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), sino cuando estuvo cobijado por el manto de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Asimismo, sucedió algo que podría leerse como paradójico, en las protestas ecuatorianas antedichas, durante un mitín en la Universidad Central del Ecuador, el presidente de la Conaie, Leonidas Iza inició su discurso con un padrenuestro.

Lo que hay que distinguir en el análisis teológico es que, Lasso, el presidente ecuatoriano, pertenece a la iglesia ortodoxa que duerme tranquila con un padrenuestro y la gente que muere de hambre en las calles. Mientras que Leonidas Iza pertenece a la Teología de la liberación, que apela a Cristo para conducir una protesta social.

La presencia de la iglesia, entonces, es todavía un factor determinante para la conducción del Estado. El Estado laico es, entonces, una broma de mal gusto para Latinoamérica: la lucha teológica está presente.

Para verificar la presencia de esta religiosidad del sujeto empobrecido, basta visitar una fiesta indígena, por ejemplo, un carnaval, en que se hacen presentes las procesiones, los amuletos y los ritos festivos y salvíficos, en que la naturaleza Pachamama toma o recobra la vida que siempre posee.

No está por demás admitir que Cristo encabezó varios procesos de liberación indígena, un tema poco estudiado en historia. Véase como ejemplo a Túpak Amaru II, que afirmaba contar con el favor del dios cristiano para comandar la liberación indígena.<sup>141</sup>

En este contexto, Cristo es comandante de la liberación y descolonización. Sin embargo, esa liberación se refiere solamente al ser humano. La Pachamama no hace parte de esa liberación.

En el mundo indígena, la Pachamama y dentro de ella el río *hatun yaku*, la laguna *kucha* o la montaña *apu* se constituyen como «dioses», son también sujetos de la

---

relics and amulets: they observe the ritual, but can hardly be said to practice true religion». Carlos-Alberto Segúin-Escobedo, "The Theory and Practice of Psychiatry in Perú", trad. Lewis Bertrand, *American Journal of Psychotherapy* 8 (abril de 1964): 196, <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1964.18.2.188>.

<sup>141</sup> Richard, *Las raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la Historia de la Teología*, 77.



liberación. Como corolario, no existe tal equivalencia entre Cristo y la *tawapaka* —o «chakana», como la llama Estermann—.

La comparación entre Tawapaka y Cristo es de tamaño error epistemológico, se está parangonando tizas como tusas dirían las abuelas kichwa saraguras. Vale entonces, para iniciar la discusión teológica, señalar el cuádruple condicionamiento del que adolece la Teología de la liberación:

El primero, el condicionamiento de la religiosidad de la Cristiandad latina-germánica y mediterránea que pasaba por ser «cristiana *sin más*» por el solo hecho de ser *latina*; condicionamiento litúrgico (que identificó la liturgia de la religión cristiana con la latina e impide a otras culturas tener liturgias propias tal como la tuvo la cultura mediterránea); condicionamiento cultural, ya que la teología es cultivada por una élite intelectual, es más, por profesores académicos de universidades, bien pagados y con grandes seguridades [...]; condicionamiento político, porque es una teología acomodada y comprometida con el poder metropolitano del mundo; condicionamiento económico, porque se ejerce en su mayoría desde clases oligárquicas, de la burguesía y del mundo neocapitalista y aunque a veces sean pobres monjes lo son de «ricas» órdenes; condicionamiento *erótico*, porque son célibes los que piensan teológicamente y no han podido expresar una auténtica teología de la sexualidad, de la pareja, de la familia. Por todo ello la teología moderna europea (desde el siglo XVI al XX) está inadvertidamente comprometida con una praxis de dominación mundial, política, pedagógica y erótica.

Huelga aquí señalar, que la religión cristiana ayudó, y en mucho al sujeto indígena: especialmente a soportar la carga de la dominación, la colonización y la esclavitud. El cristianismo amortigua el dolor de la corporalidad indígena martirizada. Sin embargo, y sí, lo que se indaga es el nivel religioso indígena, Cristo no hace parte de él, al menos epistemológicamente hablando no hay mestizaje posible. El objetivo descolonial obliga a realizar un análisis del camino a seguir.

#### 10. Religión: situación colonial, transcolonial y descolonial

La categoría *transcolonial*, refiere a lo *trans* vinculado con lo *colonial*, y, refiere a la transición desde la situación colonial, *al otro lado de*, o, *a través de* la colonia. En otras palabras, el sujeto o pueblo colonizado, esclavizado o dominado tiene una legítima aspiración a la liberación.

En lo referente a la descolonización religiosa, por supuesto que se encuentran fenómenos abigarrados o barrocos, y, aquello puede conducir a caer en ciertos errores.

Antes de embarcarnos en la descolonización, debemos realizar algunas precisiones teológicas alusivas a lo judeocristiano en relación con el Sumak Kawsay.

Según Estermann la religión cristiana se «andiniza» o indigeniza, y, al decir andiniza se deja fuera el análisis de la colonización: violaciones sexuales, despojo territorial, esclavitud, etc. Similar significado tiene el fenómeno inverso, que lo andino se cristianiza.

Esta afirmación de Estermann puede conducir a afirmar que la espiritualidad del mundo indígena, específicamente el Sumak Kawsay, de alguna manera se ha mezclado con lo judeocristiano, y, por lo tanto, se vuelve difícil proponer una vuelta atrás, es decir, la descolonización. Sin embargo, no existe tal mestizaje religioso, sino que, más bien, el Sumak Kawsay está enfrentado con la religión católica en una lucha constante *tinkuy*.

En este contexto se puede discutir también la afirmación similar, y, simplista de Juan Soriano: «Creo que los indígenas perdieron para siempre su cultura».<sup>142</sup> El mundo indígena en cuanto cultura mantiene un barroco y una lucha espiritual encarnizada con la iglesia católica. Con esta precisión no se está persiguiendo «vencer en la lucha», lo que constituiría un purismo cultural o filosófico, sería la búsqueda de otro tipo de «blanquitud», una religión indígena pura.

Más bien se debe precisar que no existe la posibilidad de «pensar por uno mismo»<sup>143</sup> de manera aislada, sin una alteridad se corre el riesgo de caer en los delirios de pureza de la blanquitud. Y, si vamos más lejos, el autoaislamiento genera atrofia neuronal. «La pureza de la raza lleva a la degeneración psíquica y el aislamiento cultural apaga la vida psicosocial».<sup>144</sup>

En otras palabras, hay que admitir que Latinoamérica es el resultado de una determinación contextual, y, en última instancia, de la interacción sociocultural. Latinoamérica es abigarrada. Sin embargo, es posible postular la liberación de las violencias que padece el ser humano y la Pachamama.

---

<sup>142</sup> Elena Poniatowska, *Juan Soriano, niño de mil años*, 1ª ed. (Barcelona, España: Plaza Janés, 1998), 246.

<sup>143</sup> «La notion de “ penser par soi-même ” qui donne accès à un degré de liberté est certainement illusoire quand les neurosciences et la clinique démontrent qu'un enfant seul, sans altérité, ne peut pas penser. Une influence dominante est nécessaire». Cyrulnik, *Le laboureur les mangeurs de vent: Liberté intérieure et confortable servitude*, 57.

<sup>144</sup> Cyrulnik, *Escribí soles de noche: literatura y resiliencia*, 148.

Tanto el ser humano como la Pachamama sufren violencias similares. Al hablar de violencias contra la Pachamama, la discusión se sitúa en un contexto en que se enfrenta lo Trascendental del mundo indígena, con el núcleo judeocristiano de la teología.

Hay que recordar aquí que la Teología de la liberación es el máximo desarrollo teológico judeocristiano, y, puede nutrir al mundo indígena en cuanto su piedra de toque es el respeto y el amor al prójimo, la persona o el runa.

Cuando se discute con la Teología de la liberación, se debe dar la razón a Estermann en el sentido de «que entre los teólogos mencionados no se halla ningún indígena o afroamericano, y tampoco mujeres teólogas. Los grandes nombres de la Teología de la Liberación pertenecen a órdenes religiosas o son pastores evangélicos, surgen de la clase media y se consideran “mestizos” o “blancos”». <sup>145</sup> La Teología de la liberación carga entonces con un contexto de enunciación blanco.

Aunque, no podía suceder de otra forma, el contexto de extrema violencia generado por la blanquitud anuló el pensamiento no-blanco, pero esta violencia extrema debía generar alguna respuesta, y ésta fue la Teología de la liberación, de autoría blanca.

Con el nacimiento de la blanquitud —a partir del siglo XV— la mayoría de las relaciones sujeto-sujeto fueron reconfiguradas. En Latinoamérica, especialmente el trabajo adoptó formas extremadamente violentas como la esclavitud. Pero esto es solamente el primer campo de la dominación, tal vez por ser el campo que mayor atención ha generado. Es decir, lo que comúnmente se entiende como colonización —por lo menos hasta Frantz Fanon— es la dominación física. Sin embargo, la dominación psíquica del sujeto colonizado ha quedado mistificada. Lacan entiende la mistificación como «una búsqueda, construcción, ascesis, asunción, todo lo que se quiera, una inmersión en el goce de Dios». <sup>146</sup> La mistificación, en este caso, es una elevación metafísica de la situación colonial; el fenómeno colonial se constituye como un fenómeno determinado por fuerzas sobrenaturales, es decir, una situación que solo debe ser aceptada, mas no cuestionada, reconfigurada o superada.

En el fenómeno de la dominación psíquica hay todo un campo para explorar la dominación del colonizado, y, más aún el papel evolutivo resiliente que este fenómeno

---

<sup>145</sup> Estermann, *Teología de la liberación, teología andina: una antología*, 178.

<sup>146</sup> Jacques Lacan, *Los nombres del padre*, trad. Nora-A. González, 1ª ed. (Buenos Aires: Paidós, 2005), 90.

ha generado en la corporalidad de los indígenas.<sup>147</sup> Linda Brent señala el sentido omnipresente que adquiere el amo en la mente de la esclava: «Mi amo me esperaba en todas las esquinas, me recordaba que le pertenecía, jurando por el cielo y la tierra que me obligaría a someterme a él. Si salía a tomar un poco de aire fresco después de un día de duro trabajo, me perseguían sus pasos. Incluso si me arrodillaba en la tumba de mi madre, se cernía sobre mí su siniestra sombra».<sup>148</sup>

En este contexto, el discurso de Estermann adolece de criticidad, y, esto se puede atribuir en alguna medida a su contexto de enunciación, jamás *vivió* lo indígena en su propia corporalidad; por esta razón, ingenuamente espiritualiza la dominación psíquica en el contexto del trabajo indígena, para él, el trabajo indígena *per se* parece constituirse como Sumak Kawsay.

Entonces, en lo que atiene al contexto de enunciación, el mundo indígena tiene mucho que aportar a la hora de mostrar la situación psíquica de dominación. Sobre todo, si se parte de la premisa de que los discursos se enuncian en casi todos los casos erradamente con una pretensión de carácter universal. El pivote del mundo indígena permite contextualizar el discurso, desde el sujeto dominado. En el presente caso hay que resaltar que el mundo indígena en cuanto sujeto contextualizado está de-limitado:

Lo que en la vida cotidiana diferencia a un observador de otro observador como científico es la orientación emotiva del científico para explicar su reiterada consistencia al usar solamente el criterio de validación de las explicaciones científicas para el sistema de explicaciones que él como científico genera en su particular dominio de preocupaciones explicativas, y su compromiso para evitar confundir dominios de fenómenos en su generación de explicaciones científicas.<sup>149</sup>

Es decir, todo ser humano trae un «mundo» dentro de sí, y, en el presente caso, se pretende enriquecer el trabajo con la experiencia vital de los sujetos indígenas. Valga la interpelación de Belli para el academicismo indigenista que generalmente deja

---

<sup>147</sup> Respecto al rol revolucionario que ha desempeñado el trauma, Deisseroth señala: «Currently it is impossible to be definitive about the role of evolution in mental illness». Karl Deisseroth, *Connections: A Story of Human Feeling*, Epub (New York, United States of America: Penguin Random House, 2021), 30.

<sup>148</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 104–5.

<sup>149</sup> Humberto Maturana, *La realidad: objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, 2ª ed., Nueva ciencia 13 (España: Anthropos, 2009), 27.

paralogizados a los indígenas: «Que nunca te dé por sentirte/ intelectual privilegiado cabeza de libro serrucho de conversaciones/ mustio pensador adolorido».<sup>150</sup>

A esto hay que añadir que el sujeto no puede razonar desde la ausencia de la interlocución, es decir, en el aislamiento o en el vacío, desde la neutralidad y para la universalidad.

Entonces, explicar tanto una *realidad* como una *irrealidad*,<sup>151</sup> consiste en escribir y describir, imaginar, soñar o proyectar una alternativa, un postulado u otra situación más justa o equitativa. Esto es también un acto político que en este caso debe ser ejercido desde Latinoamérica y desde el mundo indígena, «soñar es también parte de la cultura».<sup>152</sup>

Por esta razón, los interlocutores de la presente disquisición: blancos, blancuzcos, blancoides, o, también blancardos, como diría Chushig;<sup>153</sup> son interpelados a través de algunos campos en disputa, y muy especialmente a través del análisis lingüístico.

Si se admite que, generalmente, cuando se construye una reflexión teórica se menciona el método y la estructura de aquel, pero no se establece *desde donde, con quien*, y, sobre todo, *para quien* está dirigido el discurso.

Entonces, en el presente caso, los pasajes de la novela latinoamericana contextualmente situada, se justifican bajo la afirmación de Martín-Baró de que: «Es bien conocido [...] el rico aporte de nuestra novelística; para nuestro rubor, no resulta exagerado afirmar que se aprende bastante más sobre la Psicología de nuestros pueblos leyendo una novela de García Márquez o de Vargas Llosa que nuestros trabajos técnicos sobre el carácter o la personalidad».<sup>154</sup>

Por consiguiente, el abigarramiento de la blanquitud queda más que expuesto en la obra de mujeres latinoamericanas como Belli, Castellanos, Poniatowska, etc.; en este sentido, Bajtín señaló que: «La literatura refleja al hombre, su vida y su destino, su

---

<sup>150</sup> Gioconda Belli, *Érase una vez una mujer...*, 2ª ed., Séptimo día (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1998), 73.

<sup>151</sup> Para Zubiri, el ser humano es un animal de realidades e irrealidades. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal* (Madrid, España: Alianza Editorial, 2005).

<sup>152</sup> Paulo Freire, *Pedagogía de los sueños posibles: por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*, trad. Teresa Arijón, 2ª ed. (México: Siglo XXI Editores, 2016), 66–67.

<sup>153</sup> De particular nominación es lo blancardo o blancardino para el filósofo ecuatoriano. Francisco-Javier-Eugenio Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, ed. Jacinto Jijón-y-Caamaño, vol. II, III vols. (Quito: Imprenta Municipal, 1912).

<sup>154</sup> Martín-Baró, *Psicología de la liberación*, 285.

“mundo interior”». <sup>155</sup> Así, la semántica de la blanquitud se explicita, nos interpela e identifica a través del lenguaje de las novelas señaladas. Dado que «Si una obra es realmente profunda y actual, el crítico y el lector se reconocen a sí mismos, sus problemas, su propio devenir ideológico (sus “búsquedas”), reconocen las contradicciones y los conflictos de su horizonte ideológico siempre vivo y siempre enredado» <sup>156</sup> o abigarrado, como diría Echeverría. Ahora, hay que discurrir el razonamiento con el patriarca blancuzco <sup>157</sup> nerudiano, en el marco latinoamericano.

### 11. Hacia un psicoanálisis de la blanquitud

Castellanos propone un psicoanálisis del fenómeno de la situación colonial de género: «Como el elemento agresor fue el español, hemos acabado por identificarlo con el principio viril, con el padre. El indígena, al que después de la derrota de su resistencia no le quedó más actitud que la pasividad, aparece así como el progenitor femenino». <sup>158</sup>

El símbolo paterno adquiere relevancia con la presencia colonial de la iglesia y la religión católica. «A partir del siglo IV, la imagen de Dios representa al padre. Y cuando el catolicismo impregna la cultura, el padre representa a Dios en la familia». <sup>159</sup> En Latinoamérica la colonia llegó de la mano de la iglesia, y, por tanto, con un patriarca metafísico: el dios judeocristiano. La colonia parecía venir del más allá para cumplir su función evangélica.

En Latinoamérica, tanto el Estado, la iglesia católica y la familia adquieren caracteres institucionales de índole patriarcal, por eso Lacan señala que «hay algunas formas de institucionalización - “campos de concentración de Dios”», <sup>160</sup> en estos campos de concentración o sociedades verticalizadas, dios está muerto, es asesinado a diario.

Los contextos sociales verticalizados, obviamente, son contrarios a la horizontalidad, Michel afirma que no se puede fundar la igualdad tomando como base la

---

<sup>155</sup> Mijaíl Bajtín, *El método formal en los estudios literarios: introducción crítica a una poética sociológica*, 1ª ed. (Madrid, España: Editora Nacional, 2002), 56.

<sup>156</sup> Bajtín, 60.

<sup>157</sup> Pablo Neruda, *Confieso que he vivido*, 4ª ed., Biblioteca de Autor / Ave Fénix (Barcelona, España: Plaza & Janes, 1997), 215.

<sup>158</sup> Castellanos, *Juicios sumarios: ensayos*, 147.

<sup>159</sup> Cyrulnik, *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*, 128–29.

<sup>160</sup> Jacques Lacan, *Hablo a las paredes*, trad. Graciela Brodsky, 1ª ed. (Argentina: Paidós, 2012), 21.

desigualdad.<sup>161</sup> En consecuencia, el fin de la discusión con el patriarca blancuzco es teorizar y dar respuesta al racismo androcentrado. Según Neruda, persisten:

Las absurdas pretensiones «racistas» de algunas naciones sudamericanas, productos ellas mismas de múltiples cruzamientos y mestizajes, es una tara de tipo colonial [o, como se verá a continuación, un *complejo de inferioridad*]. Quieren montar un tinglado donde unos cuantos snobs, escrupulosamente blancos, o blancuzcos, se presenten en sociedad, gesticulando ante los arios puros o los turistas sofisticados.

La blanquitud latinoamericana es también patriarcal y trastornada, carga con el complejo de inferioridad. El filósofo ecuatoriano Echeverría es quien se dio a la tarea de auscultar a nivel filosófico el complejo de inferioridad, complejo que —como se observará más adelante— tiene raigambre exclusivamente colonial. Echeverría identificó a la blanquitud y resumió su idiosincrasia traumatizada con un aforismo algo risible, pero a su vez doloroso.

«¡A esconderse, que ahí viene la basura!»

—«Rápido, no sea que nos recoja y nos lleve a donde nos corresponde: al basurero, al barranco de los desperdicios.» La autoconciencia alegre, autosatirizadora, como conciencia de la inferioridad de clase, de etnia, de «nivel cultural», de adscripción moral, de nivel ontológico. «Somos lo último, lo no reciclable, lo plenamente prescindible.»<sup>162</sup>

En un primer sentido, la blanquitud es una superioridad aplastante y se expresa especialmente bajo caracteres peyoratizantes para hinchar el pecho frente a: lo menos, lo pequeño, lo poco y finalmente la negación del sujeto. Según la blanquitud, lo no-blanco es un desecho, es, como señala Echeverría, basura.

Si existe un tipo de basura humana, también se puede hablar de una no-basura, es decir de la higiene, limpieza, transparencia, en otras palabras, la blanquitud. Obsérvese por ejemplo en Juan Soriano, el complejo de inferioridad latinoamericano que niega su propia raíz, se autobasuriza, para blanquearse o reafirmarse en Europa. En el rol de artista, Juan Soriano afirma:

creí que había llegado y agotado todas mis posibilidades. Viajé a Europa y me di cuenta de que yo era un habitante de un país culturalmente subdesarrollado y había vivido de las migajas de la cultura europea. Comprendí que toda América, incluyendo los Estados Unidos, somos unos salvajes. ¡Nos quedan mal los zapatos, los trajes y las ideas! Decidí

---

<sup>161</sup> Ver el acápite *Igualdad sobre desigualdad*. Concha Michel, *Dos antagonismos fundamentales* (México: Editorial de Izquierda de la Cámara de Diputados, 1938), 39.

<sup>162</sup> Bolívar Echeverría, *Ziranda*, 1ª ed. (México: Era, 2019), 22.

estudiar a fondo la cultura occidental para poder crecer como artista y como hombre. Viajé a Grecia, pasé mañanas y tardes enteras en los museos. Comprendí que mientras no aceptara que somos mediterráneos no podría realmente llegar a expresarme como pintor.<sup>163</sup>

Si bien el complejo de inferioridad del caso relatado es enajenante y también empequeñece al sujeto latinoamericano, esto a su vez da paso a que el control de sí mismo —o la *autoposesión*— sea entregado al dominador, es decir, con esto se concreta y mantiene tanto la dominación como la colonización.

En el sujeto europeo y norteamericano el fenómeno de la blanquitud se desarrolla de una forma particular, a través del complejo de superioridad. Poniatowska, de ascendencia francesa identifica el desarraigamiento blancuzco de su propia familia en las siguientes palabras: «Mis abuelos, mis tatarabuelos, tenían una frase clave que creían poética: “*I don't belong*”. A lo mejor era su forma de distinguirse de la chusma, no ser como los demás. Una noche, antes de que viniera el sueño, después de identificarme palabra por palabra con la Jesusa y repasar una a una todas sus imágenes, pude decirme en voz baja: “Yo sí pertenezco”».<sup>164</sup>

La familia de Poniatowska, tiene cierto aire de engrandecimiento ilusorio, este sujeto está artificialmente engrandecido por *no pertenecer* a Latinoamérica. Por esa no-pertenencia están desarraigados del contexto latinoamericano, y, su vez, sí pertenecen o se identifican con Europa, allí se hace presente su complejo de superioridad, este complejo conduce a correr dos peligros: tienen impregnada la idea absurda de concebirse a sí mismos en calidad dioses o seres superiores, la noción de superioridad también trae consigo la potencia y capacidad destructiva. En efecto, la blanquitud «omnipotente» está tentada a la destrucción y el suicidio.<sup>165</sup>

En 1847, desde Estados Unidos se proclamaba las pretensiones coloniales de la blanquitud: «Debemos marchar de Texas, directos hacia el Océano Pacífico, y sólo tener sus terribles olas como frontera. Es el destino de la raza blanca, es el destino de la raza anglosajona».<sup>166</sup> Bush había señalado: «Dios me dijo que atacara a al-Qaeda. Y yo atacué.

---

<sup>163</sup> Poniatowska, *Juan Soriano, niño de mil años*, 245.

<sup>164</sup> Elena Poniatowska, *Las indómitas*, 1ª ed., Los tres mundos (México: Seix Barral, 2016), 18.

<sup>165</sup> «Psicólogos modernos falaram dos perigos que ameaçam o individuo vítima do complexo de inferioridade; que diremos, então, dos perigos que ameaçam toda a humanidade? Porque o homem, rei do universo, treme de medo e se sente tão deprimido que fica tentado a se destruir». Montessori, *A educação e a paz*, 48.

<sup>166</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 147.



Luego me indicó que atacara a Sadam, y lo hice. Y ahora estoy decidido a resolver el conflicto de Oriente Próximo».<sup>167</sup> Si dios mismo está conduciendo los actos de la blanquitud, hay una tarea divina encomendada, ¿para qué reflexionar sobre la eticidad de sus guerras, de la dominación y del colonialismo?

En los casos extremos de inconsciencia, la blanquitud interpreta su propia blancura como algo naturalizado «transparente»,<sup>168</sup> un accidente de la realidad, que no sería producto de las estructuras sociales injustas. Poniatowska plantea de manera autocrítica, que entre la blanquitud: «Nunca hablamos de la injusticia, jamás de diferencia de clases. Hay unos que nacieron para servir a otros y sansiacabó».<sup>169</sup> Tanto el complejo de superioridad, como el de inferioridad, se interrelacionan de manera dialéctica.

Por supuesto que el complejo de inferioridad es solamente una parte del conjunto de traumas que cargamos en Latinoamérica, estos traumas tienen múltiples formas de exteriorización; y, para psicoanalizarnos con radicalidad, se debería dirigir la observación a la raíz, pero, ¿dónde está esa raíz y cuál sería el instrumento adecuado?

Si Freud tiene razón, el psicoanálisis adolece de neutralidad, es más, en este proceso se torna indispensable la presencia del otro, o, de la diversidad de otros. En otras palabras, para sanar la herida colonial, deberán estar presentes ambos sujetos trastornados, bajo los complejos de superioridad e inferioridad.

Sucede que un psicoanálisis no es una indagación científica libre de tendencia, sino una intervención terapéutica; en sí no quiere probar nada, sino sólo cambiar algo. Siempre, en el psicoanálisis, el médico da al paciente las representaciones-expectativa con cuya ayuda pueda este discernir y asir lo inconciente. Unas veces lo hará con más abundancia y otras en medida más modesta; en efecto, unos casos requieren más auxilio, y otros lo precisan menos. Sin esa ayuda nadie sale del paso. Lo que uno puede liquidar por sí solo son perturbaciones leves, nunca una neurosis que se haya contrapuesto al yo como algo ajeno; para dominar esta se necesita del otro, y en la medida en que el otro pueda ayudar, en esa misma medida es curable la neurosis.<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Zinn, *Sobre la guerra: la paz como imperativo moral*, 209.

<sup>168</sup> En la contraposición *hombre blanco* y *la negritud* Boulaga identifica: «sa blancheur leur est devenue transparente, sans profondeur, un accident». Fabien Eboussi-Boulaga, “Le Bantou Problématique”, *Présence Africaine*, Nouvelle série, 1968, 37, <https://doi.org/190.216.103.251>.

<sup>169</sup> Poniatowska, *La “Flor de Lis”*, 104.

<sup>170</sup> Sigmund Freud, «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (*caso del pequeño Hans*) y «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (*caso del «hombre de las ratas»*) (1909), trad. José-Luis Etcheverry, 2ª ed., vol. 10, *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), 86.

En este sentido, según Dussel, tanto la historia como el psicoanálisis mantienen cierto sentido de sinonimia. La historia tiene carácter de psicoanálisis colectivo, es un buen nicho para indagar. Entonces, ¿qué es lo que sucedió en el colectivo latinoamericano, y, dentro de aquel, el mundo indígena? ¿Por qué pensamos y actuamos de tal o cual forma? Hace falta poner atención en la construcción de una historia del sujeto latinoamericano para que recoja su autoestima tantas veces lastimada, basureada, peyorizada, y, a su vez, una «psiquiatría transcultural»,<sup>171</sup> dinámica, adecuada a esta realidad latinoamericana. Entonces,

la historia es como un psicoanálisis colectivo. Los traumas, las inadaptaciones que tenemos actualmente, la crisis del catolicismo latinoamericano quizás debamos ir a buscarlos al siglo XVI, o quizás sean mucho más antiguos, procedentes del siglo IV, y, ni lo sabíamos, o mejor: lo habíamos olvidado. Es como el niño que no sabe que cuando tenía un año le dio una paliza su padre y le quedó de tal manera ese golpe en su inconsciente que sigue presente en su ausencia negativa.<sup>172</sup>

He aquí «la novedad que revela el psicoanálisis es que es un saber no sabido para sí mismo».<sup>173</sup> Indagar en el saber no sabido, tomar consciencia de lo que ha sido ocultado respecto a la historicidad del sujeto latinoamericano, puede abrir el camino para el proceso de la liberación, para la descolonización.

«El saber no sabido del que se trata en el psicoanálisis es un saber que efectivamente se articula, que está estructurado como un lenguaje».<sup>174</sup> De allí que el análisis lingüístico de la novela latinoamericana es un nicho para poner en evidencia la presencia de la blanquitud y sus diversas formas de expresión.

Empero, la psiquiatría —y, por supuesto la historia— no es la misma para un latinoamericano, que para un sujeto del África, o, para uno de Estados Unidos, hay particularidades culturales que influyen.<sup>175</sup> En este contexto, Seguí-Escobedo se refiere de manera crítica respecto al lugar de enunciación, generalmente universalizado, cuando se tratan los problemas, patologías, enfermedades o trastornos; el fenómeno del racismo

---

<sup>171</sup> Carlos-Alberto Seguí-Escobedo, Entrevista Histórica al Dr. Carlos Alberto Seguí - CETUC PUCP, entrevistado por Álvaro Rey-de-Castro y César Zamalloa, Grabación de vídeo, s. f., <https://bit.ly/3ozhoxj>.

<sup>172</sup> Enrique Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, El peso de los días 7 (Salamanca, España: Sígueme, 1978), 22.

<sup>173</sup> Lacan, *Hablo a las paredes*, 27.

<sup>174</sup> Lacan, 28.

<sup>175</sup> Seguí-Escobedo, Entrevista Histórica al Dr. Carlos Alberto Seguí - CETUC PUCP.

o la violencia blanca, tanto para quien lo sufre como para quien lo ejerce, puede categorizarse en este marco analítico trastornado. A Segúin-Escobedo le preguntan:

Usted dice: “Desgraciadamente, la mayoría de los profesionales... se interesan en aplicar teorías y técnicas europeas o norteamericanas”. ¿Por qué lo dice?

[El psiquiatra peruano responde:] Me obliga a repetir lo que he dicho tanto y en todos los tonos. ¿En qué Universidad peruana se enseña la realidad de nuestra patología, o, mejor dicho, la realidad de nuestro hombre enfermo? Se enseña acerca de “la enfermedad”, pero la enfermedad no es la misma, no puede serlo, en un banquero limeño que un minero oroyano o en un pastor puneño.<sup>176</sup>

El sujeto latinoamericano es un todo, psíquico, social, orgánico y sobre todo espacio-temporal. Obsérvese en las siguientes líneas que, según Segúin-Escobedo, el comienzo, o la raíz del estudio del sujeto, sería «el mundo físico y espiritual», en sus palabras:

Si yo tuviera que escribir una psiquiatría hoy, abandonaría todos los moldes usados y trataría de presentar al hombre como el resultado multifactorial de influencias biológicas, psicológicas, sociales, culturales, económicas, filosóficas, etc. Sería, pues, una psiquiatría que comenzara estudiando el mundo físico y espiritual (llamémoslo de alguna manera) en que ese hombre se ha formado, mundo que constantemente influye en su vida y en su muerte, en su salud y en su enfermedad.<sup>177</sup>

Existen casos que escapan a los hasta aquí presentados, en que los sujetos indígenas no identifican los traumas coloniales, no, porque menosprecian esta realidad, sino porque de algún modo son ajenos a ella, y, corporalmente no sufrieron las consecuencias dolorosas que tal situación trajo consigo.

En una ocasión Zoila Cartuche<sup>178</sup> kichwa saragura, conocedora de que mi trabajo de investigación está dedicado al mundo indígena, solicitó «préstame un libro, pero que no tenga que ver con la colonización», a lo que tuve la precaución insidiosa de entregarle un texto de poesía de Rosario Castellanos.

Cuando indagué un poco más, comprendí que durante su estancia en el colegio saragurens Instituto Tecnológico Superior Celina Vivar Espinosa, Zoila había introyectado la educación básica de una forma menos traumática que el resto de kichwa

---

<sup>176</sup> Segúin-Escobedo y Silva-Tuesta, *Conversaciones con Segúin*, 46.

<sup>177</sup> Segúin-Escobedo y Silva-Tuesta, 48.

<sup>178</sup> Zoila-Marisol Cartuche-Saca, *Nunca sufrimos racismo*, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2022.

saraguros, en sus palabras señaló: «nosotros, nunca sufrimos racismo, más bien nosotros éramos racistas con las mestizas». Se estaba develando un mecanismo inverso, de racismo indígena frente o sobre el sujeto mestizo, que tampoco deja de ser violento.

Por supuesto que este tipo de casos son bastante excepcionales y a su vez reafirman el postulado primario de las consecuencias traumáticas de la colonización, específicamente el fenómeno de la violencia ligada con la blanquitud. Obsérvese cómo se expresan los caracteres de este fenómeno en la memoria kichwa Saraguro.

Mantenemos cierto resentimiento con los blanco mestizos, y, por eso les llamamos laychos, despectivamente, es una forma de racismo de nuestra parte, porque recordamos todo lo que nos han hecho. Yo, recuerdo que llegaban a la *kusha* (nido) de las gallinas en nuestras casas para llevarse los huevos, llegaban los blancos y luego violaban a las mujeres frente a nosotros. Nosotros teníamos que decirles «patroncito». Yo lo digo con apellidos, los Regalado. Por el agua también peleábamos, nos perseguían a piedrazos, solo ellos tenían derecho al agua. Por este tipo de recuerdos, quizá nunca nos hemos encontrado indígenas y mestizos, para decirnos esto nos duele o esto recordamos, para sanar. Simplemente ellos son los blanco-mestizos y nosotros los indios o indígenas, pero venimos con esta raíz dolorosa y vamos sembrando el odio hacia los blancos. Mi mamá también me contaba que llegaban a nuestros hogares y violaban a las mujeres frente a toda la familia, permitíamos todo eso por el miedo, estábamos aterrados. Recuerdo que teníamos que decirles *niñitos* a estos hombres blancos, y, permanecer agachada la cabeza sin alzarles la mirada.<sup>179</sup>

Casos como este, por supuesto que generan resentimiento. Por esta razón, se postula una necesidad de reconciliación, en términos de reconocimiento mutuo, cara-cara, sujeto-sujeto; dada la presencia de la blanquitud y la violencia.

En otra experiencia, se amplió aún más la semántica de la categoría *laycho*, arriba expuesta; Zoila y Carmen identificaron a los *blancos finos* y también a un *laycho fino*, es decir, la diversidad de matices que adquiere la blanquitud y el sujeto blanco. El diálogo transcurrió de la siguiente forma:

Zoila indicó: «Mira, esos son laychos finos». Refiriéndose a una familia que ingresaba en una vivienda bastante opulenta.

Tratando de averiguar más, pregunté: «¿Entonces son blancos porque tienen una vivienda muy grande?».

Zoila respondió afirmativamente.

Carmen acotó: «Es que el blanco fino es rico, pero también tiene la piel blanca».

---

<sup>179</sup> A.M., A.J., y A.S., Origen de lo blanco laycho, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 25 de mayo de 2022.

Seguí preguntando: «¿Entonces, y si entiendo bien, el que tiene la piel blanca y no es rico, ya deja de ser blanco fino, sino que solamente es blanco?, por tanto, para ser blanco fino hay que tener la piel blanca y también riquezas».

Mis dos interlocutoras estuvieron de acuerdo en esto último.<sup>180</sup>

En este mismo sentido, vale acotar lo paradójico del proceso de generación del *niño fino*, especialmente para resaltar lo *fino*, que también aparece en el relato anterior. Según Poniatowska el *niño fino* desciende de madre indígena violada, y, de padre violador blanco. El violador blanco, en el momento en que viola y engendra un hijo o hija, con esto se otorga finura a la concepción. El nacimiento de esta niñez, en México, abre paso a una nueva forma de esclavitud de la mujer indígena violada. Según Poniatowska:

*Caballero* llaman las sirvientas a su patrón, en cambio ellos las llaman *so choca*, *so india*, *chola cochina*, y cuando se les antoja las violan caballerosamente. El «caballero» que le toca a Avelina es un botón de muestra, el de Fátima otro, el de Narcisa ni se diga, al de Petronila se le une la esposa y le grita: «¿De mi esposo cómo va a ser? Tú eres una mujer cochina, chola. ¿Por qué te vas a meter con mi esposo?». Además de que el hombre se aprovecha, cuando uno de los hijos de la patrona embaraza a la sirvienta, esta ya no la deja irse. O lo que es peor, le advierte: «Si tú vas a salirte, tu hijo se queda aquí»; así le sucede a Petronila, del barrio de Dolorespata, la patrona le espeta:

Ay, tú no eres igual que nosotros, así que tú tienes que irte, tienes que dejarnos al chiquito. Él no es cualquier gente, no es como ustedes, es un niño fino. Tienes que entregarlo.<sup>181</sup>

Lo consiguiente es que solo la blanquitud parece poseer humanidad, la blanquitud comparte porciones esa «humanidad» —cuando los ataques de generosidad lo permiten— por ósmosis, el no-blanco queda entonces deshumanizado.

Poniatowska relata que, en México, para el ingreso en las cárceles: «A las mujeres que tenían niños o a las muy pobres las desvestían con crueldad».<sup>182</sup> El sujeto empobrecido queda también despojado de humanidad o dignidad, se devela el fenómeno de la cosificación. En la cosificación, el sujeto adquiere humanidad en una relación directa e inversamente proporcional con su capacidad adquisitiva.

Sin embargo, el poseedor de la propiedad privada es propietario gracias a que otros quedan desposeídos, gracias al hambre del empobrecido. Dice César Vallejo «Ahora sí que te conozco/ que eres dueño de Tobal/ con el sudor de los pobres/ que les quitaste su

---

<sup>180</sup> Carmen-Alexandra Cartuche-Saca y Zoila-Marisol Cartuche-Saca, Laycho fino, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 15 de mayo de 2022.

<sup>181</sup> Poniatowska, *Las indómitas*, 137.

<sup>182</sup> Elena Poniatowska, *Cartas de Álvaro Mutis a Elena Poniatowska*, 1ª ed. (México: Alfaguara, 1998), 23.

pan». <sup>183</sup> A su vez, el propietario le contesta: «Soy rico, luego existo. Soy rico, luego soy alguien». <sup>184</sup>

El fenómeno que aquí sale a la luz vincula el enriquecimiento económico con la sujetidad, a su vez, esto permite entender que quien carece de propiedad privada es un paria, en palabras de Jesusa Palancares: «No me siento mexicana ni reconozco a los mexicanos. Aquí no existe más que pura conveniencia y puro interés. Si yo tuviera dinero y bienes, sería mexicana, pero como soy peor que la basura pues no soy nada. Soy basura a la que el perro le echa una miada y sigue adelante. Viene el aire y se la lleva y se acabó todo». <sup>185</sup> Bástenos recordar como la riqueza abre paso al otorgamiento de visas europeas o norteamericanas. El sujeto es también cosmopolita en la medida en que posee propiedades.

Hasta aquí se ha resaltado, a breves rasgos, algunas ideas de los sujetos que tienen la capacidad de cosificar a los otros, específicamente de los blancos o de la blanquitud, de los caracteres que les otorgan la calidad o cualidad de tales.

## 12. Blanquitud, racismo y sujetidad

Ahora, se muestra el tejido entramado que se devela como un abigarramiento social, que subsiste cuando se reproduce el fenómeno de la blanquitud: cuando se relaciona el sujeto y el no-sujeto, el blanco y el no-blanco, el propietario y el no-propietario, el indígena y el no-indígena, etc.

La toma de consciencia de la presencia de la blanquitud conduce inevitablemente a la reflexión. Carmen Cartuche, kichwa saragura, que vivió casi toda su juventud en Europa me refutaba comúnmente —aunque con pocos argumentos— la vigencia del racismo en el Ecuador, hasta que un día escuchó en el mercado Santa Clara, de Quito Ecuador, que un sujeto de mentalidad blancuzca le pedía permiso a una mujer kichwa Puruwá para transitar por la acera con en los siguientes términos: «dame permiso María, ustedes todas las marías son iguales»; a lo que, Carmen Cartuche <sup>186</sup> preguntó perpleja

---

<sup>183</sup> César Vallejo, *El tungsteno* (Lima, Perú: Edición de cultura universitaria, 1970), 75.

<sup>184</sup> Poniawska, *Luz y luna, las lunitas*, 170.

<sup>185</sup> Poniawska, *Las indómitas*, 23.

<sup>186</sup> Carmen-Alexandra Cartuche-Saca, Todas las mujeres indígenas son marías, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2020.

«¿por qué le dice María?, si parece que ni le conoce». Entonces aclaré que es una forma de racismo, que esta persona «blanca» sabe que durante mucho tiempo hemos asumido nombres cristianos: María, José, Santiago, etc. Y, por eso, para él, todos los indígenas somos de igual nominación.

Esto conduce a una reflexión de similar significado, en mi etapa de educación secundaria —aproximadamente por el año 2000— una gran parte de jóvenes kichwa saraguros nos dirigíamos a la ciudad de Cuenca para trabajar en la construcción de casas o edificios, para con esos medios económicos continuar con los estudios de educación formal, durante ese lapso escuché que quienes teníamos el cabello o la trenza larga éramos categorizados por los blancos como «primos», obviamente ninguna persona «blanca» era familiar nuestra, era otra forma de racismo.

Según el relato del kichwa Saraguro F. M. «Antes me decían primo ayúdame con esto, yo respondía molesto ¿cuál primo, yo no soy tu familia? Me decían “vos pues”, yo no soy tu primo les insistía. Los blancos decían entonces ¿pero al otro indígena le tratamos así? Yo respondía “pero a mí, no”». <sup>187</sup>

De los anterior se extrae que la blanquitud ha construido un tipo de parentesco —si tal categoría cabe— racista jerarquizado, los indígenas son primos, el último grado de parentesco consanguíneo, si dijeran «hermano», se estaría hablando de un parentesco de primer grado de consanguinidad, de un tú a tú, cara-cara, de una relación sujeto-sujeto. Pero la blanquitud jamás puede verse frente al otro como su igual, es decir, en hermandad.

En Latinoamérica, los indígenas se constituyen como sujetos antónimos de la blanquitud y —aunque no exclusivamente— constituyen el colectivo que recurrentemente sufre las consecuencias traumáticas del complejo de inferioridad. Obsérvense a continuación los siguientes ejemplos de complejo de inferioridad que nacieron con la colonia.

La mexicana Guadalupe Amor usaba frecuentemente como insulto la categoría «indio», <sup>188</sup> por supuesto, como antónimo de la blanquitud. En una ocasión Amor, insultó a un taxista de la siguiente forma: «“Es usted positivamente odioso, indio rabón, inmundo, hijo de criada”». “Ay seño —replicó el taxista—, ya no estamos en tiempos de la

---

<sup>187</sup> F. M., Primos, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.

<sup>188</sup> Elena Poniatowska, *Las siete cabritas*, 2ª ed. (México: Era, 2001), 54.

Conquista.” “Menos mal”, respondió [Guadalu]Pita tajantemente, “porque si estuviéramos ya te habrían matado por indio.”»<sup>189</sup>

Hay que aclarar que el racismo no es un defecto congénito, sino, más bien nace de una «educación» acomplejada, por «contagio»; en este sentido Guadalupe Amor reconoce las ideas racistas de su madre: «Algunas veces vi salir de su cuarto a Ignacia, nuestra gorda cocinera indígena, con labios hinchidos de resentimiento. Iba envuelta en su rebozo palomo y en las manos llevaba un portamonedas. Como cuando Ignacia estaba de buen humor platicaba conmigo, a pesar de que mi madre siempre me decía: “Pitusa, no hables con los criados, que no son tus iguales”». <sup>190</sup>

Este tipo de educación creó en Guadalupe Amor una situación paradójica, complejo de superioridad frente al sujeto indígena, y, a su vez, complejo de inferioridad e idolatría hacia lo europeo. La idolatría aquí señalada, «además de ser la bíblicamente más correcta, establece un nexo directo entre la adhesión a ídolos y la participación en procesos opresivos con resonancias directas en el plano socio-económico». <sup>191</sup>

«Yo ansiaba estar perennemente vestida de seda y con trajes europeos», <sup>192</sup> señala en otro pasaje Guadalupe Amor. La anterior declaración de Guadalupe Amor saca a relucir el desprecio hacia su propia corporalidad, se compara con otra niña blanca y dice: «¡Maldita niña de vestido y ojos azules! No, yo no tenía los ojos azules, y seguramente me hubiese gustado tenerlos». <sup>193</sup> Luego, describe como empezó a sentirse mejor —con el nacimiento de su complejo de superioridad— cuando supo que su prima se casaría con un príncipe polaco.

Así, Guadalupe devela como surgen sus fantasías homicidas. «Un día supe que mi prima se iba a casar con un príncipe. ¡Dios mágico y poderoso! ¡Con un príncipe de verdad! [...] A algunas niñas de condición humilde, con las que solía jugar, las empecé a ver con altanería y despotismo. [...] Y entonces empecé a hacer mis cálculos. Me puse a matar en la imaginación a todos los posibles herederos del trono polaco». <sup>194</sup> En este

---

<sup>189</sup> Poniatowska, 56.

<sup>190</sup> Guadalupe Amor, *Yo soy mi casa*, 1ª ed., Letras mexicanas (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 41.

<sup>191</sup> Assmann, *La idolatría del mercado*, 177.

<sup>192</sup> Amor, *Yo soy mi casa*, 60.

<sup>193</sup> Amor, 66.

<sup>194</sup> Amor, 148–49.



contexto es aplicable la explicación que Seguí-Escobedo entrega sobre los sentimientos, como fenómenos humanos contagiosos, es decir:

experimento una emoción sin ser consciente de que se ha originado en otra persona y, cuestión importante, *la experimento como mía propia*. Quiere esto decir que no hay la consciencia de que su origen se halla en otro ser del que me he «contagiado». Prueba clara de esto último es que ese contagio puede ser producido, no solamente por un ser humano, sino por un ambiente: buscamos un club o una fiesta «para alegrarnos» o evitamos un lugar sórdido porque «nos deprime».

El racismo es contagioso, esto suena risible, pero lo blanco también se impregna por ósmosis, el sujeto se vuelve blancuzco en la medida en que vive en un contexto de blanquitud.

El ser humano es empático, reproduce lo que se genera en su derredor, véase como ejemplo el contagio del bostezo, fenómeno que se explica a través de la neurología, como una capacidad —a veces inconsciente— de comprender e introyectar el lenguaje de nuestros interlocutores. Obsérvese en el siguiente esquema, según Changeux la comunicación se establece en distintos niveles de abstracción, en un orden jerarquizado con herramientas como: palabras, frases, proposiciones, e, intenciones. Las intenciones estarían situadas en el nivel máximo de abstracción, las intenciones se comunican de una forma inconsciente, es decir, sin expresarlas a través de palabras.

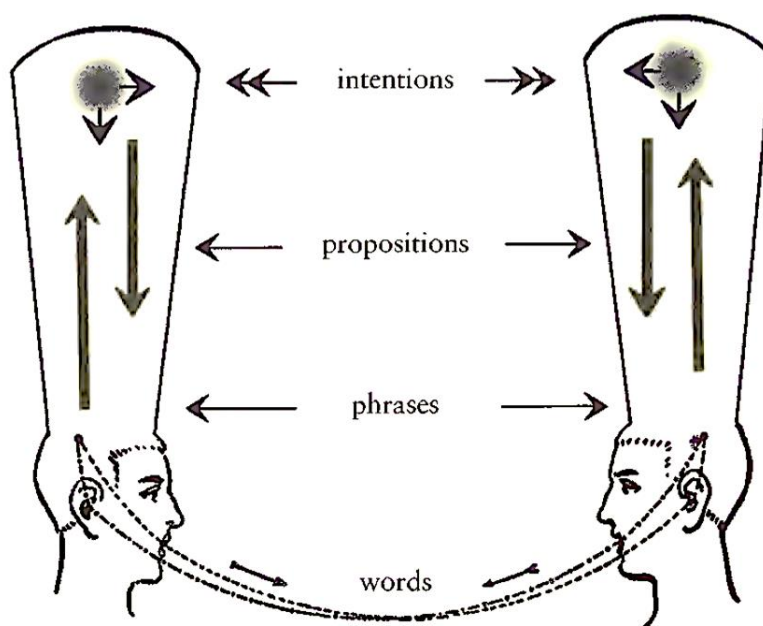


Figura 3. Comunicación inconsciente o contagio de las intenciones

Fuente<sup>195</sup>

Viene aquí a colación la comunicación inconsciente, y, el contagio de las intenciones porque, tanto los traumas de la blanquitud, como los complejos de inferioridad y superioridad, tienen su raíz en el fenómeno de la colonización, y, se transmiten o se «contagian» con el convivir cotidiano, por tanto, en la comunicación de manera intergeneracional e inconsciente.

Este fenómeno de acomplejamiento —superior o inferior— puede ser descrito de manera ampliada, a nivel interestatal para los países industrializados versus los dependientes, «la situación de dependencia pone en inferioridad a todo país periférico en relación al país hegemónico»,<sup>196</sup> de allí que se identifican trastornos generalizados como el «complejo de país chico»<sup>197</sup> y también el «complejo de impotencia»<sup>198</sup> frente a las potencias militares y económicas. La interpelación que hace Zavaleta Mercado para Bolivia es totalmente aplicable para Latinoamérica.

Las consignas reaccionarias tienen su propia astucia y evolución. Antes decía que en Bolivia “la cosa” no se puede porque es un pueblo enfermo. Más tarde un ingeniero de la Grace dijo que en Bolivia no se podía hacer industria pesada por la altura. Ahora ya nadie dice estas tonterías. Ahora se dice que en Bolivia el socialismo no es posible porque es un país económicamente pequeño, geográficamente aislado, etc., etc. En el fondo es la misma pedagogía de la renuncia.<sup>199</sup>

El corolario —algo brutal, pero certero— de lo citado puede formularse en los siguientes términos: «cada hombre [o cada sujeto] es en cierta medida del tamaño de su país y que la nacionalidad es un elemento del yo, que el yo individual no se realiza sino a través del yo nacional».<sup>200</sup> El hecho de nacer en un estado latinoamericano predispone a sufrir ciertos complejos. Los sujetos colonizados se dicen para sus adentros: somos pequeños e inferiores o somos no-sujetos, somos el desecho, porque nuestro país es pequeño e impotente, es un no-país.

---

<sup>195</sup> Jean-Pierre Changeux, *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge*, trad. M.-B. DeBevoise (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004), 126.

<sup>196</sup> Hugo Assmann, ed., *Carter y la lógica del imperialismo: tomo II*, 1ª ed., Departamento Ecueménico de Investigaciones (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1978), 357.

<sup>197</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, I:259.

<sup>198</sup> Zavaleta-Mercado, I:192.

<sup>199</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*, III. Volúmen 2:42.

<sup>200</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, I:536.

Cyrulnik, rememora las preguntas racistas que se hacía a sí mismo, su propia representación de superioridad, luego, toma consciencia de aquello e intenta hacerse una idea respecto al pensamiento de la higiene racial, del complejo de superioridad de Josef Mengele:

Recuerdo haber visto una foto de un hombre asiático arrugado y preguntarme: «¿qué pasará por la mente de un chino que vive en un país lejano, en otra cultura?». El mundo íntimo de un indio con sus hermosas plumas me hizo pensar en la caza del búfalo, y me pregunté cómo se sentirían los negros cuyos antepasados habían sido esclavizados. No me di cuenta de lo estereotipadas que eran mis preguntas, ya que era la primera vez que las hacía. Ya tenía el deseo de descubrir otros mundos mentales. Hoy comprendo, mientras escribo estas líneas, que Josef Mengele, al ver las mismas fotos, habría sentido el placer que produce un sentimiento de superioridad.<sup>201</sup>

Y, aún en un sentido más profundo y rememorando las épocas de esclavismo colonial, a Poniatowska se le escapa la asociación lingüística «nuestras indígenas» vinculado *objeto y propiedad* en el siguiente pasaje: «El mantel me recuerda los bordados balcánicos y los de nuestras indígenas».<sup>202</sup> Por supuesto que Poniatowska es más latinoamericana que europea, pero este tipo de asociaciones lingüísticas son actos fallidos que muestran los padecimientos coloniales.

En el sujeto acomplejado, vale decir colonizado, con complejo de superioridad, prevalece la idea burda de que todo lo europeo o norteamericano es «superior», esto constituye un estancamiento psíquico que obnubila la posibilidad de visibilizar la superación del espacio-tiempo colonial.

La humillación acomplejada se ha impuesto —como se ha señalado al inicio— desde el siglo XV; exactamente el día jueves 15 de marzo de 1972 Chushig ya reclamaba indicando el complejo de superioridad e inferioridad: «sólo puedo decirlos, que, desde tres

---

<sup>201</sup> «Je me souviens de la photo d'un Asiatique ridé et de m'être demandé : " Qu'est-ce qui se passe dans la tête d'un Chinois qui vit dans un pays lointain, dans une autre culture ? " Le monde intime d'un Indien avec ses belles plumas me faisait évoquer la chasse aux bisons, et je me demandais ce que pouvaient ressentir les Noirs dont les ancêtres avaient subi l'esclavage. Je ne me rendais pas compte du stéréotype de mes questions puisque c'est la première fois que je les posais. J'éprouvais déjà le désir de découvrir d'autres mondes mentaux.

Je comprends aujourd'hui, en écrivant ces lignes, que Josef Mengele, en voyant les mêmes photos, aurait éprouvé le plaisir que donne un sentiment de supériorité». Cyrulnik, *Le laboureur les mangeurs de vent: Liberté intérieure et confortable servitude*, 17.

<sup>202</sup> Elena Poniatowska, *Octavio Paz: las palabras del árbol*, 1ª ed. (Barcelona, España: Plaza & Janés, 1998), 137.

siglos ha, no se contenta la Europa de llamarnos rústicos y feroces, montaraces é indolentes, estúpidos y negados á la cultura».<sup>203</sup>

Asimismo, Chushig criticaba el racismo científico blancuzco desarrollado alrededor de la colonización de América, específicamente respecto al: «concepto que desde el primer descubrimiento de la América se hizo de sus habitantes (*y aun hoy dura entre la plebe*), es que aquella gente no tanto se gobierna por razón, cuanto por instinto».<sup>204</sup>

Entiéndase aquí la necesidad de la superación colonial, como descolonización, en un nivel profundo —es decir, filosófico— se debe trascender la discriminación, subcategorización o inferiorización de: los idiomas, las ideas o postulados latinoamericanos; y asimismo asumir ya, la filosofía indígena y por qué no la filosofía latinoamericana. No como contraposición a todo lo euronorteamericano, sino por amor propio, para recuperar o —según sea el caso— fortalecer la autoestima.

Towa ya demostró como durante los últimos tres siglos, la filosofía desarrollada por Inglaterra, Francia y Alemania tenía pretensión universalista fundándose solamente en su poderío económico, político y militar. Mientras tanto los pueblos «pequeños» se mantuvieron acurrucados con sus pretensiones filosóficas. «Los pueblos que no son poderosos o ambiciosos, también tienen preocupaciones limitadas a su campo de actividad. Un país pequeño cree que el destino del mundo no depende mucho de él, sino más bien de las grandes potencias. El país pequeño, entonces, tiende a limitar sus preocupaciones reales, que ya son [a priori] limitadas».<sup>205</sup>

En este sentido, Mistral critica al sujeto acomplejado que migra para educarse en Europa, e inconscientemente destruye sus propias raíces. En este sujeto acomplejado: «El desarraigado pierde toda noción de realidad: cree que en Europa sólo aprende, y aprende tanto como olvida».<sup>206</sup> Si vamos más lejos en la historia, Hitler tenía una idea

---

<sup>203</sup> Francisco-Javier-Eugenio Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, vol. I (Quito: Imprenta Municipal, 1912), 80.

<sup>204</sup> Espejo, I:320.

<sup>205</sup> «Os povos que não são poderosos e nem ambiciosos têm, também, preocupações limitadas ao seu campo de atividade. Um país pequeno acredita que o destino do mundo não depende muito dele, mas das grandes potências. Ele tenderá, então, a limitar seu pensamento a suas preocupações reais, que são limitadas». Towa, *A ideia de uma Filosofia negro-africana*, 55.

<sup>206</sup> Gabriela Mistral y Victoria Ocampo, *Esta América nuestra: correspondencia 1926-1956*, ed. Elizabeth Horan y Doris Meyer, 1ª ed. (Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata, 2007), 121.

particularmente paradójal y perturbadora respecto al continente americano, según él, en la pureza americana radicaría su poder.

«Según Hitler, el continente americano permanecería fuerte “durante el tiempo que no fuera víctima del ‘crimen contra la sangre’” (*Blutschande*), es decir que no mezclara su sangre con la de pueblos no germánicos».<sup>207</sup> Hitler es un «digno» representante de la blanquitud. Aunque, no muy lejos de este racista germano están los latinoamericanos acomplejados, que construyeron categorías raciales biológicas como mulato, mestizo, indígena, y, que reflejan un «crimen contra la sangre» pura. Lo mulato, indígena, mestizo, etc., existe gracias a que lo blanco se manchó.

Strauss argumenta que la prohibición del incesto y la mezcla sanguínea exogámica, constituyen un límite parental, lo que puede ser entendido como un atributo «civilizatorio» humano. Pongo las comillas en la categoría civilizatorio, no para corregir a Strauss, pero sí para hacer hincapié en que este es un fenómeno tristemente presente en la actualidad.

Para el caso en ciernes interesa que, cuando el límite parental toma caracteres extremos hace presencia también la blanquitud, como prohibición de mezcla de sangres. Si este límite es transgredido, se estaría abriendo las puertas a situaciones impensables, es decir, «las relaciones sexuales interraciales, [son una] forma extrema de la exogamia, [que constituyen] los dos estimulantes más poderosos del horror y de la venganza colectivas».<sup>208</sup>

Si los anteriores son los dos límites que ha establecido la blanquitud, estos polos opuestos delimitan tanto la exogamia como la endogamia. ¿Qué se dirá, entonces, de la re-producción persona-animal? No es una alusión a la zoofilia, en ningún sentido, sino a un sentido sagrado de la fusión persona y animal. En el mundo indígena se encuentran relatos que señalan esta posibilidad espiritualizada.

Entre los kechwa y kichwa existe, por ejemplo, la historia de un oso que rapta a una mujer y producto de esta unión nace un hijo que toma el nombre de *Juan del oso*.<sup>209</sup> No se analiza aquí toda la carga simbólica Trascendental del relato enfrentado

---

<sup>207</sup> Reich, *Psicología de masas del fascismo*, 102.

<sup>208</sup> Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 44.

<sup>209</sup> Mary-Ruth Wise, ed., *Juan del oso*, 2ª ed., *Lingüística peruana* 26 (Perú: Instituto Lingüístico de Verano, 2008), <https://peru.sil.org/es/resources/archives/30135>.

especialmente con la iglesia. Solo se subraya que aquello rompe los límites de la teoría antropológica straussiana.

La fusión persona-animal, persona-planta, persona montaña es bastante recurrente en el mundo indígena, y, en el mundo africano.<sup>210</sup> ¿Cómo operaría aquí el límite endogámico y exogámico? Strauss ya no está para estos embrollos peliagudos. Empero, el Sumak Kawsay puede explicar esta realidad, no como límite, pero sí como *taypi*, como posibilidad de cuidado y reproducción de la vida, si el ser humano rompe los límites parentales aparece la posibilidad de la concreción de la vida. Persona y naturaleza runa-Pachamama pueden convivir de mejor manera.

En el relato kichwa Saraguro anteriormente señalado, Juan es un hijo *del* oso, como haciendo hincapié en la animalidad. En este mismo sentido, Wilman Andrade<sup>211</sup> señala que recibió la categoría *torogente* —una fusión entre ovino y persona— como parte de la espiritualidad kichwa Saraguro.

Según los relatos kichwa Saraguro, la montaña *apu* también se fusiona con el ser humano y así transformarse en *waka*, dios. Es decir, si el ser humano rompe los límites parentales con la Pachamama, y, él mismo se constituye en hijo de aquella, como un sujeto que vive en su seno, allí el sujeto se ha transformado en dios mismo *waka*, en su sujeto creador y creativo a la vez.

Este significado profundo de la Pachamama como matriz, también ha sido encontrado por la psiquiatría. «Melanie Klein, señala que su paciente Richard: «También está de acuerdo con la interpretación de que la Tierra, valiosa porque contiene a gente viva, simboliza a su mamá. Muchas veces ha oído hablar de la “madre Tierra”».<sup>212</sup>

El zen, sostiene un similar significado, es decir, vincula el sujeto con la naturaleza a través de un nexo familiar, consistente en que las «plantas son las hijas de la tierra, que los animales que se alimentan de plantas son los nietos de la tierra y que los humanos que se alimentan de animales son los bisnietos de la tierra».<sup>213</sup> Finalmente: «El zen declara que incluso un terrón de tierra está impregnado de vida divina».<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> Véase al respecto: Quizhpe-Gualán y Storini, *Arte, filosofía indígena y derechos de la naturaleza*.

<sup>211</sup> Wilman Andrade, Saraguro y su gente: la obra pictórica de Wilman Andrade, entrevistado por Yurak-Yana, Internet, 12 de abril de 2022, <https://bit.ly/3QBDQ4h>.

<sup>212</sup> Melanie Klein, *Relato del psicoanálisis de un niño*, trad. Isabel Luzuriaga-de-Lamana, 1ª ed., vol. IV (México: Paidós, 2009), 29.

<sup>213</sup> Nukariya, *La religión de los samurai*, 73.

<sup>214</sup> Nukariya, 73.

Esta espiritualidad es la matriz del Sumak Kawsay. Es lo que los gurús de los derechos de la naturaleza buscan sin cesar. El fundamento mismo de los derechos de la naturaleza. Su antagónico es la blanquitud u otro tipo de espiritualidad individualista o fraccionaria.

Para la blanquitud el ser humano es único, hijo de dios, jamás podrá fusionarse con el animal. La naturaleza es una cosa, el ser humano se relaciona como poseedor o propietario frente a esa cosa. Y, por esta razón, la blanquitud es también un nicho religioso que se debe romper para construir o reconstruir el *sentido transcolonial*, es decir, para proponer *un* camino para la descolonización, y, para esto es necesario aceptar como punto de partida la situación colonial.

### 13. Caminos transcoloniales, hacia la descolonización

No se puede partir sin una premisa, y, aquí es necesario postular lo que se entiende como sentido transcolonial, es decir, un germen que está arraigado en el optimismo humanista, la confianza en el ser humano, como una alternativa al pesimismo posmodernista, que augura únicamente una sociedad destinada al suicidio colectivo, sin alternativas. Con el optimismo humanista arraigado estamos irremediabilmente avocados a tomar el camino transcolonial que conduce a la descolonización y a la liberación. Porque los:

finés que no son compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto mismo, caen fuera de la factibilidad. Cuando se realizan, acaban con la vida de aquel que los realiza, con el resultado de que ya no se pueden realizar más fines. Así pues, se pueden realizar fines fuera de esta factibilidad, pero su realización implica la decisión de acabar con un proyecto de vida que engloba todos los proyectos específicos de fines. Es una decisión por el suicidio. Por el contrario, englobar todos los fines en el proyecto de vida implica renunciar al suicidio. Renunciando al suicidio, aparece un marco de factibilidad de fines que está dado por algún proyecto de vida que enjuicia todos los fines en relación a su factibilidad. La decisión de vivir según algún proyecto de vida y que se concreta a través de los fines hacia los cuales el sujeto se encamina, enjuicia a los fines y los somete a una racionalidad de vida que no permite una simplista neutralidad valórica.<sup>215</sup>

Entonces lo transcolonial hace alusión a una situación dinámica tendiente hacia la descolonización; descolonización que también se entiende como liberación de las

---

<sup>215</sup> Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 239–40.

ataduras necrofílicas de la blanquitud, para con ello tomar como camino la concreción, cuidado y reproducción de la vida Sumak Kawsay.<sup>216</sup> «La vida es la duplicación del don recibido./ La vida tiene solo una función:/ nueva vida».<sup>217</sup>

En este sentido, surgió una pregunta para Weiwei sobre la posibilidad de un mundo posglobalizado, que se podría traducir como transcolonial o enfocado en la vida, y, el artista chino solo acertó a responder, que el mundo continuaría centrado en el dinero;<sup>218</sup> es decir, enfocado en el suicidio colectivo. Weiwei, en cierta medida, ha perdido la confianza en la humanidad quizá por la persecución, la represión y el sufrimiento que ha vivido desde su niñez tanto su familia como él;<sup>219</sup> pero a su vez, esto le ha conducido a una trampa, la excesiva atribución de poder que tendría el dinero, el mercado y la acumulación o superabundancia.

La posición del peruano Seguí-Escobedo —en cierta medida similar a Weiwei— «pesimista de la realidad y optimista del ideal»,<sup>220</sup> es de gran ayuda a la hora de situar una crítica optimista.

A medida que vivo y que me enseña la vida (la letra —dice el adagio—, con sangre entra), voy aclarándome muchas ideas y muchos sentimientos de las cosas y de los hombres de América. Me parece que hay la necesidad de una gran cólera y de un terrible impulso destructor de todo lo que existe en esos lugares. Hay que destruir y destruirse a sí mismo. Eso no puede continuar; no debe continuar. Puesto que no hay hombres dirigentes con quien contar, necesario es, por lo menos, unirse en un apretado haz de gentes heridas e indignadas y reventar, haciendo trizas todo cuanto nos rodea o está a nuestro alcance. Y, sobre todo: hay que destruirse a sí mismo y, después, lo demás. Sin el sacrificio previo de uno mismo, no hay salud posible.<sup>221</sup>

Por supuesto que el sistema-mundo está trastornado, el capital se ha divinizado. La manifestación concreta de esta abstracción, y, sobre todo, metafísica del dinero, está plasmada en la moneda estadounidense, inicialmente la moneda señalaba «Canjeable por oro», luego «Canjeable a demanda», y, finalmente en categorías teológicas «En Dios

---

<sup>216</sup> Hinkelammert, 239–40.

<sup>217</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 868.

<sup>218</sup> «What do you think is the driving underlying trend in a postglobalization world? Ai Weiwei[:] There's a movie called All the President's Men, and it has a very famous line, "Follow the money"». Ai Weiwei, *Conversations: Ai Weiwei*, Ebook (New York, United States of America: Columbia University Press, 2021), 27.

<sup>219</sup> Ver el texto autobiográfico: Ai Weiwei, *1000 Years of Joys and Sorrows*, trad. Allan H.-Barr, Epub (New York, United States of America: Penguin Random House, 2021).

<sup>220</sup> Seguí-Escobedo y Silva-Tuesta, *Conversaciones con Seguí*, 154.

<sup>221</sup> Cursiva eliminada. Seguí-Escobedo y Silva-Tuesta, 155.



confiamos».<sup>222</sup> Hinkelammert ha destinado prácticamente toda su vida para mostrar y resaltar la persistencia de la idolatría del dinero.

Empero: «Ciertamente podemos vivir ciegos desde nuestro propio dolor, ciegos a la ternura, ciegos al amar que nos dio origen, ciegos al dolor de la pobreza material y ciegos a la pobreza del alma; insensibles a la superabundancia que es la pobreza que da el poder; ciegos al dolor de la ausencia de lo que falta o el hastío de la presencia de lo que sobra».<sup>223</sup> Sin embargo, esta ceguera casi generalizada abre la posibilidad para que el mundo indígena se haga partícipe discursivo con una pretensión filosófica mundial: su matriz es el cuidado de la vida Sumak Kawsay como crítica al sistema-mundo. El Sumak Kawsay es una alternativa al capitalismo o superabundancia.

Fromm distingue entre superabundancia y abundancia; la superabundancia se vincula con las sensaciones de hastío, saciedad o disgusto. La abundancia resalta la satisfacción de las necesidades básicas. Esta superabundancia es para Fromm una «abundancia mala»; y, la abundancia, una «buena abundancia». De allí se extrae la psicopatología del consumo, en la superabundancia hay «una tendencia a comer cada vez más, a comprar cada vez más, a poseer cada vez más, a utilizar cada vez más cosas»;<sup>224</sup> o, en su caso, con la abundancia hay una situación sana de satisfacción de las necesidades básicas, es decir, de cuidado de la vida Sumak Kawsay.

Por supuesto que la superabundancia, por lo menos en Latinoamérica, se concreta únicamente para un pequeño estrato social o élite; la mayoría de la población sobrevive bajo carencias. La élite, que en general es estructuralista, se concentra en mantener el statu quo, es decir, la estructura como tal, y, su análisis socioeconómico gira alrededor de las elecciones o preferencias, en este marco de explicación el ser humano sería una billetera andante. El análisis de los estructuralistas tiene como herramienta las ciencias nomotéticas, especialmente economía, sociología y derecho.

En el Sumak Kawsay la piedra de toque es el cuidado de la vida y la satisfacción de las *necesidades* básicas, el análisis del Sumak Kawsay puede hacer uso de herramientas idiográficas como la ética, la filosofía, el arte, etc.

---

<sup>222</sup> «If you looked at US currency, it used to say, “Exchangeable for gold.” And then it said, “Exchangeable upon demand.” Now it just says, “In God We Trust,” so that’s a fiat currency». Noam Chomsky y Marv Waterstone, *Consequences of Capitalism: Manufacturing Discontent and Resistance* (Chicago, United States of America: Haymarket Books, 2021), 207.

<sup>223</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, *El árbol del vivir*, 31.

<sup>224</sup> Erich Fromm, *El amor a la vida*, trad. Eduardo Prieto, Epub (España: Paidós, 2011), 9.

Si la matriz del mundo indígena es la concreción de la vida, entonces, el ser humano es un sujeto con hambre: de salud, de educación, de amor. En este sentido, el mundo indígena reproduce generalmente esquemas de abundancia, véase por ejemplo la *muguna*, *mukuna* o *mokota* entre los kichwa-Saraguros;<sup>225</sup> esta es —de manera resumida— una fiesta ritual económica en donde prevalece la abundancia de comida y bebida para toda persona presente en la celebración.

El mundo indígena trascendentaliza o espiritualiza la vida en general. Por esta razón, del anclaje mundo indígena está centrado en lo que se entiende como lo Trascendental,<sup>226</sup> es decir, se afirma que lo Trascendental, o la elevación de la reproducción de la vida a nivel religioso, es el punto de partida del mundo indígena, de la Filosofía indígena.

Cuando se menciona la Filosofía indígena no se está aludiendo a una filosofía pura, sin mancha, esto sería caer en los delirios de la blanquitud; en el mundo indígena existe la conciencia de que los colonizadores: «Se apropiaron de [casi] todo pero la Tierra nos seguía cantando./ las cataratas del Iguazú, el Titicaca, el Orinoco, la Pampa,/ Atitlán, Momotombo, Tikal, Copán./ La Tierra conocía el toque de nuestras manos./ Los volcanes nos hablaban: los volcanes nos lavaban las lágrimas,/ la selva nos escondió».<sup>227</sup>

Aquí una aclaración adicional, la alusión a lo Trascendental, tampoco significa que el mundo indígena opera específicamente bajo supuestos teológicos, metafísicos y peor aún ontológicos, esta idea tergiversada ha sido sembrada por indigenistas.

Lo Trascendental del mundo indígena, es decir, el cuidado de la vida Sumak Kawsay, discute o refiere a los dioses terrenales —dinero, mercado y acumulación— y deja para la teología la discusión de los dioses celestiales. Su pretensión mundial, es en este sentido con-vivencial, no universalizante y tampoco ideologizante. El Sumak Kawsay —mal de su grado— puede y debe con-vivir con el ecologismo, con los derechos de los animales y con los derechos de la naturaleza.

Maturana advirtió sobre ciertas trampas, en el sentido de que «las ideologías y los delirios de posesión de la verdad [son] modos de convivir que niegan la reflexión».<sup>228</sup> La

---

<sup>225</sup> Fausto-César Quizhpe-Gualán y Claudia Storini, “Mukuna, ética del cuidado de la vida Sumak Kawsay”, *Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas*, 2, 9 (2021), <https://doi.org/DOI:10.25245/rdsp.v9i2.1101>.

<sup>226</sup> Ver al respecto: Quizhpe-Gualán, “Filosofía indígena”.

<sup>227</sup> Belli, *Érase una vez una mujer...*, 196.

<sup>228</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, *El árbol del vivir*, 114.

lucha de ideas se libra en varios tramos: la calle, el internet, los libros, etc. El cuidado de la vida Sumak Kawsay, es ya un postulado con repercusión mundial, muestra de ello es que los derechos de la naturaleza están en boga.

Aunque se debe reconocer que los llamados derechos de la naturaleza, por lo menos hasta el momento, son una herramienta que ha permitido la perpetuación del intelectual exótico. El mundo indígena continúa como autor anónimo del Sumak Kawsay.

A su vez, se resalta que las ideas se constituyen como «fuerzas psicológicas»<sup>229</sup> contextuales, temporales que empujan hacia la praxis. Consecuentemente, su derivado, la ideología «es un término de doble contenido; es portadora de la verdad y a la vez su escondite. Es conciencia falsa, pero es conciencia de la realidad. En la ideología se refleja la realidad, pero invertida y sin la praxis. En este sentido el concepto de ideología es dialéctico y contradictorio en sí».<sup>230</sup> «La lucha ideológica no es simplemente un enfrentamiento entre dos cuerpos de doctrina que se disputaran el derecho a sentarse sobre la “consciencia social” y a ocuparla, y en el que uno, el de la burguesía, se impusiera y acallara al otro debido sólo a una supremacía física en el acceso al aparato de comunicación».<sup>231</sup> La lucha ideológica es generadora de teoría-praxis, desemboca en el suicidio colectivo, o, también, en el Sumak Kawsay.

En este sentido, el Sumak Kawsay y lo Trascendental del mundo indígena se constituye como una teoría-praxis disruptiva de las ideologías necrofílicas, genera el cuidado de la vida. Ambos polos, suicidio colectivo y Sumak Kawsay, son excluyentes entre sí.

Paz, hace alusión a una secuencia histórico-religiosa supuestamente fetichista del mundo indígena, que puede ser calificada de inconsciente, en cuanto no diferencia los dioses generadores de la muerte, de los dioses dadores de vida. Dice Paz: «los mexicanos primero adoraron a Tláloc y a Huitzilipochtli, después a Moctezuma, luego al Virrey, a la virgen de Guadalupe, a la Constitución de 1957, a Juárez o a Maximiliano, y ahora son nacionalistas o revolucionarios o priístas o lo que sea, no importa. Las ideologías han

---

<sup>229</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 217.

<sup>230</sup> Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*, 70.

<sup>231</sup> Bolívar Echeverría, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, en *Política y sociedad*, Ciencias sociales (Quito: Universidad Central del Ecuador. Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, 1976), 38–39.

variado pero las prácticas no». <sup>232</sup> Quizá a Paz le faltó hilar fino para evaluar la contraposición entre necrofilia y concreción vital.

#### 14. Discernimiento espiritual desde el mundo indígena

En Hinkelammert se encuentra la crítica de las ideologías como *ilusiones* —o abstracciones— que aquí se categorizan como metafísicas. «La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad». <sup>233</sup> A continuación se desgranar estas tres categorías desde el mundo indígena.

Como postulado *analéctico*, desde el mundo indígena se debe hablar de la *metafísica* definida como *responsabilidad por el otro*. <sup>234</sup> Esta meta-física se ocupa, en primer lugar, no de *un* dios celestial, sino de la crítica de los *dioses* terrenales, como ya se dijo: dinero, mercado y competencia; con la obvia reafirmación deificada del ser humano y la Pachamama en cuanto sujetos vivos.

En segundo lugar, en la meta-física —el más allá del yo, del individualismo, del egocentrismo— no se trata de la *libertad* kantiana en abstracto, sino de la *liberación* enmarcada en el fenómeno de la colonización consistente en fenómenos violentos como: la deuda externa, los racismos, la dominación, etc. La libertad y su siamesa, la igualdad, en el fondo, tal y como están teorizadas desde el *sistema-mundo académico* constituyen el reconocimiento mutuo entre propietarios.

El concepto de igualdad pasa del más allá al más acá y se contrapone concretamente a la estructura de dominación heredada de la sociedad tradicional. La igualdad se convierte en bandera de lucha política: se la concibe a partir del hombre en sociedad. En este plano, igualdad significa reconocimiento mutuo, reciprocidad. Es poder ser lo que uno es y, por lo tanto, coincide con la libertad. <sup>235</sup>

Quien puede declararse como *libre* y a la vez *igual* a sus pares, sino el sujeto propietario. El que no tiene propiedades —en el sistema-mundo— ¿cómo podría ejercer su libertad?, y, ¿cuál sería su parámetro de igualdad? Libertad e igualdad son en el mejor de los casos, eufemismos. Aunque se debe resaltar que, como postulado, tanto la libertad

---

<sup>232</sup> Poniatowska, *Octavio Paz: las palabras del árbol*, 165.

<sup>233</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 325.

<sup>234</sup> Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación* (España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007), 258.

<sup>235</sup> Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*, 262.

como la igualdad adquieren sentido positivo, es decir, constituyen horizontes de guía humana.

Finalmente, en tercer lugar, en la meta-física del mundo indígena, la «inmortalidad» tiene sinonimia con la *buena infinitud*, es decir, se explica en su sentido positivo, como reproducción máxima o postulado de la reproducción absoluta de la vida Sumak Kawsay. Mientras tanto, en la metafísica subsiste la *mala infinitud*<sup>236</sup> como totalización, homogeneización o universalización. En nuestro caso, la colonización y la dominación son la perennización de la blanquitud.

«En una cultura totalitaria, los mundos mentales deben ser transparentes»,<sup>237</sup> blancos u homogéneos. La blanquitud, como metafísica, es sinónimo de mala infinitud, transparencia y totalización.

En la colonia, la iglesia era un agente de creación de transparencia, a través de la confesión del pecado, este espacio sagrado era utilizado por el clero para observar por dentro a los sujetos; con esta herramienta se acallaba la rebelión, la resistencia o cualquier otro mecanismo de liberación.

En el campo de las ciencias también se construyen malas infinitudes, es decir, se hace referencia a las abstracciones *ideales* negativas que son creadas por la modernidad,<sup>238</sup> véase por ejemplo: la objetividad, el progresismo o el desarrollismo. Modernismo es progresismo, y, el mundo indígena es antagónico tanto teórico como práctico del modernismo, por eso Seguí-Escobedo señala que el indio constituye un lastre para la modernización.<sup>239</sup>

Para Weber: «Naturalmente el concepto de “progreso” (*Fortschritt*) se puede utilizar “sin hacer ningún juicio de valor” (*wertfrei*), cuando con él se identifica el

---

<sup>236</sup> Véase la *mala infinitud* que Hinkelammert plantea a partir de Hegel en: Franz Hinkelammert, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, 1ª ed., Ensayo (San José, Costa Rica: Arlekín, 2020), 95 ss.

<sup>237</sup> Cyrulnik, *Escribí soles de noche: literatura y resiliencia*, 136.

<sup>238</sup> Las idealizaciones presentadas por Hinkelammert son la «comunidad ideal de comunicación» de Appel, el «juez Hércules» de Dworkin o el sujeto omnisciente de Wittgenstein. En cuanto al punto de partida de esta forma de construir ciencias, Hinkelammert señala: «los experimentos ideales vienen recién con la modernidad». Hinkelammert, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, 79.

<sup>239</sup> However, since the Indian constitutes the majority of the nation's population, he is a drag on its “modernization”. Seguí-Escobedo, “The Theory and Practice of Psychiatry in Perú”, 197.

“avance” [progresión] en un proceso de desarrollo concreto, aisladamente considerado». <sup>240</sup> Estermann interpreta este fenómeno en términos teológicos, como:

El «optimismo» dogmático de que la humanidad estuviera avanzando, de un inicio «seminal» hacia un final «escatológico». Esta concepción secularizada de lo que religiosamente ha sido la «historia de la salvación», contiene, sin embargo, todavía una carga religiosa muy fuerte. El juego lingüístico del desarrollismo habla de la meta del «desarrollo» en términos de un paraíso terrenal y de las bonanzas materiales, tal como nos relatan los grandes mitos religiosos de la humanidad. <sup>241</sup>

Si esta teología del avance infinito está arraigada como premisa dogmática y traumática para Latinoamérica; la perspectiva político-económica no difiere mucho, saca a la luz el complejo de inferioridad que carga la blanquitud. Dussel, se encarga de mostrar esa proyección económica, generalmente mistificada en el desarrollismo de las sociedades latinoamericanas, que se miran a sí mismas como enanas.

¿Qué significa el desarrollismo? Hay sociedades desarrolladas, hay sociedades subdesarrolladas, luego hay que desarrollar a las primeras. Pero el desarrollismo piensa que hay que desarrollarlas según el modo y el modelo de las desarrolladas. Es como un tren: están el vagón final, muchos otros vagones y la locomotora, al comienzo. De tal manera que para que el vagón sea locomotora habría que imitar el modelo de la locomotora. [...] El vagón nunca deja de ser vagón; jamás será locomotora. Debemos hacer nuevas vías, hacer una nueva locomotora de ese último vagón, y aunque sea más despacio, comenzaremos nuestro camino y ya nos reuniremos en el futuro con las sociedades desarrolladas. <sup>242</sup>

Este mismo significado desarrollista, supuestamente progresivo y tendiente hacia el paraíso, trae dentro de sí el libre mercado total —o neoliberalismo—, el control totalizado del mercado —o comunismo—, y, asimismo el control o dominación de la sociedad —en las dictaduras—.

La categoría neoliberalismo —introducida líneas arriba— hace referencia, filosóficamente hablando, a un conjunto de meta-ideas y meta-prácticas que señalan el *buen* funcionamiento del mundo en cuanto tendiente a ser controlado en su totalidad por el mercado, el dinero y la competencia. <sup>243</sup> «El neoliberalismo es sin duda un sucesor

---

<sup>240</sup> Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, 123.

<sup>241</sup> Estermann, *Mas allá de occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Bien Vivir andino*, 134.

<sup>242</sup> Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, 72.

<sup>243</sup> «Neoliberalism is itself the set of ideas and practices, and I'll describe what those are in a second, but neoliberalism is really a philosophical understanding of how the world not only works, but how

legítimo del fascismo de la década de los veinte a los cincuenta del siglo pasado. Pero su tendencia al totalitarismo es distinta. En el fascismo, la fuerza del movimiento parte del Estado y su dominación». <sup>244</sup> En el neoliberalismo la dominación tiene como núcleo la totalización del dinero, el mercado y la competencia.

En otras palabras, para el fascismo, el buen funcionamiento del mundo tiene cabida en la medida que se concrete un control total desde el Estado. El neoliberalismo es un siguiente estadio del fascismo, porque busca paradójicamente la no intervención del Estado, su supresión; el neoliberalismo busca que el mercado tenga el control total.

Para el neoliberalismo el Estado funciona mal porque le hace falta más libertad de mercado, más circulación de dinero y mayor competencia. Se debe entender la libertad de mercado en el marco del incremento de la extracción de valor, especialmente en la compraventa de mercancías, incluyéndose como mercancías tanto la Pachamama como el ser humano; consecuentemente, cuando se totalicen o *perfecionen* estos tres elementos de la alquimia neoliberal, el mundo funcionaría correctamente. Según Weber:

En el terreno de la cultura, adaptado es todo o nada, según se entienda el concepto. Pues la lucha no se puede eliminar de la vida civilizada (*Kulturleben*). Se pueden cambiar los medios de lucha, su objeto, e incluso su dirección y quienes la hacen, pero no se puede eliminar la lucha misma. En vez de una lucha entre personas enfrentadas por cosas materiales puede ser una lucha interior por bienes espirituales entre personas que se aman, en la que en vez de la coacción exterior se dé una violación íntima (incluso bajo la forma de una entrega erótica o caritativa); o puede ser una lucha en el interior del alma de un individuo consigo mismo; la lucha o el conflicto siempre está ahí, y frecuentemente con tantos más efectos cuanto menos se note, cuanto más adopte la forma de un autoengaño ilusorio o de un cómodo e indolente dejar que las cosas sucedan o cuando se produce bajo la forma de una selección. <sup>245</sup>

Para Weber, el acto de competir o luchar está naturalizado en el mundo «civilizado», la lucha forma parte del ser humano. Si la corporalidad humana no sobrevive sin un corazón, el mundo civilizado no sobrevive sin competir.

---

it ought to work». Chomsky y Waterstone, *Consequences of Capitalism: Manufacturing Discontent and Resistance*, 197.

<sup>244</sup> Hinkelammert, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, 110.

<sup>245</sup> Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, 122.

Para el mundo indígena la materialización de estas abstracciones constituye la destrucción de la reproducción de la vida, es decir, del Sumak Kawsay. El Sumak Kawsay es concreto, como concreto es el sujeto y concreta es la Pachamama.

Nuestra conducta tiene un sentido relacional abstracto o concreto según nuestra sensorialidad íntima en el presente cambiante de nuestro vivir y convivir cotidiano. Así, aunque hablemos de nociones y conceptos abstractos como si lo abstracto no involucrase nuestra corporalidad, no es así, pues nuestra corporalidad está involucrada en todo lo que hacemos y sentimos, y lo distinto en cada caso está en el espacio relacional de nuestro vivir en que ocurre.<sup>246</sup>

Lo abstracto y lo concreto, entonces, hace referencia a categorías dialécticas que se fusionan *taypi* y configuran nuestro con-vivir cotidiano, o, en caso contrario desembocan en el suicidio colectivo.

Una vez señalado este límite, también se asume que el mundo indígena mantiene una relación religiosa, amorosa, ritual o hasta mística con la Pachamama tierra, el agua o las plantas, y, este es el fundamento Trascendental para superar el fundamentalismo económico desarrollista.

En este sentido, la «teopoesía» o «teología práctico-poética»<sup>247</sup> coadyuva y enriquecer los postulados hasta aquí señalados, especialmente por su fijación vital como símbolo matrízico, que se constituye como Pachamama.

«Los lagos que vos me diste [señala Cardenal]. No había revelado antes/ mi obsesión por los lagos. ¡Fijación!/ Lo que a mí me costó renunciar a mi trópico/ y más aún a mi lago. ¿Lo revelaré ahora?/ Lago como fijación./ No entiendo cómo pueden vivir sin un lago cerca,/ o un mar, o un río grande siquiera./ La dulzura de ese azul ¿a qué compararé?/ Al cielo».<sup>248</sup>

La vida, tiene un nexo inexorable con el amor, el sujeto que ama no puede ser sino creador o dador de vida. Amaos los unos a los otros dice Cristo. Y, según Zubiri, «La expresión suprema de la vida es el amor».<sup>249</sup> La mayor «abstracción» positiva que ha creado el ser humano sobre la vida, es el amor.

---

<sup>246</sup> Humberto Maturana y Ximena Dávila-Yáñez, *Historia de nuestro vivir cotidiano: evolución del cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir*, 1ª ed. (Santiago de Chile: Paidós, 2019), 24.

<sup>247</sup> Richard, *Las raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la Historia de la Teología*, 365.

<sup>248</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 738.

<sup>249</sup> Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, 208.



Por supuesto que el amor también puede sufrir distorsiones aberrantes, Weiwei señala que, en China, durante la época de la Revolución no se concebía la idea de amor familiar matríztico, sino solamente un amor patriarcal: hacia el Estado, el partido o el líder.<sup>250</sup>

El amor biofílico es matríztico, materno, la Pachamama es madre. «Lo que actúa en el centro del nexo familiar es el nexo con la madre. Las representaciones de la patria y de la nación son, en su núcleo subjetivo-afectivo, representación de la madre y de la familia. Para la burguesía, la madre es la patria del niño, y la familia su “nación en miniatura”». <sup>251</sup> El amor matríztico, entonces, también puede ser distorsionado, es un error que se debe trascender.

Por tanto, aquí se postula un amor antagónico del patriarcal, un *amor matríztico*, en categorías maturanianas. «El amor es fusión de contrarios, no eliminación. Aceptación de la realidad». <sup>252</sup> Y, si la relación runa-Pachamama tiene carácter amoroso, ritual o místico, aquí se concreta más bien una *carencia* de marco epistemológico.

Por esta razón, en general, la epistemología trazada por las investigaciones indigenistas que hacen alusión a los derechos de la naturaleza son teoréticas, no involucran la praxis. Digámoslo claramente, no hay marco epistemológico en la relación amorosa sujeto-Pachamama, es decir, más bien nos encontramos ante la *concreción epistemológica* del Sumak Kawsay, esto es, el fundamento mismo de la reproducción de la vida.

Maturana y Dávila entendieron esto al señalar: «Una persona *hace* “filosofía” (epistemología) cada vez que se pregunta por los fundamentos de validez de lo que hace en su vivir cotidiano». <sup>253</sup> Véase en el mundo indígena, por ejemplo, el despacho o *ranti*, es decir, el acto —especialmente kichwa y aymara— de la «devolución», el «regar» y compartir chicha o licor *con* la tierra y —simbólicamente— con los muertos antes de

---

<sup>250</sup> En palabras de Weiwei: «My mother’s ancestral home was in Shandong, the home province of Confucius, and like many Shandong natives she had a traditional outlook on family affairs. Deferential to her parents and devoted to her children, she was forthright and capable. Though conservative in expressing her emotions, she loved Father, but in that era the word “love” was never associated with personal feelings, for love could be extended only to the state, the party, and its leader». Weiwei, *1000 Years of Joys and Sorrows*, 120.

<sup>251</sup> Cursivas eliminadas. Reich, *Psicología de masas del fascismo*, 79.

<sup>252</sup> Poniatowska, *Octavio Paz: las palabras del árbol*, 112.

<sup>253</sup> Cursiva en el original. Maturana y Dávila-Yáñez, *Historia de nuestro vivir cotidiano: evolución del cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir*, 42.

beberla. El mismo sentido tiene la *challa*, que consiste en depositar o adornar a la tierra con flores, licor y coca; mientras se acompaña con cantos y bailes para agradecer a la Pachamama.

Por supuesto que el acto «simbólico» descrito tiene un trasfondo que puede ser develado gracias al psicoanálisis. Compartir licor y refrescar los labios de la Pachamama significa reconstruir la relación sujeto-sujeto, los sujetos *runakuna* reconstruyen el cordón umbilical con el seno materno Pachamama y los *apukuna*. Consecuentemente: «El convencimiento de que las libaciones pueden “abrir los labios reseco” de los muertos proviene, creo, del sentimiento básico de que la leche que la madre da al bebé constituye una forma de mantener vivo no sólo al bebé, sino también a su objeto interno».<sup>254</sup>

Este tipo de actos simbólicos ha sido carne de cañón de antropólogos, sociólogos y teólogos. Sin embargo, tiene también un trasfondo económico espiritualizado, el cuidado de la vida Sumak Kawsay. El ranti y la challa, en economía, destruyen la acumulación porque elevan a nivel Trascendental —teológico o metafísico dirían los indigenistas— una relación armoniosa de reciprocidad.

Si la acumulación tiene todo un entramado epistemológico edificado por la econometría y la matematización de la vida, el Sumak Kawsay es una no-epistemología. Esta no-epistemología prevalente en el mundo indígena está presente en América, pero también en las raíces de la filosofía de China.<sup>255</sup> En alusión a esta filosofía Youlan señala:

No es extraño entonces que sus filósofos tomen la inmediata percepción de las cosas como el punto de partida de su filosofía. Esto también explica por qué la epistemología no se ha desarrollado en la filosofía china. El que la mesa que veo ante mí sea real o ilusoria, o el que ella sea solamente una idea en mi mente u ocupe un espacio objetivo, no ha sido nunca considerado seriamente por los filósofos chinos. No hay problemas epistemológicos semejantes a éste en la filosofía china (salvo en el budismo, que vino de la India); porque los problemas epistemológicos surgen sólo cuando se enfatiza la distancia entre el sujeto y el objeto. Y en el continuum estético, no hay tal distancia. En él, el que conoce y su objeto son una sola cosa.

La epistemología del sujeto-sujeto refiere a una relación sin mediación, la destrucción misma de la epistemología, es decir, la relación directa del ser humano con el otro sujeto, es la concreción del cordón umbilical runa-Pachamama.

---

<sup>254</sup> Melanie Klein, *Envidia y gratitud y otros*, trad. V.S. De-Campo et al., 1ª ed., vol. III (México: Paidós, 2009), 294.

<sup>255</sup> Feng Youlan, *Breve historia de la filosofía China*, trad. Wang Hongxun y Fan Moxian, 1ª ed. (Beijing, China: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1989), 42–43.

Entonces, y, si Klein tiene razón, en el mundo indígena la relación sujeto-objeto tiene caracteres esquizofrénicos, es una epistemología que acarrea un trastorno de personalidad, «el yo no puede dividir al objeto sin resultar dividido él mismo».<sup>256</sup> Según el postulado que aquí se desarrolla, la relación sujeto-objeto tiene inicio en el siglo XV con el desembarco de la religión que abstrae al dios uno y trino, y, a su vez, despoja del sentido sagrado a la Pachamama. Según Echeverría:

Lo central en este primer fenómeno moderno está en la confianza que aparece, dentro del comportamiento cotidiano del ser humano, en la capacidad de aproximarse o enfrentarse a la naturaleza en términos puramente profanos, ajenos a lo sagrado, y de alcanzar así, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento matematizado de la misma, efectos más favorables para la sociedad que los que podía garantizar la aproximación tradicional a lo otro, una aproximación que implicaba determinantemente el recurso a operaciones de orden mágico. Lo moderno reside en esta confianza en la eficiencia inmediata (“terrenal”) de la técnica.<sup>257</sup>

Esto permite afirmar que la relación runa-Pachamama se encuentra exclusivamente como un acto sacroeconómico. Bástenos indicar como ejemplo, que el *yupaychani* se ha traducido generalmente como «gracias», es decir, desde la teología de la gracia, regalo divino o regalo de dios. Empero, entre los kichwa saraguros, *yupaychani* involucra el componente cuantitativo *yupay* significa número; y, *chani* como valor o precio. Entonces la expresión «*yupaychani Pachamama*» de común uso en el despacho *ranti* o *chala*, significa: cosmos te devuelvo la cantidad justa que me has com-partido o reciprocado, mediante este acto restauro el cordón umbilical de la reproducción de la vida, mediante este acto sacroeconómico habito en el Sumak Kawsay.

En el sistema capitalista no se puede prescindir del marco epistemológico objetizante, de la economía y el derecho como idolatría, que cosifica al ser humano, la tierra, y, en general, a la vida; en otras palabras, el sistema-mundo subsume o engulle el amor para destruirlo, no genera vida.

El fenómeno que concreto que refleja al sistema capitalista es la guerra, porque ésta mata al sujeto. «¿Qué es la guerra? ¿La guerra es la destrucción del otro, no es cierto?

---

<sup>256</sup> Klein, *Envidia y gratitud y otros*, III:331.

<sup>257</sup> Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, 1ª ed., Cuadernos del seminario 1 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), 9.

En el caso del abrazo amoroso no hay destrucción, hay fusión, aunque sea por un instante».<sup>258</sup> Y, aquí se encuentra el núcleo destructivo del sistema-mundo, la blanquitud.

«Esta hybris narcisista del capital constituye su perdición. Pasa por alto que la forma natural del valor de uso —el amor— aunque sometida y reprimida por él, es su propia causa y fundamento; pretende improvisarse como creador de aquello de lo que es creatura, de algo que nunca podría ser un producto o efecto suyo».<sup>259</sup> El capital está, entonces, como uróboro centrado en sí mismo, constituye una estructura narcisista, como una serpiente que se muerde la cola, en un ciclo autodestructivo que conduce hacia el suicidio colectivo.

Por esta razón, el enfrentamiento de un pueblo con una transnacional que pretende destruir el agua de una laguna, matar un río, o, una montaña; es el enfrentamiento del amor a la vida Sumak Kawsay en contra del «amor» a la acumulación, esta actitud se considera Trascendental y superadora del fundamentalismo económico desarrollista. «Debemos defender las minas de oro/ de hierro, de plomo/ y todas las clases de metales que se encuentran en la tierra/ y los peces que se encuentran en los mares/ y hasta los insectos»,<sup>260</sup> señala Cardenal.

En este sentido, lo Trascendental hace alusión a algo más *sencillo*, se refiere también a la semántica descolonizadora que tienen los mitos orales, las representaciones festivas y la teoría-praxis que ha construido el mundo indígena alrededor del cuidado o reproducción de la vida Sumak Kawsay. Aunque no se debe caer en la ingenuidad del maniqueísmo, la dicotomización o enfrentamiento entre dos antónimos: amor y agresión, vida y muerte, blanco y no-blanco.

La situación es un poco más compleja, existe una tercera posición, la *indiferencia*. Según Echeverría el sujeto agresivo e indiferente está plenamente modernizado y acoplado al sistema-mundo.

Castellanos describe a este sujeto en los siguientes términos: Es la generación moderna y problemática/ que toma coca-cola y que habla por teléfono/ y que escribe poemas en el dorso de un cheque./ Somos la raza estrangulada por la inteligencia,/ “la

---

<sup>258</sup> Octavio Paz, *La otra voz: poesía y fin de siglo*, 1ª ed., Biblioteca Breve (Barcelona, España: Seix Barral, 1990), 112.

<sup>259</sup> Bolívar Echeverría, ed., *La americanización de la modernidad*, 1ª ed. (México: Ediciones Era, 2008), 44.

<sup>260</sup> Cardenal, *Los ovnis de oro (poemas indios)*, 234.

insuperable,/ mundialmente famosa trapecista/ que ejecuta sin mácula/ triple salto mortal en el vacío”.<sup>261</sup> Es decir, el sujeto modernizado es un acróbata suicida. Destruir a la Pachamama es construir un espectáculo acrobático con la vida misma.

La modernidad establecida, la capitalista, requiere para su vigencia óptima de un tipo muy especial de «alma» humana, un alma capaz de vivir con naturalidad, con una aceptación profunda, que permite borrarla del campo de la percepción, la contradicción que hay entre el proyecto de mundo social espontáneo, centrado en los valores de uso, y el proyecto de mundo capitalista, centrado en el valor económico abstracto y su autovalorización. Un alma capaz de vivir como no-existente el sacrificio que fundamenta esa modernidad, y que se repite instante a instante, del primer proyecto en beneficio del segundo.

La integración, adhesión al sistema capitalista o modernización esconde una tendencia autodestructiva planetaria. En la China de la revolución ya se proponía modernizar —entiéndase dominar— a las personas, para luego proceder también con la modernización de la economía, el ejército, las ciencias, etc.<sup>262</sup>

Asimismo, los países periféricos —incluye Latinoamérica— que pretenden modernizarse o integrarse al sistema-mundo, más bien están reclamando ingenuamente ser engullidos y destruidos por el capitalismo céntrico.<sup>263</sup> La modernización, es entonces un deseo agresivo de asesinar y ser asesinado: la necrofilia; y, la no-modernización es la adhesión al amor.

Para indicar simplícidamente las diversas posiciones —de indiferencia y agresividad frente a la situación amorosa— se recurre a una simbiosis entre los aportes teóricos de: Maturana, que distingue entre el amor y la agresividad; Wallerstein, que señala el *sistema-mundo* y la periferia; Apel que descubre al sujeto *escéptico*, Dussel que le contesta con el *cínico*; Fromm, que identifica el sujeto *sano* o en su caso *necrofílico*; y,

---

<sup>261</sup> Castellanos, *Bella dama sin piedad y otros poemas*, 12.

<sup>262</sup> «Wei Jingsheng proposed a radical alternative: “If we want to modernize our economy, sciences, military, and other areas,” he argued, “then we must first modernize our people and our society... Democracy, freedom, and happiness for all are our sole objectives in carrying out modernization. Without this ‘Fifth Modernization,’ all other modernizations are nothing but a new lie”». Weiwei, *1000 Years of Joys and Sorrows*, 159.

<sup>263</sup> «Si es cierto que el subdesarrollo de más de la mitad del mundo y el abismo creciente entre los países industrializados y subdesarrollados se debe justamente al desarrollo de este proceso de división de trabajo, resulta curioso que las reivindicaciones de los países subdesarrollados en las conferencias sobre el NOEI no sólo no rechazan la división de trabajo dada, sino que la tratan de impulsar aún más pidiendo una integración más intensiva y más eficiente en el mercado mundial». Hugo Assmann, ed., *Carter y la lógica del imperialismo: tomo I*, 1ª ed., Departamento Ecuménico de Investigaciones (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1978), 314.

finalmente Hinkelammert con la *sujetidad* enfrentada a la *cosificación* y *fetichización*. Véase el siguiente esquema:

<b>Tipología psicoanalítica</b> <sup>264</sup>	<b>Biofílico</b>	<b>Necrofílico</b>	
Praxis emocional <sup>265</sup>	Amor	Indiferencia	Agresión
Categorización filosófica <sup>266</sup>	Crítico	Escéptico	Cínico
Ubicación en el sistema-mundo <sup>267</sup>	Fuera/marginado	Dentro/incluido	
Espiritualidad <sup>268</sup>	Sujetidad	Cosificación/fetichización	

Tabla 1. Caracteres biofílicos y necrofílicos  
Elaboración: el autor

Según este marco de análisis, el sujeto sano —que Montessori llama correctamente *normal*— es biofílico, ama la vida Sumak Kawsay, su praxis emocional es amorosa, se sitúa epistemológicamente fuera del sistema-mundo, en la periferia junto con el marginado, se hace responsable, es ético y concibe o entiende a este último —es decir, al marginado— como sujeto. Según Montessori:

Cuando los individuos se desarrollan normalmente, sienten profundamente el amor no sólo por las cosas, sino también por todos los seres vivos. Este tipo de amor no puede resultar de una enseñanza recibida; resulta naturalmente de la existencia correcta que uno lleva. Podemos decir que si el amor aparece, estamos en el reino de lo normal, de lo contrario estamos en el reino de lo anormal.<sup>269</sup>

En contraposición, el sujeto enfermo es necrofílico, agresivo o también indiferente, está —la mayoría de veces inconsciente— incluido y cómodo dentro del sistema, y, a su vez, su conducta es cosificadora o fetichizada respecto al sujeto.

<sup>264</sup> Ver la obra de Erich Fromm.

<sup>265</sup> Ver la obra de Humberto Maturana.

<sup>266</sup> Ver el acápite titulado *Del escéptico al cínico*. (*Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación*). Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Filosofía (Madrid: Trotta, 2004), 171–82.

<sup>267</sup> Ver la obra de Immanuel Wallerstein.

<sup>268</sup> Ver la obra de Franz Hinkelammert.

<sup>269</sup> «Quando os indivíduos se desenvolvem normalmente, sentem profundamente o amor não apenas pelas coisas, mas também por todos os seres vivos. Esse tipo de amor não pode resultar de um ensinamento recebido; ele resulta naturalmente da existência correta que se leva. Podemos dizer que, se o amor aparece, estamos no domínio do normal, caso contrário, estamos no domínio do anormal». Montessori, *A educação e a paz*, 81.

Bajo este marco de análisis, es decir, toda vez que se ha subsumido la teoría de Fromm, Maturana, Dussel, Apel, Wallerstein y Hinkelammert; surge la posibilidad de plantear lo que se podría entender como una *crítica Trascendental*. En otras palabras, se postula una analéctica de la teodicea.

En este sentido, la *crítica Trascendental* desde el Sumak Kawsay subsume a la Teología de la liberación, en cuanto esta última está situada junto al sujeto empobrecido.<sup>270</sup> Pero, ¿qué significado tiene la categoría pobre para situarlo junto a lo Trascendental?

El pobre es pobre porque no tiene el valor imperante del sistema; si el valor del sistema en la edad media es el honor, no tiene honor; si la vigencia suprema del sistema es el dinero, él no lo tiene; sí en la sociedad futura el sistema tiene como valor supremo lo tecnológico, él será una persona sin tecnología. El pobre es lo exterior a lo valioso de la totalidad (la «carne», por ser exterior, está fuera, está en lo futuro, y porque está en lo futuro interpela escatológicamente al sistema).<sup>271</sup>

Latinoamérica —su pueblo, su territorio, su filosofía, etc.— en este caso se subsume bajo la categoría *pobre*. Empero, hay que aclarar que, en el marco del fenómeno de la blanquitud, pobre se debe entender no en su sentido peyorativo, es decir, no como lo menos o lo carente de valor, sino, pobre como lo excluido, el manchado no-blanco, lo que está situado fuera del sistema-mundo, de allí que la Teología de la liberación se sitúa con este sujeto. La Teología de la liberación es hija de su contexto.

## 15. Teología de la liberación como crítica de la blanquitud

«La teología de la liberación (TL) tiene sus raíces profundas en la historia de América Latina, es una teología indo-afro-latino-americana. Por primera vez nace desde el Tercer Mundo, una corriente teológica que es original y propia».<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> «He aquí una ventaja insospechada del universalismo israelita; los judíos como civilización eran uno de los pueblos más pobres de la historia universal». Enrique Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969), 18.

<sup>271</sup> Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, 103.

<sup>272</sup> Hinkelammert et al., *Teología alemana y Teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*, 117.

La Teología de la liberación deviene de un contexto colonial, donde la blanquitud ejerce su poder de manera profunda. Esta teología echa sus raíces en los distintos campos del conocimiento.

En economía, descubre y propone a «Un dios no indiferente a la economía nacional».<sup>273</sup> Porque economía no es solamente la relación entre el sujeto y la o las cosas, sino la relación entre sujetos.<sup>274</sup> Esto comulga con el fundamento sacroeconómico del Sumak Kawsay.

En el campo teológico, valga la redundancia, esta Teología de la liberación crítica, por ejemplo, al cristianismo invertido que justificó el *apartheid* en África y también la dictadura de Pinochet en Chile,<sup>275</sup> es entonces una teología comprometida con la política.

Y, aun retrocediendo más en la historia, la Teología de la liberación ha criticado el fenómeno colonial y por esta razón tiene aportes para reconstruir el camino transcolonial. Véase, por ejemplo, el señalamiento teologal de la virgen María generalísima de las armas de la conquista o protectora de las colonias<sup>276</sup> como una virgen demoníaca. Permítasenos en este contexto la siguiente cita ilustrativa, para poner en evidencia la lucha teologal entre la Teología de la liberación y una teología demoníaca:

México tienen gran devoción por la Virgen de los Remedios. Dicen que es la única rival de la Virgen de Guadalupe. En todo caso, es menos moderna y más campesina, más sencilla que la Señora de la Villa. Sus fieles llegan a verla a caballo, montados en burro, y todos son muy buenos para beber pulque; pulque curado de guayaba, de fresa, de plátano. Al cabo y al fin la Virgen se apareció en un maguey. El pulque tiene entonces

---

<sup>273</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 1156.

<sup>274</sup> «Los fenómenos económicos no son primariamente relaciones entre cosas, sino que son primaria y radicalmente relaciones entre individuos y, mejor, entre clases sociales». Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 132.

<sup>275</sup> Según Epperlein, «los luteranos blancos en Sudáfrica, quienes utilizan el contenido dualista de la así llamada “doctrina de los dos reinos” para defender las injusticias del *Apartheid* o para justificarlas. Los luteranos chilenos prosiguieron según el mismo modelo cuando apoyaban la dictadura de Augusto Pinochet». Hinkelammert et al., *Teología alemana y Teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*, 19.

<sup>276</sup> «Sirvió á mi pronóstico de fiador seguro la nunca dignamente ensalzada piedad de Rey tan Católico, tan celoso y constante defensor de la Iglesia de Cristo, y nunca me pude persuadir, que todo el poder del mundo y del infierno hubiese de prevalecer contra una Monarquía, que habiéndola fundado Dios para principal baluarte de su Fe, es fuerza corra su defensa por su cuenta y por la de su gran tutelar la Sacratísima Virgen, á quien casi á un mismo tiempo nombró el Emperador generalísima de sus armas, y V. M. Patrona y protectora de todos sus reinos». Antonio Ruiz-Montoya, *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*, ed. Francisco Jarque y Victoriano Suárez, vol. I, Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XVI (Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900), 25.



cualidades benditas. Y a todos los bebedores se les va saliendo el corazón, que vuela hacia esa virgen tan padre [y madre], tan jaladora y que tanto les cuadra.<sup>277</sup>

En este caso, la virgen de los remedios está vinculada con el pulque, una bebida del mundo indígena, con esto, la teología queda desvinculada de la blanquitud; dado que, es de amplio conocimiento, el nexo entre lo culinario del mundo indígena con lo sagrado. A este fenómeno se categoriza mercedamente como Teología de la liberación; sin embargo, debemos señalar un detalle, la Teología de la liberación se vincula con el sujeto colonizado, pero no logra tocar la matriz Trascendental del mundo indígena.

En otras palabras, la Teología de la liberación no postula la liberación teologal del sujeto indígena, se aferra al sujeto y al mundo indígena en calidad de feligrés. Esto sucede, no por falta de solidaridad de la Teología de la liberación. Sino porque su núcleo judeocristiano se lo impide.

El aparecimiento de la Teología de la liberación es producto de años de lucha de los quienes han enfrentado a la blanquitud, y, en este sentido, las luchas teológicas indígenas también atrajeron y posicionaron a Cristo junto al pobre. Obsérvese a continuación el desarrollo de la teología en Latinoamérica.

Época	Teología	Sujeto	
Primera, desde 1511	Profética, ante la conquista y la evangelización	Colonizador	Blanquitud teológica
Segunda, 1553-1808	De la cristiandad colonial		
Tercera, desde 1808	Práctico-política ante la emancipación neocolonial de las oligarquías criollas	Oligarquías criollas	
Cuarta, 1831-1930	Neocolonial conservadora a la defensiva		
Quinta, 1930-1962	De la «nueva cristiandad»	Propietario	
Sexta, desde 1962	De la <i>liberación</i> latinoamericana	Teología no-blanca	

Tabla 2. Periodificación de la teología en Latinoamérica

Fuente<sup>278</sup> y elaboración: el autor

En la primera época, la teología es meramente colonial dominadora, sobresale únicamente como indigenista la teología lascasiana que hasta la actualidad mantiene

<sup>277</sup> Elena Poniatowska, *Todo empezó el domingo*, ed. Rogelio Carvajal-Dávila, 1ª ed., Tiempo de México (México: Océano, 1997), 214.

<sup>278</sup> Ver el acápite «Periodificación de la historia de la teología en América Latina». Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, 115–38.

tintes canónicos. En la segunda época, aparece la teología académica o universitaria, en la que prima el sentido colonial, con honrosas excepciones como Alonso de la Veracruz. En la tercera época la teología no-académica y busca justificar las guerras de «independencia». En la cuarta época la teología se desarrolla por las clases medias ligadas a la alta oligarquía. La quinta época es «reflejo de las clases poseedoras del campo o terratenientes, integrista (cuyo enemigo era el liberalismo burgués, el comunismo, el protestantismo y los “tiempos modernos”) a la teología desarrollista, reformista, que asume ya el ethos burgués pero en la trágica posición de ser un capitalismo dependiente».<sup>279</sup> Toda esta teología se categoriza como teología de la blanquitud.

Finalmente, en la sexta época adquiere visibilidad la teología no-blanca o *Teología de la liberación*, esto no significa que la lucha teológica aparezca en 1962, esta viene del momento mismo del inicio de la colonia.

En este sentido Proaño-Villalba resume y propone tres maneras de enfocar a la Iglesia: la visión inmovilista, la modernista o indiferente y la visión dinámica, con los siguientes caracteres.

Una visión inmovilista que inspira una pastoral de conservación y alianza con los poderes establecidos. Una visión modernizada que inspira una pastoral de conservación mezclada con acomodamientos, sin querer enfrentarse con la «situación de pecado». Una visión dinámica que inspira una pastoral de cambio en las estructuras mentales y sociales viciadas por el pecado y busca la fidelidad a las exigencias del Evangelio.<sup>280</sup>

Según el obispo de los indios, la Teología de la liberación está ubicada en una visión dinámica, es una teología evolutiva; es decir, si la teología inició algo desubicada fue una teología blanca. A través de su crecimiento y desarrollo teológico, terminó completamente ubicada y situada junto con el sujeto no-blanco.

El no-blanco es el no-sujeto: indio, negro, pobre; es decir, el otro. Asimismo, la Filosofía indígena se asume como no-blanca, es un no-sujeto, es una exterioridad, es una no-filosofía en sentido grecorromano.

---

<sup>279</sup> Dussel, 124.

<sup>280</sup> Leonidas Proaño-Villalba, “Toma de posición política de una comunidad”, *Concilium* 71 (1973): 304.

Esto sitúa a la Filosofía indígena como protagonista del giro descolonial o «reversión filosófica»;<sup>281</sup> el sujeto negado u objetizado por la blanquitud, ahora se reafirma como sujeto en su propio contexto. La Teología de la liberación es compañera de la Filosofía indígena, así, la Filosofía indígena propone una crítica constructiva de la Teología de la liberación.

Desde la Filosofía indígena se postula una crítica Trascendental —crítica teológica—, que a su vez subsume a la Teología de la Liberación como un punto de partida, y, también postula un siguiente paso, porque asume parte del núcleo judeocristiano —el amor al otro, o, prójimo— para centrarse en la matriz indígena. El amor al otro que en el mundo indígena consiste en el amor a la vida o Sumak Kawsay.

Aquí una aclaración epistemológica respecto a lo otro, con el objetivo de no caer en un maniqueísmo simplista. En el mundo indígena, la Pachamama es otredad absoluta, la Pachamama jamás oprime, es vida por antonomasia, la Pachamama es concreción, cuidado y reproducción de la vida Sumak Kawsay. La Pachamama es también exterior a la blanquitud, está fuera de ella, aunque sufre sus violencias.

Empero, en las relaciones persona-persona no existe el otro «absoluto», sí como tampoco el opresor «absoluto», todo sujeto es en alguna medida opresor y oprimido. En toda relación social se manifiesta la blanquitud.

Y, para este ejercicio desmistificador de las estructuras sociales opresivas todavía es necesaria, es decir, completamente válida, la Teología de la liberación, porque hizo y hace parte del proceso de la descolonización y de la liberación. En este sentido, Zinn identifica que la

alienación se ha extendido hacia arriba, hacia las familias que están por encima del umbral de la pobreza. Se trata de los trabajadores blancos, que no son ni pobres ni ricos, pero que muestran su enfado ante la inseguridad económica y no se sienten satisfechos con su trabajo, que se preocupan por sus vecindarios y son hostiles hacia el gobierno, combinando elementos de racismo con elementos de conciencia de clase, el desprecio por las clases bajas con la desconfianza hacia la élite.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> En el texto original «philosophical reversal». Jaime Breilh, *Critical Epidemiology and the People's Health*, ed. Nancy Krieger, Small Books, Big Ideas in Population Health (New York, United States of America: Oxford University Press, 2021), 52, DOI: 10.1093/ med/ 9780190492786.001.0001.

<sup>282</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 597.

Cierta blanquitud, también es opresora y, a su vez, oprimida. Casi todo sujeto es opresor y oprimido. Pero la Pachamama, la vida, carga sobre su espalda la opresión absoluta u opresión total. Esta puede parecer una disquisición metafísica, empero, la aclaración es necesaria, sobre todo para no caer en argumentos simplistas como los que se despliegan de parte de los gurús de los derechos de la naturaleza.

En consecuencia, el posicionamiento junto al otro, la toma de posición por el Sumak Kawsay, tiene también un fundamento colectivo, compete a todas y todos por igual, es decir, un posicionamiento junto *con* la reproducción de la vida.

«Y quien quiera que seás, o por importante que seás,/ tenés millones de antepasados la mayoría de ellos/ esclavos o pobres (son siempre la mayoría)/ y están vivos en tus genes/ y los genes de la demás gente/ esa gran mayoría».<sup>283</sup> Véase así, un párrafo decidor de la Teología de la liberación que es completamente coincidente con la Filosofía indígena, en palabras de Hinkelammert:

Hacerse libre frente a este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad si no se llega a controlar y canalizar todo el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar todo lo demás.<sup>284</sup>

Como corolario, el Sumak Kawsay refiere a una reflexión Trascendental respecto a la Pachamama; y, obviamente se contempla dentro de esta categoría —Pachamama— la relación sacroeconómica con el ser humano.

Esta reflexión Trascendental arraigada en el mundo indígena es, entonces, un postulado posible, es decir, está situado en el marco de la factibilidad. Si esta reflexión es un postulado o hipótesis, queda aún por develar los entresijos —meramente violentos— que impiden la concreción del Sumak Kawsay.

---

<sup>283</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 961.

<sup>284</sup> Ver el § 72. Franz Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”, *Polis Revista Latinoamericana [En línea]* 13 (2006), <http://journals.openedition.org/polis/5527>.

## Capítulo segundo

### Violencia, Sumak Kawsay y derechos de la naturaleza

El otro: mediador, juez, equilibrio  
entre opuestos, testigo,  
nudo en el que se anuda lo que se había roto.  
El otro, la mudez que pide voz  
al que tiene la voz  
y reclama el oído del que escucha.  
El otro. Con el otro  
la humanidad, el diálogo, la poesía, comienzan.<sup>285</sup>  
Mira a tu alrededor: hay otro, siempre hay otro.  
Lo que él respira es lo que a ti te asfixia,  
lo que come es tu hambre.  
Muere con la mitad más pura de tu muerte.<sup>286</sup>

#### 1. Las violencias como límite del Sumak Kawsay

El Sumak Kawsay enfrenta diversos campos violentos, campos que deben ser desmistificados o expuestos, si lo que se busca es la concreción de la vida, primero hay que poner de relieve tanto la raíz como una breve historia de la violencia concatenada con la blanquitud.

Cyrułnik atribuye erróneamente a la violencia los caracteres de germen del desarrollo civilizatorio, y, a su vez, confunde el resultado con la raíz, es decir, según Cyrułnik estaríamos ante la culminación o auge de una violencia que inició tautológicamente violenta, según él: «este siglo ha sido el del triunfo de la violencia socializadora. La violencia de las revoluciones, las guerras nacionalistas y las expediciones coloniales se asocian a la violencia de la industria naciente».<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> Rosario Castellanos, *The Selected Poems of Rosario Castellanos*, ed. Magda Bogin y Cecilia Vicuña, trad. Magda Bogin, 1ª ed. (Saint Paul, Minnesota: Graywolf Press, 1988), 96.

<sup>286</sup> Castellanos, 24.

<sup>287</sup> «Or ce siècle a été celui du triomphe de la violence socialisatrice. La violence des révolutions, les guerres nationalistes et les expéditions coloniales sont associées à la violence de l'industrie naissante». Cyrułnik, *Des âmes et des saisons*, 9.

Dicho de otra forma, hay que resaltar que Cyrulnik identifica correctamente la persistencia de la violencia actual, pero no como desmistificación, sino como el cauce de un río que inició de manera violenta, y, por supuesto que se mantiene así.

Otro significado —ya desmistificado— de la violencia, entrega Echeverría, por supuesto que refuerza el argumento de la *violencia intrínseca* de la época actual, pero según Echeverría esta violencia es el corazón de un sistema-mundo: el capitalismo. Entonces la violencia nace con el sistema capitalista, no con la humanidad, la violencia no hace parte de la humanidad, es un trastorno enfermizo.

Echeverría atribuye una característica adicional al capitalismo, su *intrínseca legalidad*, es decir: «el imperialismo, la tendencia de los países europeos centrales a dominar, a repartirse el mundo en zonas de dominio y a tratarlo por encima de su soberanía, procede de una legalidad intrínseca del capitalismo».<sup>288</sup>

La violencia aparece entonces acompañada o más bien justificada por la legalidad. Y, la expresión concreta de la *violencia legalizada* se encuentra en las instituciones estatales, a través de la esclavización de los sujetos. ¿Acaso no constituye esclavización la fijación del salario básico por debajo de las posibilidades de supervivencia? A su vez, la violencia legalizada también se encuentra *legitimada*.

El hombre vive este mundo, y viviéndolo lo construye y mantiene, transmitiéndolo de una generación a otra. Viviéndolo lo vive como legítimo; de esta manera, la legitimación no es un acto teórico separado del orden social y, por tanto, no es un simple acto teórico, sino que éste parte del orden social que se vive como «plausible». Pero la facticidad del orden social y su fuerza legitimadora, no quita el hecho que este mismo orden sea a su vez un orden precario. Como orden precario es un orden cuestionado, y aparecen funciones sociales cuya finalidad es el mantenimiento del orden social como mundo socialmente construido, es decir, como nomos, que sean capaces de integrar, con sentido, el conjunto de las instituciones. La existencia de estas funciones atestigua la precariedad del orden.<sup>289</sup>

Aquí se pretende trascender la mera legalidad formal abstracta: una norma aprobada por el ejecutivo, por el parlamento y por cualquiera institución estatal, es una norma formal. En otras palabras, la crítica desde el sujeto que sufre, saca a la luz una *legitimidad violenta institucionalizada*, que abre paso a la puesta en cuestión del statu quo.

---

<sup>288</sup> Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social: apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), 89.

<sup>289</sup> Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 33–34.

Echeverría tocó en alguna medida el tema en cuestión, cuando puso de relieve la existencia de una «“legalidad salvaje”, informal»,<sup>290</sup> es decir, una «legalidad parasitaria»<sup>291</sup> de la legalidad formal. Se trata de una norma situada fuera de la formalidad, aunque en alguna medida enquistada.

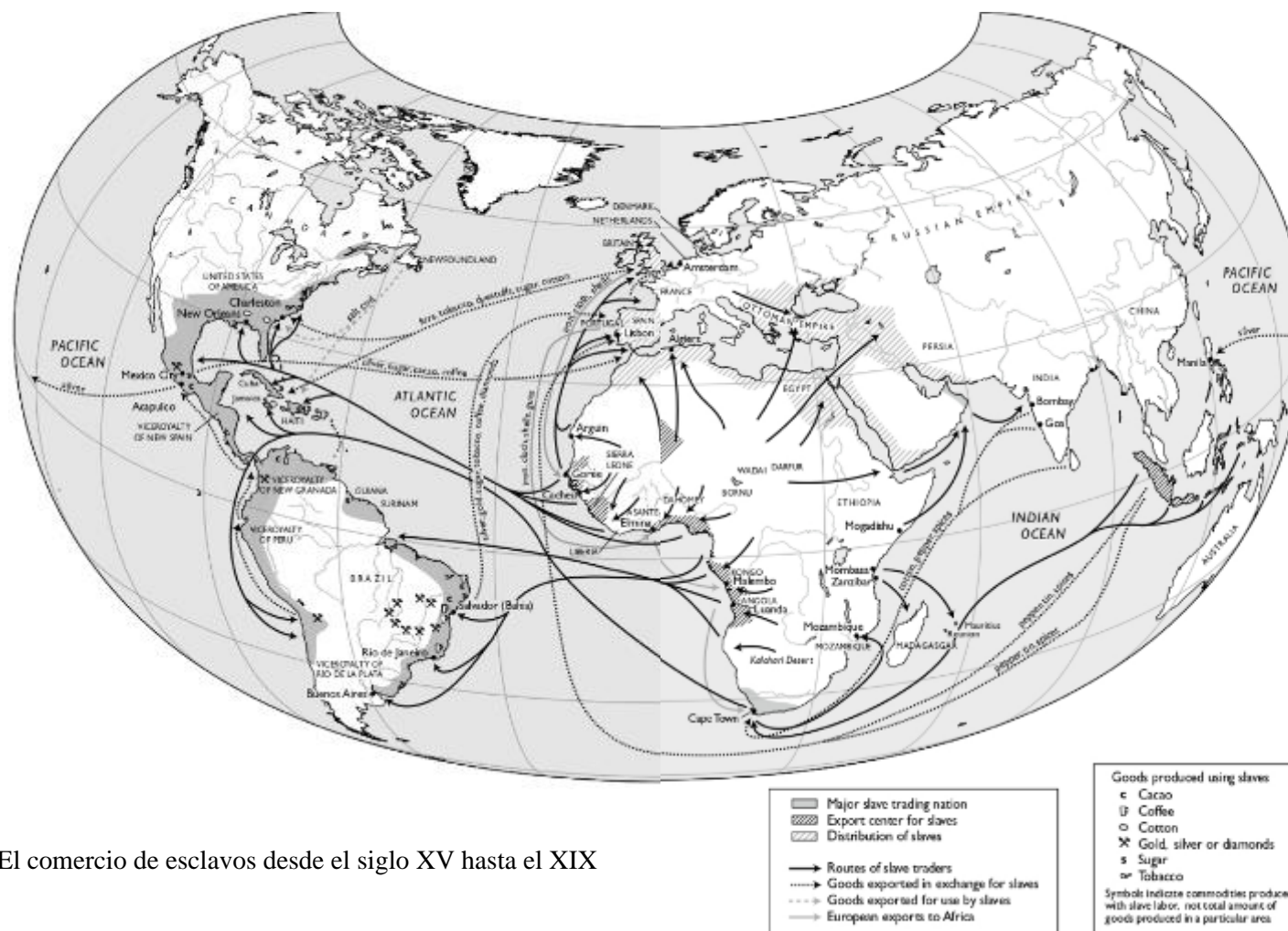
Se trata aquí de la puesta en cuestión de la legalidad formal, pero como formalidad violenta. Véase el siguiente esquema que grafica la esclavización institucionalizada con el Estado como herramienta. El estado-herramienta ejecuta sus acciones a través de la norma. La norma es la garantía de que se cumpla lo que manda el Estado. La norma, entonces, se constituye como generación de violencia. Pomeranz argumenta que la violencia es directamente proporcional con el crecimiento económico del sistema-mundo.

En el siguiente gráfico, el continente americano aparece como el mayor aporte e importador de sujetos esclavizados para el cultivo y actividad extractivista de café, cacao, oro, etc. África es el principal exportador de esclavos. Europa se dedica a importar productos producidos con trabajo esclavizado. Nótese como el fenómeno de la esclavitud afecta prácticamente al planeta entero.

---

<sup>290</sup> Bolívar Echeverría, Mauro Cerbino, y José-Antonio Figueroa, “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, *Revista Íconos*, n° 17 (2003): 106.

<sup>291</sup> Echeverría, Cerbino, y Figueroa, 108.



Fuente<sup>292</sup>

Figura 4. El comercio de esclavos desde el siglo XV hasta el XIX

<sup>292</sup> Para ampliar el tema, ver especialmente el capítulo *The Economics of Violence*. Kenneth Pomeranz y Seteven Topik, *The World That Trade Created: Society, Culture and the World Economy, 1400 to the Present*, 3ª ed. (London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015), 158–59.



En este sentido, y, en coincidencia con el análisis cíclico —lo que los Maya llaman el *katún*— Kondratieff argumenta que las expansiones económicas van acompañadas de violencia sistemática, «durante el período de crecimiento de las grandes oscilaciones, es decir, durante el período de alta tensión en la expansión de las fuerzas económicas cuando, por regla general, ocurren las guerras y revoluciones más desastrosas y extremas».<sup>293</sup> Desde la *Poesía de la liberación* se explica esto:

En cuevas nació la ciencia. Y la organización/ (el mamut sólo se cazaba con cooperación)/ Después mejor que criar ovejas fue quitarlas./ La guerra podía ser una industria./ Custodiar el trigo tan importante como sembrarlo./ La guerra podía ser productiva./ Y tras domesticar los animales inventó el hombre/ domesticar al hombre. No matar al enemigo: hacerlo trabajar./ La esclavitud base de la industria y la acumulación de capital/ (filas de gente amarrada en los sellos babilónicos)/ tan importante invento como la domesticación de los animales./ Después no sólo enemigos: el pobre podía venderse.<sup>294</sup>

En otras palabras, el crecimiento económico o la acumulación de lucro *per se* lleva dentro de sí la violencia, la amenaza de la destrucción o suicidio colectivo. Entonces existe un límite de factibilidad, por ejemplo, la tala indiscriminada reduce la renovación del oxígeno, o, cuando los animales se extinguen se destruye la cadena alimenticia.

«Nunca estuvimos tan amenazados, la tierra, y/ la familia,/ el cristal y la miel, la golondrina y el recién nacido/ y las casas inmensas se derriban con una copa de pólvora»,<sup>295</sup> señala Neruda. La violencia alojada en el sistema-mundo ejerce tal poder de dominación, colonización y esclavización que ha llegado a configurar, enfermar y trastornar el comportamiento humano en sentido necrófilico. La neurología advierte un estancamiento generalizado del desarrollo intelectual de la humanidad.

Los mecanismos genéticos que han dado origen al cerebro del hombre moderno parecen detenidos desde hace varias decenas de millares de años. ¿Coincide esta detención con la segregación de una especie que es la primera en inhumar a sus muertos. Motiva la imagen que su cerebro le da de sí mismo y de su naturaleza la instauración de un sistema de regulación social —una moral— que impide la prosecución de mecanismos que han asegurado la evolución de su cerebro? Es probable. ¿Pero han desaparecido todos los componentes de ese mecanismo en el hombre moderno? ¿Se ha parado de un modo excesivamente brusco la evolución para detenerlos todos? Es legítimo plantearse la pregunta. El hecho de que las máquinas de guerra sigan proliferando y perfeccionándose

<sup>293</sup> Nikolai-D. Kondratieff, “Los grandes ciclos de la vida económica” (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), 15.

<sup>294</sup> Ernesto Cardenal, *Poesía y revolución: antología poética*, 1ª ed., Filosofía y Liberación Latinoamericana 22 (México: Edicol, 1979), 86–87.

<sup>295</sup> Pablo Neruda, *El fin del viaje: obra póstuma*, 2ª ed., Obras de Pablo Neruda / Biblioteca Breve (Barcelona, España: Seix Barral, 1982), 82.

cada vez más, sea cual sea la sociedad, su religión, su filosofía y su cultura, tiende a demostrar que no han desaparecido. ¿Es insuficiente la expansión del neocórtex para que el hombre moderno abandone esta actividad bélica que ha pasado a ser biológicamente absurda o ha alcanzado su córtex proporciones suficientes para comprender que fabricar bombas y emplearlas responde a una actividad fósil de su encéfalo?<sup>296</sup>

El ser humano en general pareciera estar atascado en una *tara* necrofílica, ha perdido la inteligencia, sin este último talento estaríamos condenados a la extinción. Según Damasio, la inteligencia es «la capacidad de idear soluciones que plantea la vida —desde la obtención de recursos energéticos básicos, como los nutrientes o el oxígeno, hasta el control del territorio y la defensa frente a los depredadores— y de desarrollar estrategias para superar estos problemas, por ejemplo: la confrontación social o la cooperación».<sup>297</sup>

A partir de este razonamiento deriva el siguiente postulado: el sistema-mundo vigente, o la modernidad, ha configurado inclusive fisiológicamente el cerebro humano. La humanidad ha pasado de la raíz biológica y matrízica primigenia hacia un sistema casi generalizado de carácter patriarcal, violento y robotizado, esto es, la institucionalización de la violencia: estamos hablando del Estado.

Benjamin identifica al «ciudadano del Estado moderno que se sabe abandonado a un aparato burocrático inabarcable, cuya función está dirigida por instancias que son desconocidas incluso para los propios órganos ejecutivos, por no hablar de los que a ellas se someten»;<sup>298</sup> y, si el Estado es desconocido para los ejecutivos, el sujeto común siente más bien su presencia como dominación. Con razón Montessori reclama la falta de acción estatal para educar al sujeto en su componente biofílico.

El Estado, que es tan riguroso en el despacho de documentos oficiales, que exige formalismos minuciosos y que es tan amante de reglamentar todo lo que lleva la más mínima responsabilidad social, no se preocupa en absoluto de comprobar la capacidad de

---

<sup>296</sup> Jean-Pierre Changeux, *El hombre neuronal*, 1ª ed. (España: Espasa-Calpe, 1985), 312.

<sup>297</sup> En el texto «la capacité à opposer des solutions satisfaisantes aux problèmes posés par la vie – qu’il s’agisse de se procurer les ressources énergétiques élémentaires telles que les nutriments ou l’oxygène, de contrôler le territoire et de se défendre des prédateurs – et à développer des stratégies susceptibles de surmonter ces problèmes – confrontation ou coopération sociales, par exemple». Antonio Damasio, *Sentir et savoir: une nouvelle théorie de la conscience*, trad. Jean-Clément Nau, Epub (París, Francia: Odile Jacob, 2021), 82.

<sup>298</sup> Walter Benjamin y Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, La dicha de enmudecer (Madrid, España: Trotta, 2011), 225.

los futuros padres, de proteger adecuadamente a sus hijos y de custodiar su desarrollo. No ha ofrecido a los padres ningún lugar de instrucción y preparación.<sup>299</sup>

Montessori critica el poco empeño del estado en formar a madres, padres y sobre todo la niñez. Si nadie se ocupa de la niñez, posteriormente los adultos «anormales» caerán bajo categorías delictuales y penales, por las que serán encarcelados, es decir, sometidos al castigo de la violencia estatal, el Estado, como nuevo padre omnipotente está dedicado a castigar al sujeto.

En general, especialmente el estado latinoamericano es un modelo de *violencia institucionalizada*. «El Estado se convierte en ídolo: el Estado es poder».<sup>300</sup> Con esta crítica no se pretende abolir la presencia del Estado —situación que sería ideal para la perpetuación de las empresas extractivas, por ejemplo— y tampoco se debe caer en la anarquía simplista, sin propuestas, sino que más bien se acepta la necesidad de las instituciones, siempre defectuosas porque son producto de la creación humana, pero también perfectibles, con una premisa básica descolonial en pos de la liberación: la abolición de las violencias. En este contexto, hay que identificar una diversa tipología de violencias institucionalizadas, que se entienden como el:

producto de una situación de injusticia en la que la mayoría de los hombres y mujeres — sobre todo de los niños— [...]se ven privados de lo necesario para vivir.

Se expresa esta violencia en la organización y en el funcionamiento diario de un sistema socio-económico y político que acepta como normal y corriente que el progreso no es posible sino mediante la utilización de las mayorías como fuerza productiva manejada por una minoría privilegiada. Encontraremos históricamente esta clase de violencia siempre que la maquinaria institucional de la vida social funcione en beneficio de una minoría o sistemáticamente discrimine a los grupos o personas que defiendan el verdadero bien común.

Son responsables de esta violencia hecha institución, además de las estructuras internacionales injustas que la condicionan, los que acaparan el poder económico sin compartirlo.<sup>301</sup>

La institucionalización de la violencia es una muestra de que el ser humano está enfocado en la dominación, la colonización y la sobreabundancia. Chomsky argumenta

---

<sup>299</sup> María Montessori, *El niño: el secreto de la infancia*, 1ª ed. (México: Editorial Diana, 1982), 327–28.

<sup>300</sup> Leonidas Proaño-Villalba, *Leonidas Proaño: pensamiento fundamental*, ed. Luis-Alberto Luna-Tobar, 1ª ed., Pensamiento fundamental ecuatoriano (Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional, 2016), 116.

<sup>301</sup> Oscar-Arnulfo Romero-y-Galdamez, *Monseñor Romero*, 1ª ed. (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981), 89.

que la violencia institucionalizada se autoprotege para mantenerse, con este fin — específicamente con el apoyo de Estados Unidos— habría inventado el *Estado contrainsurgente* en 1954,<sup>302</sup> que no solamente reprime o encarcela la protesta social; sino también apoya y ejecuta torturas sistemáticas, desapariciones forzadas e imposición de títeres en la estructura estatal de Latinoamérica. La violencia recae especialmente sobre la población más vulnerable:

sólo en el año 1984 en Guatemala se alcanzó un promedio de cien asesinatos políticos y más de cuarenta desapariciones al mes. Seguramente estas cifras están por debajo de la realidad, ya que sólo se contabilizan y se da publicidad a las desapariciones que tienen lugar en Guatemala capital y sus alrededores. El mayor número de asesinatos y desapariciones se produce entre las familias rurales e indias que no disponen de recursos para quejarse y están más expuestas a las represalias.<sup>303</sup>

De hecho, el estado en general es una construcción enfocada en la dominación, Max Weber se preguntó ¿Qué es la burocracia?, y, a partir de esta interrogante pretendió dotar de científicidad a las instituciones estatales.<sup>304</sup> No obstante, en cuanto institución jerarquizada, el Estado es por antonomasia una estructura de dominación y obediencia.

El Estado, mediante la dominación aliena a quien labora inserto en él, específicamente el burócrata, este último se olvida de su deber como servidor público, como un servicio hacia la comunidad, para él «el bien inmediato es la promoción, como pasar a una clase superior para el niño en la escuela. El hombre que pierde de vista el objetivo muy grande de su obra es como un niño que ha sido colocado en una clase por debajo de su posición real: como un esclavo, es engañado de algo que es su derecho».<sup>305</sup> Este es un fenómeno enfermizo para el sujeto que labora en el Estado. Si el Estado es una institución en la que hay que subir de grados, pierde su sentido de ser, de servicio a la comunidad.

---

<sup>302</sup> «La política de entrenamiento de los Estados Unidos empezó en la década de los setenta, y a ella le siguió una nueva institucionalización de la violencia. La “solución” a los problemas sociales de Guatemala, atribuible específicamente a la intervención de 1954 y al tipo de ayuda proporcionada por los Estados Unidos desde entonces, ha sido la instauración de un terror de Estado permanente. Con Guatemala, los Estados Unidos inventaron el “Estado contrainsurgente”». Noam Chomsky, *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, Libro de mano 33 (México: Grijalbo Mondadori, 1995), 132.

<sup>303</sup> Chomsky, 145.

<sup>304</sup> Max Weber, *¿Qué es la burocracia?*, trad. Rufino Arar, Diálogo abierto 3 (México: Ediciones Coyoacán, 2010).

<sup>305</sup> Montessori, *El método Montessori*, 63.

Toda institución es un ente abstracto, mas menos como un fantasma, y, quien tiene el poder de la institución en sus manos puede usarlo: como un instrumento puesto al servicio de la comunidad, o, como una herramienta para sus propios fines, es decir, de dominación y colonización.

Cuando se habla de institución, no solo se está tomando en cuenta al Estado, sino que también se está aludiendo la burocracia privada —por ejemplo, las multinacionales o la gran mayoría de universidades públicas y privadas— que en general están constituidas como herramientas de enriquecimiento y dominación.

Si las instituciones que la humanidad ha construido son esencialmente para el autoenriquecimiento y la dominación, entonces el sistema económico de la sobreabundancia al que se adscriben tiene el mismo carácter destructivo. Y, lo más peligroso del fenómeno de la dominación es que tiende a totalizarse. En este sentido el capitalismo es el sistema que mayor peligro genera, aunque, inclusive en este caso «no hay sistemas absolutamente capitalistas. Si hubiera un sistema capitalista puro no podría sobrevivir más de un par de semanas. Los únicos sistemas capitalistas son los que se les imponen a los países del tercer mundo con el fin de debilitarlos para que se derrumben y puedan ser absorbidos por los ricos. Pero hay sistemas que son más o menos capitalistas».<sup>306</sup> Aquí un paréntesis para abordar el fenómeno ontológico de la *totalización*.

## 2. La totalización y las violencias

La totalización es un proyecto persistente, especialmente en el campo de la economía, aunque no exclusivo, sino que, atraviesa las ciencias sociales en general. Como proyecto ideológico es un instrumento servil para la dominación.

Las ciencias sociales, y particularmente la economía, se adaptaron rápidamente a esta ideología del capitalismo total. La economía ahora se conduce como si se tratara de una

---

<sup>306</sup> Tómese como el ejemplo patriarcal más peligroso, el capitalismo, consiguientemente, «no hay sistemas absolutamente capitalistas. Si hubiera un sistema capitalista puro no podría sobrevivir más de un par de semanas. Los únicos sistemas capitalistas son los que se les imponen a los países del tercer mundo con el fin de debilitarlos para que se derrumben y puedan ser absorbidos por los ricos. Pero hay sistemas que son más o menos capitalistas». Noam Chomsky, *Cómo mantener a raya a la plebe: entrevistas por David Barsamian*, trad. Isabel Vericat-Núñez, 1ª ed., Sociología y Política (México: Siglo Veintiuno Editores, 2001).

guerra económica, en la cual se busca conseguir y mantener «ventajas competitivas» que hagan posible salir de este campo de batalla como los vencedores. El economista, y en especial el administrador de las grandes empresas transnacionales, se ha convertido en un asesor militar en esta guerra económica, llegando a ser su función primordial, no la producción de teorías o el entendimiento de lo que significa esta manera de enfocar la realidad, sino, cómo contribuir al triunfo en esta confrontación bélica: la competencia a muerte.<sup>307</sup>

La totalización como fenómeno que niega el Sumak Kawsay es una utopía que se debe abordar especialmente desde el marco teológico, es decir, lo que busca la totalización es encontrar un sujeto omnisciente, que conoce *todo*. Dice Kant: «La razón pura, ya sea considerada en su uso especulativo o en su uso práctico, tiene siempre su dialéctica, pues demanda la *totalidad absoluta de las condiciones* para un condicionado dado y ésta sólo puede encontrarse absoluta y únicamente en las cosas en sí».<sup>308</sup> Quien conoce todo, la totalidad absoluta de condiciones, sino el dios judeocristiano.

Lo mismo sucede en física: «La búsqueda de una superley que combine todas las fuerzas sigue en marcha. Se necesitaría un investigador verdaderamente brillante para combinar todas las piezas»,<sup>309</sup> señala Hawking, como si se tratara de buscar los pedazos de una máquina. Aunque seguidamente admite los límites que encuentran quienes buscan —aunque suene tautológico— la ontológica *Teoría del Todo*.

En 1995, Ed Witten sugirió que las diversas teorías de supercuerdas son diferentes aproximaciones a una única teoría en 11 dimensiones que llamamos «Teoría M». Los científicos discrepan sobre lo que significa M: ¿magia, misterio, maestro, madre, o, tal vez, membrana? Las futuras generaciones de físicos descubrirán la verdad. Los científicos han estudiado con mucho interés la Teoría M, pero aún no saben exactamente qué es, ni si efectivamente es una Teoría del Todo.<sup>310</sup>

Suena algo risible buscar la omnisciencia, se busca abarcar el *todo*, aunque no se sabe qué diablos se busca. Según Rank, todos los científicos estarían buscando a dios. Es decir, y según esta teoría psicoanalítica, se trataría más bien de un trauma del nacimiento que conduce a los científicos a buscar el móvil perpetuo; la indagación por el que se mueve a sí mismo, sin que nadie le mueva, es decir, dios mismo. En palabras de Rank:

---

<sup>307</sup> Franz Hinkelammert y Henry Mora-Jiménez, *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*, 1ª ed. (San José, Costa Rica: Arlekin, 2014), 14.

<sup>308</sup> Cursiva añadida. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 128.

<sup>309</sup> Stephen Hawking y Lucy Hawking, *Una nueva aventura por el cosmos: el origen del universo*, trad. Juan-Manuel Ibeas, Epub, vol. III (Barcelona, España: Montena, 2012), 96.

<sup>310</sup> Hawking y Hawking, III:129.

Se ve en algunos de estos casos que los enfermos que buscan descubrir el *perpetuum mobile* o encontrar la cuadratura del círculo, no aspiran, en el fondo, más que a resolver el problema que concierne a la posibilidad de la permanencia lo más prolongada posible en la cavidad intrauterina, a pesar de las dificultades derivadas de la desproporción de los tamaños.<sup>311</sup>

En el kechwa y el zen se encuentra el sentido positivo del conocer absoluto, la categoría *kechwa Jupaka* hace referencia al *único*. Asimismo, Suzuki devela en el *zen* el significado del «conocedor absoluto», en el siguiente pasaje. Cuando Buda exclama ante *Upaka*, después de su iluminación.

Omniconquistador, conocedor de todo,/ de toda mancha y defecto liberado,/ renunciando a todo, del deseo despojado,/ me enseñé a mí mismo, ¿A quién diré Maestro?/ Lo que supe no me lo enseñó ninguno,/ mi igual no existe aquí en la tierra./ De celestial o humano nacimiento/ no hay nadie que me iguale./ Ciertamente, logré yo liberarme,/ soy del mundo, maestro inigualado,/ solo, perfecto iluminado,/ Moro en la paz eterna.<sup>312</sup>

Lo que se entiende bajo significado ontológico como la «unidad absoluta del conocedor»<sup>313</sup> en el *zen* es el *jñánin*. Que traducido al *kichwa* es *ñanin*, o simplemente *el camino*. Ambos significados, en *zen* y *kechwa* son coincidentes —lingüística y semánticamente hablando—, porque hacen alusión a la finitud del sujeto cognoscente. Como corolario, en el kechwa y el *zen*, no existe conocimiento total, existe *el camino* del conocimiento, no hay sujeto omnisciente, sino la *totalidad del sujeto cognoscente*; en palabras de Machado se resume este aforismo como: «caminante no hay camino/ se hace camino al andar».

Como no hay camino para la descolonización, entonces, abocados como estamos en este trabajo a develar el componente blancuzco de la violencia colonial, hay que desarrollar algunos campos mistificados en que se expresa la violencia.

El primer campo que aquí se trata es la *inferiorización*, este es un fenómeno simplificado tradicionalmente bajo la categoría «racismo», pero anclado y quizá simplificado bajo la semántica del lenguaje, es decir, en el uso lingüístico cotidiano y

---

<sup>311</sup> Otto Rank, *El trauma del nacimiento*, trad. Saltzmann H.-Z. (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1961), 100.

<sup>312</sup> Daisetz-Teitaro Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen (primera parte)*, 4ª ed. (Argentina: Kier, 1970), 66.

<sup>313</sup> Daisetz-Teitaro Suzuki, 65.

normalizado de la violencia, que tiene repercusiones especialmente en la psique del sujeto.

Por supuesto, existe la consciencia de que «no se ha inventado todavía [y quizá nunca se inventará] el psicómetro»,<sup>314</sup> especialmente por la complejidad del ser humano y específicamente del cerebro, y, esto nos permite —para bien o mal— una amplia discrecionalidad a la hora de lanzar postulados respecto a la fenomenología del asunto que aquí se profundiza bajo la categoría inferiorización.

La inferiorización se camufla bajo varias manifestaciones. Un *insulto*, por ejemplo, hacia el sujeto, provoca que este secrete hormonas estresantes: cortisol y catecolamina; mientras que un *te amo* aumenta la sensación de alerta y placer, secretando especialmente endorfinas en el hipotálamo y la glándula hipófisis.<sup>315</sup> Por esto, es importante partir desde el reconocimiento de que no se debe confundir nunca la «normalidad» con la salud: el lenguaje violento *normalizado* en los contextos con antecedentes coloniales, en realidad, es enfermizo y generador de dolor.

Si en lugar de «normalidad» decimos «salud», es decir, salud psíquica [...] entonces la cosa comienza a ser algo más clara, porque nos hace pensar en el hecho análogo de las funciones del cuerpo. Decimos que un cuerpo está sano, cuando todos los órganos funcionan normalmente; y esto es común a todos los hombres, tanto a los robustos como a aquellos delicados o de diverso temperamento físico.<sup>316</sup>

Este es el núcleo del *primer campo* de la inferiorización, la violencia como raíz de trastornos psicoorgánicos. Y, se explica de la siguiente forma: «Cuando la persona sufre el tratamiento de ser inferior, se ve a sí misma como tal. Solamente puede recuperar su dignidad en contra de la experiencia de su inferioridad. Necesita convertirse a ser sujeto».<sup>317</sup>

---

<sup>314</sup> Marie Bonaparte, *La sexualidad de la mujer*, trad. Susana Dubcovsky y Irene Friedenthal (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1961), 132.

<sup>315</sup> «Une insulte serre votre gorge et vos vaisseaux, vous rend pâle de colère et accélère votre cœur, jusqu'à la syncope parfois. Une mauvaise nouvelle augmente la sécrétion de vos hormones de stress (cortisol, catécholamines). [...] Quand votre mot a euphorisé votre ami (Je t'aime... Je te donne un chèque énorme), il sécrète des endorphines qui flottent vers le noyau accumbens, comme on peut le filmer en neuro-imagerie». Cyrulnik, *Des âmes et des saisons*, 6.

<sup>316</sup> María Montessori, *Formación del hombre*, 1ª ed. (México: Editorial Diana, 2002), 53.

<sup>317</sup> Franz Hinkelammert, *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*, 1ª ed. (Bogotá, Colombia: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003), 21.



El *segundo campo* involucra la inferiorización que se produce a través de la violencia destructiva consistente en: el golpe físico, el hambre, y, finalmente la eliminación del *sujeto inferiorizado*; es decir, se hace referencia a una variedad de fenómenos paralelos que integran la *simple* degradación verbal conjuntamente con la eliminación de la corporalidad del sujeto: la última instancia es el asesinato del sujeto inferior.

Por supuesto que la eliminación de la corporalidad no solamente es directa, es decir, a través de un fusil o un porrazo, por ejemplo; sino que también se concreta de manera indirecta, a través de la insatisfacción de las necesidades básicas, los sujetos empobrecidos —como es de conocimiento general— se alimentan, educan y viven de manera limitada.

En este mismo sentido, bástenos recordar como ejemplo, la degradación fisiológica que sufriría a partir de la conquista la estatura indígena inicialmente *gigante o agigantada*,<sup>318</sup> y, que asombraba a Sarmiento-de-Gamboa en su viaje al Estrecho de Magallanes. O, también lo señalado por Romeo González cuando hace alusión y critica el encarcelamiento en las siguientes palabras: «es necesario seguir luchando; que lo que se pretende con el encierro es separarnos no sólo físicamente de una actividad política sino también de *aniquilarnos*. A veces esta conciencia es sólo instintiva; el instinto de conservación que opera en el cuerpo y en el espíritu, y desde la resistencia luchamos contra la no-vida».<sup>319</sup>

En otro caso represivo similar de México, un «granadero dijo que a ellos les daban treinta pesos por cada estudiante golpeado que llevaban a la cárcel»,<sup>320</sup> pero el golpe no es solo físico sino también psíquico, según Florencio López —otra víctima de la represión en México—: «Algunas noches, cuando me duermo, siento como que un muro de bayonetas se va estrechando alrededor de la litera».<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> «Y estando en esta Primera Población, vinieron de paz ducientos y cincuenta Indios, Varones y Hembras agigantados, á hablar con los Españoles, los quales les regalaron: con que se fueron». En otro pasaje señala: «El Indio preso era entre los Gigantes Gigante; (e) y dice la relación; que les pareció Cíclope». Pedro Sarmiento-de-Gamboa, *Viage al Estrecho de Magallanes* (Madrid, España: Imprenta Real de la Gazeta, 1768), LVI, viii.

<sup>319</sup> Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolcoco: testimonios de historia oral*, 2ª ed. (México: Ediciones Era, 2005), 150–51.

<sup>320</sup> Poniatowska, 81.

<sup>321</sup> Poniatowska, 127.

Un testigo del bombardeo atómico en Hiroshima recuerda traumatizado: «Tantos cuerpos con intestinos de fuera, como salchichas./ Desde entonces no he podido comer una salchicha».<sup>322</sup> El fondo de la cuestión es la lucha por la concreción de la vida — Sumak Kawsay— y la *dignidad* del sujeto, por eso Mauricio Sabines —desde México— reclama: «Los culatazos todavía los aguanto, yo lo que no tolero son los escupitajos».<sup>323</sup> El escupitajo representa para Sabines una degradación extrema, la fragmentación de la dignidad, un escupitajo hacia el sujeto elimina la sujetidad, lo despoja de la dignidad.

En general, todo tipo de violencia represiva genera miedo. Y el miedo resulta paralizante a la hora de asumir actitudes, tanto para combatir como para asumir posiciones pasivas frente al sistema-mundo. Así, Waterstone identifica inclusive el fenómeno de la colectivización norteamericana del miedo,<sup>324</sup> fenómeno que resulta totalmente favorable para la vigencia del sistema-mundo.

Entonces, esta tipología de fenómenos es producto de la manifestación de la violencia: es decir, los casos recursivos en Latinoamérica, por ejemplo, la represión de las protestas, el despojo territorial con fines extractivistas, y, el asesinato de lideresas y líderes, en última instancia buscan destruir la reproducción de la vida Sumak Kawsay.

El *tercer campo* de la inferiorización es consecuencia de los anteriores. Este campo consiste en lo que se podría categorizar como *semántica de la omisión y fetichización*, que se entiende como el acto violento de mayor abstracción, es decir, el de la *objetización destructiva* del sujeto inferiorizado, esto consiste en la negación de la *sujetidad*, especialmente bajo los parámetros eurocéntricos y androcéntricos. En este sentido, tanto la Pachamama como el ser humano son objetizados.

En general, toda abstracción tiende a crear objetos, u *objetizar*, como ya se ha señalado, a su vez, esta objetización cubre con un velo y mistifica lo concreto. Empero, lo concreto es el cuidado y reproducción de la vida Sumak Kawsay; lo abstracto, es la matematización y condensación de la vida.

La violencia objetizadora opera en diversos subcampos. «Incluso “la guerra” o “el ejército” son conceptos abstractos, por muy extraño que esto suene a algunos. Lo que es

---

<sup>322</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 905.

<sup>323</sup> Poniatowska, *La noche de Tlatelolcoco: testimonios de historia oral*, 239.

<sup>324</sup> «Why are we so afraid as Americans? [...] There are lots of ways that this gets expressed, but this is part of the American psyche». Chomsky y Waterstone, *Consequences of Capitalism: Manufacturing Discontent and Resistance*, 288.

concreto es las muchas personas que han muerto, o los hombres y mujeres en uniforme». <sup>325</sup> La guerra es uno de los fenómenos de mayor abstracción u objetización; en la guerra no existe sujeto alguno, el derecho internacional humanitario de guerra es solamente un telón de fondo para el asesinato. «Guerra de conquista, guerras comerciales, guerras coloniales, insurrecciones políticas, todo se ha hecho con la sangre de los proletarios». <sup>326</sup>

No hay que olvidar que la guerra no es solo un asunto de las élites o las clases dominantes, sino que más bien, se utiliza al sujeto empobrecido para la guerra, objetizándolo, como carne de cañón para la empresa bélica. En América durante la II Guerra Mundial el liderazgo de la clase trabajadora estadounidense apoyó y se nutrió decididamente con un compromiso de no huelga para mantener a flote la economía en tiempos de guerra. <sup>327</sup> La violencia objetizadora se nutre tanto de la acción como de la omisión.

### 3. Violencias de la blanquitud respecto a la mujer

La mujer indígena y la mujer latinoamericana como sujeto concreto, es quizá quien más ha sufrido la violencia objetizadora. La objetización de la mujer es también una realidad latinoamericana que imposibilita la concreción del Sumak Kawsay.

Kahlo lanza una verdad que duele: «Hay que ser sinceros, sin dolor no podemos vivir las mujeres». <sup>328</sup> El corolario de esta afirmación es algo paradójico, la mujer es sujeto solo en cuando sufre las violencias; la sujetividad de la mujer surge solamente a partir de la objetización. Sufro, luego existo podría decir Kahlo. Con esto no se quiere afirmar que el

---

<sup>325</sup> Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 179.

<sup>326</sup> Ricardo Flores-Magon, *La revolución mexicana* (México: Grijalbo, 1975), 78.

<sup>327</sup> «When the United States entered World War II, the labor leadership accepted a truce agreeing to a no-strike pledge for the duration of the war, in other words, to help the economy during wartime. During the war, with full employment bolstering laborers' bargaining power and the success of the war effort dependent on labor's cooperation, the unions made several further gains, including dues checkoff, grievance procedures, seniority as the basis for promotion and as protection against layoff, and further expansion of union membership. The emerging dynamic is that labor is increasing in its power over this period». Chomsky y Waterstone, *Consequences of Capitalism: Manufacturing Discontent and Resistance*, 203.

<sup>328</sup> María Hesse, *Frida Kahlo: una biografía*, Epub (Barcelona, España: Penguin Random House, 2016), 12.

dolor que carga la mujer latinoamericana es natural, sino que más bien ha sido naturalizado, que es muy diferente. Con razón, Osman reclama:

Entonces, todo lo que puedo hablar es de la clase de historia,/ de estudios sociales, cómo los profesores, incluso los negros/ no te dicen que van a hablar/ sobre cuerpos negros calientes con pelotas y pollas/ y tal vez otra carne metida en la boca./ Por qué es tan importante ver, sin saber/ nada más sobre ella, una chica —mujer negra—/ que puede decir con esas faldas blancas llenas,/ con las porras o el agua o los perros.<sup>329</sup>

La lucidez que arroja la crítica de la mujer que vive la realidad cotidiana es una interpelación que clama por su propia liberación. Liberación entendida como el fenómeno colectivo de romper la violencia objetizadora del sistema-mundo, en este sentido la liberación trasciende el significado eurocéntrico de la «libertad».<sup>330</sup> En palabras de Cardenal: «La *liberación* no solo la ansiaban los humanos./ Toda la ecología gemía. La revolución/ es también de lagos, ríos, árboles, animales».<sup>331</sup>

Nuevamente las palabras de Kahlo: «Ahora habito en un planeta doloroso, transparente como el hielo, pero que nada oculta, como si todo lo hubiera aprendido en segundos. Mis amigas, mis compañeras, se han hecho mujeres despacito. Yo envejecí en instantes y todo es hoy blanco y lúcido».<sup>332</sup>

También Castellanos hace una particular disyunción de la mujer representada a través de tres sujetos objetizados: el fenómeno teológico de la virgen de Guadalupe; el fenómeno racista-machista que genera la Malintzin, y, la figura feminista de Sor Juana Inés de la Cruz que es expulsada y queda casi en el olvido.

Sujeto	Virgen de Guadalupe	Malintzin nahuatl	Sor Juana Inés de la Cruz
--------	---------------------	-------------------	---------------------------

<sup>329</sup> Ver *Autocorrect*: «Then, all I can talk about is history class,/ social studies, how the teachers, even black/ ones, don't tell you they're going to talk/ about hot black bodies with balls and dicks/ and maybe other meat stuffed in their mouths./ Why it's so important to see, without knowing/ anything else about her, a black girl—woman—/ who can tell with those full white skirts,/ pruned by batons or water or dogs». Ladan Osman, *Exiles of Eden*, Epub (Minneapolis, United States of America: Coffe House Press, 2019), 31.

<sup>330</sup> «I think in the West, freedom always relates to individuality. We talk about freedom as the freedom to have character, but as a cultural product, especially of China, I realize that individual carácter simply doesn't exist. I have to relate to my existence, not to generalize, but to really relate to other people to find myself. It's more like a mirror. That makes it easier to understand the meaning of my struggles». Weiwei, *Conversations: Ai Weiwei*, 45.

<sup>331</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 771.

<sup>332</sup> Hesse, *Frida Kahlo: una biografía*, 48.

Lo femenino	Madre de dios	Traición a los hijos	«Simplemente» mujer <sup>333</sup>
Figura	Teologal	Racializada	Intelectual
Fuente	Cristianismo	Indígena y mestizo	Feminismo
Actitudes	Veneración	Denostación	Discusión
Consecuencias	Reunión de masas	Controversias	Círculos intelectuales

Tabla 3. La objetización de la mujer latinoamericana en diferentes planos

Fuente<sup>334</sup> y elaboración: el autor

La objetización de la figura femenina se observa en distintos trazos: la virgen de Guadalupe es el recipiente de dios, Malintzin por su indigeneidad está racializada como traicionera respecto a sus hijos, y, finalmente, Sor Juana Inés de la Cruz cae en el olvido y solo estará en la intelectualidad feminista. Esta objetización, una vez develada, tiene que ser invertida. Para tal ejercicio descolonial, primero se atraviesa por una etapa transcolonial o proceso dinámico de descolonización.

#### 4. Una reversión filosófica: amar, en vez de competir

La estrategia de acercamiento epistemológico que se utiliza para abordar lo transcolonial es la «aceptación del otro»<sup>335</sup> o actitud ética como consecuencia del amor.<sup>336</sup> En otras palabras, se trata del perspectivismo y la simetrización, simetrización entendida como la sujetización del otro, el yo-tu colectivo o la concreción del nosotros *ñukanchik*; esta conducta ética puede ser calificada como *reflexión Trascendental*, tomando lo Trascendental en el sentido planteado en la Filosofía indígena.<sup>337</sup> Véase un párrafo ilustrativo de lo que aquí se plantea:

Los indios dicen que los jaguares son humanos, que ellos mismos son humanos, pero que ellos y los jaguares no pueden ser humanos al mismo tiempo. Si soy humano, entonces, en este momento, el jaguar es solamente un jaguar. Si un jaguar es un humano, en ese

<sup>333</sup> Véase el siguiente poema: «Yo no entiendo de esas cosas;/ Sólo sé que aquí me vine/ Porque si es que soy mujer./ Ninguno lo verifique». Castellanos, *Juicios sumarios: ensayos*, 27.

<sup>334</sup> Véase el acápite *Otra vez Sor Juana*. Castellanos, 26–30.

<sup>335</sup> Humberto Maturana, *Desde la Biología a la Psicología*, ed. Jorge Luzoro-García, 4ª ed., EL mundo de las ciencias (Chile: Editorial Universitaria, 2006), 79.

<sup>336</sup> «Entiendo la ética como una consecuencia del amor». Humberto Maturana y Bernhard Pörksen, *Del ser al hacer: los orígenes de la biología del conocer*, trad. Luisa Ludwig (Chile: J.C.Sáez, 2004), 236.

<sup>337</sup> Quizhpe-Gualán, “Filosofía indígena”.

caso, entonces, yo no sería más humano. No, se trata en absoluto de entender católicamente esta cualidad humana sobre toda creación, sino de hacer circular un punto de vista. La humanidad es relativamente universal.<sup>338</sup>

El perspectivismo y la simetrización, como conducta ética, refieren al ser humano en cuanto *capaz* de concebir o entender el mundo —plantas, animales, minerales, etc.— como otros sujetos vivos, es decir, como hermanos de la humanidad.

Si bien el ser humano es un animal, también es un *animal único*, porque tiene la capacidad de domesticarse a sí mismo,<sup>339</sup> es decir, de refrenar sus impulsos, lo que a su vez constituye una oportunidad para la ética, para la autolimitación.

Shubin argumenta la persistencia de un nexo generalizado, «el embrión de un humano pasó por una etapa de pez, reptil y mamífero».<sup>340</sup> He allí un buen nexo entre persona y Pachamama; siendo la Pachamama no solo naturaleza sino también ser humano.

La noción Trascendental de que todo ser vivo es pariente de la humanidad, no es entonces difícil de probar.<sup>341</sup> En el pueblo kichwa Saraguro aún se encuentran representaciones teatrales, que anteriormente fueron elaboradas por los *amawta* o filósofos Inka;<sup>342</sup> en estas representaciones la naturaleza se desdobra para fusionarse como sujetos «híbridos» *taypi* humano-planta o humano-animal, que posteriormente toman presencia estelar en la fiesta *muguna*. Estos sujetos híbridos fruto del *taypi* son dioses que tienen una matriz Trascendental y que están finalmente contrapuestos a los dioses judeocristianos.

---

<sup>338</sup> Eduardo Viveiros-de-Castro, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, 1ª ed. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013), 74.

<sup>339</sup> En el texto, «el hombre es el único que se domesticó a sí mismo». Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 37.

<sup>340</sup> Neil Shubin, *Tu pez interior: un viaje a los 3.5 billones de la historia del cuerpo humano*, Ebook (Estados Unidos de América: Pantheon Books, 2008), 77.

<sup>341</sup> Véase: Neil Shubin, *Se requiere ensamblaje: decodificando cuatro millones de años de vida, desde los fósiles antiguos hasta el ADN*, Ebook (Estados Unidos de América: Pantheon Books, 2020).

<sup>342</sup> Obsérvese el *Capítulo III. Teatro en lengua indígena*. Teresa Gisbert, *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia*, 2ª ed. (La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés/ Facultad de Filosofía y Letras/ Centro de Estudiantes, 1968), 35–46.



Fotografía 2. El aja, dios del mundo kichwa Saraguro<sup>343</sup>  
Fuente: archivo fotográfico personal<sup>344</sup>

En la imagen anterior, el *aja* es un dios danzante, bailarín kichwa Saraguro producto de la fusión entre musgo y ser humano. La particularidad especial de los dioses kichwa Saraguro —entre ellos el *aja*— es que casi ninguno —salvo los personajes que satirizan a la blanquitud y la iglesia católica— tiene rostro humano, todos adoptan caracteres físicos de la naturaleza, de la tierra o de los animales.

Bástenos recordar que para el psicoanálisis la eliminación del rostro significa la destrucción del ego, en otras palabras, la fiesta o *muguna* de los kichwa saraguros elimina la individualidad, y el egocentrismo, para fijar su matriz en la comunidad y en el *taypi* naturaleza-persona. Lo que aquí se categoriza como la simetrización.

En la simetrización se humaniza la Pachamama y se naturaliza el ser humano, en una dialéctica sin síntesis *taypi*. «La humanización de la naturaleza y la naturalización del ser humano son un mismo proceso: la circulación de la fuerza vital, exteriorizándose e interiorizándose en múltiples formas».<sup>345</sup> En este sentido, el ser humano es un sujeto reflexivo, es decir, tiene la capacidad de *escindir* de *sí mismo*. Pero ¿cómo se explica el sí mismo y la escisión?

---

<sup>343</sup> Ver el relato mítico del origen del *aja* según María-Vicenta Gualán-Puchaicela en: Fausto-César Quizhpe-Gualán, “Direitos da Natureza?”, *IX Encontro Internacional do Conpedi Quito - Equador, Direitos da Natureza II*, 2018, 62–77.

<sup>344</sup> Fausto-César Quizhpe-Gualán, *Aja kichwa Saraguro*, 24 de diciembre de 2021, Fotografía digital, 10.760.900 bytes, 24 de diciembre de 2021.

<sup>345</sup> «L’humanisation de la nature et la naturalisation de l’homme sont un seul et même procès : la circulation de la force vitale, s’extériorisant et s’intériorisant sous de multiples formes». Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 46.

El «sí mismo» es la centralización de la predicción, y no nace del dominio de la autoconsciencia, pues ésta sólo se genera al darse cuenta de sí mismo. Según esto, el sí mismo puede existir sin conocimiento de la propia existencia. Aun en nosotros, los humanos, como individuos autoconscientes, la autoconsciencia no está siempre presente. Ante un reto difícil como nadar para escapar de un tiburón, se intentará alcanzar la orilla y se estará muy consciente de lo que sucede, pero no de sí mismo; nadie pensará: «Aquí me encuentro yo, escapando del tiburón». La persona pensará en tales términos sólo al alcanzar la orilla.<sup>346</sup>

En Llinás, el sí mismo es la consciencia de una autopercepción, del estar siendo, de la sujetidad. «Reflexión es conocimiento reflejado en uno mismo./ Ser consciente de ser consciente./ No meramente ser consciente, sino de ser consciente».<sup>347</sup>

En distinto sentido, Jonas subraya la importancia de la *escisión* en cuanto es un paso hacia fuera de la animalidad: «En la reflexión sobre sí mismo la escisión sujeto-objeto que comenzó en la evolución animal alcanza su más alto grado».<sup>348</sup> Para Jonas esta escisión eleva al ser humano por «encima» de los animales, en este sentido, tiene un complejo de superioridad.

Empero, no se debería entender esta elevación como «superioridad», sino como *mayor responsabilidad*. «Desconcentrarse de la percepción de uno mismo para representarse un no yo es un ejercicio que los psicóticos no pueden realizar fácilmente».<sup>349</sup> La escisión es un fenómeno saludable para el sujeto y la concreción de la vida Sumak Kawsay.

En esta tendencia, hay que resaltar que el ser humano con la escisión puede realizar un ejercicio sano de reflexión —de *reflexio*, volver atrás— sobre sus propios actos, o también, *predecir* los posibles resultados de sus propias acciones. En otras palabras:

Somos los únicos seres vivos en la Tierra que podemos reflexionar, o sea, preguntarnos ¿cómo hago lo que hago?, ¿me gusta o no me gusta como vivo mi vivir?, y si no me gusta, ¿qué estoy conservando que sigo acá?, ¿me gusta cómo lo hemos hecho como seres humanos con nuestra biósfera? Las reflexiones son tan potentes que nos dan la respuesta a nuestras encrucijadas emocionales (problemas) si somos honestos en la respuesta.<sup>350</sup>

---

<sup>346</sup> Ver el acápite *La predicción y el origen del «sí mismo»*. Rodolfo Llinás, *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, 19ª ed. (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002), 27–28.

<sup>347</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 723.

<sup>348</sup> Hans Jonas, *El principio vida: hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo, 1a. ed., Estructuras y Procesos. Filosofía (Madrid, España: Trotta, 2000), 250.

<sup>349</sup> Cyrulnik, *De cuerpo y alma. Neuronas y afectos: la conquista del bienestar*, 174.

<sup>350</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, *Historia de nuestro vivir cotidiano: evolución del cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir*, 25.



Este postulado teórico y práctico, la reflexión o desconcentración del sí mismo para crear un no-yo, tanto la sujetividad como el colectivo, y, finalmente concebir al mundo como otro sujeto, puede calificarse como ético.

La ética que consiste en: «“Humanizar el querer de la gente” / [O, redirigir el amor hacia los otros, y no, hacia la acumulación.] “Darles rostros” (fisonomía moral)». <sup>351</sup> A su vez, el mismo acto imbuye al sujeto de humanidad, o, en el caso contrario lo deshumaniza. «La persona queda definida por realizar ciertas relaciones en un ámbito social. Uno se puede desintegrar como persona sin desintegrarse como un ser vivo». <sup>352</sup>

Si la capacidad reflexiva del sujeto es empleada correctamente, se estaría viviendo en el marco de la reproducción de la vida Sumak Kawsay; pero en el caso contrario se estaría operando bajo presupuestos que conducen a la cosificación, superabundancia o capitalismo, es decir, en este último caso hay una deshumanización, necrofilia, destrucción de la vida y consecuente suicidio.

Entonces, «es evidente que las llamadas buenas personas son las que actúan promoviendo unos intereses más amplios en la vida y que las llamadas malas personas son las que actúan persiguiendo unos intereses más limitados». <sup>353</sup> El criterio colectivo es básico para la construcción del sujeto ético, para el cuidado y reproducción de la vida Sumak Kawsay.

De hecho, la capacidad reflexiva también se emplea de una manera aberrante, para fortalecer el individualismo y para acumular; esta actitud conduce a la destrucción. El culto a la acumulación trae como consecuencia la objetización del ser humano.

El campo teórico que ha tomado especial posesión de la capacidad reflexiva es la economía. Cuando la economía asume la capacidad reflexiva como instrumento de acumulación, esta se convierte en una idolatría. La economía como idolatría es una ideología de acumulación. En este sentido, se ha partido de la capacidad reflexiva y predictiva de las personas, con el objetivo de crear algoritmos dedicados a este empeño.

---

<sup>351</sup> Cardenal, *Los ovis de oro (poemas indios)*, 43.

<sup>352</sup> Humberto Maturana y Kurt Ludewig-Cornejo, *Conversaciones con Humberto Maturana: preguntas del psicoterapeuta al biólogo*, 1ª ed., Ensayos 3 (Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 1992), 57.

<sup>353</sup> Nukariya, *La religión de los samurai*, 104.

En el mundo de los negocios, ya existen programas de computador que predicen fluctuaciones en el mercado de valores, haciendo algo semejante a lo que creemos que hacen estas neuronas altamente sensitivas que permiten que el cerebro anticipe. Tan pronto como el valor de las acciones comienza a caer a cierta velocidad, el programa genera una orden de venta, sin esperar a verificar lo que está sucediendo. Si la tendencia se revierte, entonces compra. Si diversos computadores están vigilando muchos valores del mercado y realizan esta operación muy rápidamente, entonces ganarán dinero. Responden, no al valor mismo, sino a la velocidad de cambio del valor.<sup>354</sup>

Aunque los robots no reflexionan, sin embargo, reciben y procesan con mayor rapidez la información, lo que consecuentemente ha herido la vanidad humana, y por esto hay que tomar consciencia de que «lo único que aún nos queda propio es la naturaleza histórica individual de nuestra consciencia reflexiva desde la que siempre escogemos lo que hacemos movidos por algún deseo, propósito o temor íntimo»,<sup>355</sup> en otras palabras, lo que nos hace humanos es la ética. Obsérvese el proceso de generación de la ética.

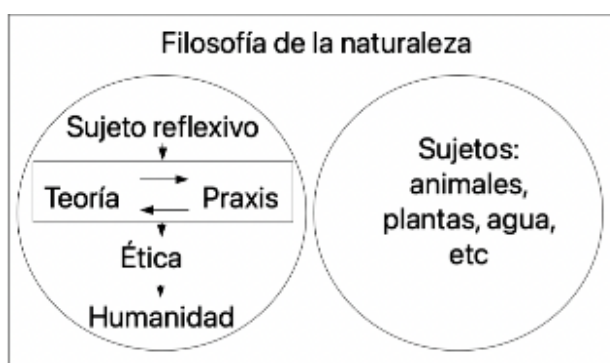


Figura 5. Reflexión trascendental  
Fuente y elaboración: el autor

Según el esquema anterior, el sujeto ético se encuentra enmarcado en lo que Jonas califica como «filosofía de la naturaleza»,<sup>356</sup> para el presente caso se resignifica esta acepción en calidad de reflexión Trascendental.

Se ha dicho que nosotros los seres humanos somos animales éticos porque somos animales racionales. Ahora podemos darnos cuenta de que esto no es así. La ética surge de nuestra

<sup>354</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, 48.

<sup>355</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, *Historia de nuestro vivir cotidiano: evolución del cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir*, 46.

<sup>356</sup> Según Jonas, «la filosofía del espíritu [o de la mente] incluye en su seno a la ética, de modo que, a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza». Jonas, *El principio vida: hacia una biología filosófica*, 325.

preocupación por el otro, no de nuestra sumisión al argumento racional, y nuestra preocupación por el otro es emocional, no racional. Es el amor la emoción que constituye la coexistencia social, la que especifica nuestros dominios de preocupación en las comunidades que creamos junto con otros seres humanos.<sup>357</sup>

Aquí se encuentra el fundamento de la matríztica, el amor, orientado a que toda cultura puede o debe reivindicar la reproducción de la vida Sumak Kawsay, sin que esta reivindicación sea propiedad de ninguna cultura.<sup>358</sup>

Según Maturana y Dávila, «amar ha sido y es la emoción que ha guiado y sostenido nuestra deriva evolutiva en la conservación del modo de vivir humano psíquico biológico-cultural básico, fundador de nuestro modo de vivir actual primariamente reflexivo, amoroso y ético».<sup>359</sup> El amor es el fundamento evolutivo, la base para la reproducción de la vida Sumak Kawsay.

Contrario al amor es la competición. Darwin situó el acto de *competir* como fundamento de la evolución, biologizó el sistema-mundo, es el precursor —no el creador— del darwinismo social.

De lo anterior deriva que la acepción más citada de Darwin refiere a que «sobreviven los *más* aptos», es decir, los que *más* o *mejor* compiten. En el concepto de Darwin, la competencia consiste en eliminar a los otros. No obstante, para eliminar a los otros, según este marco analítico, primero hay que verlos como competidores.

«En 1838, Darwin “leyó por casualidad para entretenerse” la obra de Malthus. De este “entretenimiento” surgió la versión original de Darwin de la teoría de la selección natural. Malthus había señalado que nacen más niños que los que llegan a ser adultos, y Darwin vio que esto es cierto para cualquier especie biológica».<sup>360</sup> La competencia, es

---

<sup>357</sup> Maturana, *La realidad: objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, 89.

<sup>358</sup> Ver el § 103. «Lo nuevo no es esta ética, sino su elaboración como ética autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna». Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”.

<sup>359</sup> «Darwin propone la selección natural como el proceso relacional que actúa en todo momento a través de la competencia por las condiciones necesarias para la realización del vivir, en una dinámica de interacciones en la que sobreviven solo los organismos mejor adaptados al medio como el mecanismo biológico que constituye la evolución como un proceso de adaptación progresiva a un medio cambiante en la historia de los seres vivos. De acuerdo a esta proposición la competencia constituiría la fuerza necesaria para la generación del cambio adaptativo». Maturana y Dávila-Yáñez, *El árbol del vivir*, 67.

<sup>360</sup> «In 1838, Darwin “happened to read for amusement” the work of Malthus. Out of this “amusement” grew Darwin’s original version of the theory of natural selection. Malthus had pointed out that more children are born than live to become adults, and Darwin saw that this is true of any biological species». Theodosius Dobzhansky, *The Biological Basis of Human Freedom* (New York: Columbia University Press, 1960), 58.

entonces, la destrucción o muerte del otro y en eso consiste la supuesta selección «natural».

Dobzhansky sugiere distinguir entre selección natural y selección artificial,<sup>361</sup> sin embargo, esta posibilidad ya no tiene cabida; el ser humano ha destruido la posibilidad de una selección natural, dado que selección natural significa no-intervenir en la deriva evolutiva. El cambio climático y la extinción de una gran cantidad de flora y fauna conduce a entender que ya está en vigencia la selección y eliminación artificial de las especies.

En este sentido Maturana corrige la selección natural de Darwin, situando el acto de *amar* como matriz vital, en otras palabras, solo el amor hace posible la evolución. La competición destruye la evolución. Maturana biologiza el amor, lo constituye como fundamento de la evolución o deriva evolutiva.<sup>362</sup> Por esta razón, para Maturana «sobreviven los aptos y no los más aptos».<sup>363</sup> «La noción de más apto no tiene sentido en el operar biológico de la realización del vivir, solo tiene sentido reflexivo en una cultura centrada en la competencia».<sup>364</sup> «No hay organismos mejor o peor adaptados; o se está adaptado y se vive o, al dejar de estarlo, se muere».<sup>365</sup>

El corolario de este discernimiento puede formularse de la siguiente manera, el explicar enmarcado en el *competir* tiene fundamento necrofilico, vinculado con una cultura patriarcal y capitalista destinado a la superabundancia, mientras tanto el explicar con matriz en el *amor* tiene como postulado la deriva evolutiva destinada a la reproducción de la vida Sumak Kawsay.

Por ejemplo: «La diferencia entre correr para compartir y correr para competir no está en las correlaciones sensorio-efectoras que constituyen el correr, sino que en los mundos o ámbitos sensoriales-operacionales-relacionales distintos en que cada uno sucede».<sup>366</sup>

A partir de lo señalado se reivindica la importancia de una ética Trascendental en el marco del *taypi* o *tinkuy*, es decir, a través de un encuentro amoroso, consciente y reflexivo de los —como mínimo dos— sujetos históricos, políticos, ideológicos, etc.;

---

<sup>361</sup> «Natural selection is distinguished from artificial selection». Dobzhansky, 81–82.

<sup>362</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, *El árbol del vivir*, 228.

<sup>363</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, 240.

<sup>364</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, 237.

<sup>365</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, 231.

<sup>366</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, 332.

siempre con la precaución de no caer bajo el delirio de posesión de la verdad o universalismo. Breilh<sup>367</sup> comprende acertadamente este fenómeno como la consolidación de la meta-crítica intercultural y la consolidación del biocentrismo-social.

En este marco, los conflictos no desaparecen, sino que pueden reaparecer a partir de las idolatrías insertadas en cualquier tradición cultural. Pero el carácter idolátrico de esas expresiones se determina por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determina por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por los de una ética autónoma. Por estar sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana [o mejor aún humanista centrada en la reproducción de la vida,] que no es propiedad de nadie en especial.<sup>368</sup>

La perspectiva epistemológica de la Filosofía indígena coincide con la ética postulada por Hinkelammert. En la Filosofía indígena no se idolatriza lo indígena y peor aún el sujeto indígena. Muy por el contrario, el mundo indígena mismo se ha encargado de criticar su propia situación, sobre todo cuando esta es contraria a la concreción de la vida.

La Filosofía indígena coincide también con Maturana,<sup>369</sup> en el sentido de que se toma como punto de partida, no, la existencia de un mundo independiente del observador, sino más bien se parte del punto de vista del observador, el *mundo indígena*, que observa y se relaciona amorosamente con la Pachamama, en calidad de otro sujeto.

Añádase lo anterior que, la madre de Maturana vivió personalmente en una comunidad indígena de Chile, y, que esto influyó en gran medida en la educación de su hijo, tanto así que Maturana afirma haberse educado en una «familia *matríztica*»<sup>370</sup> o amorosa, es decir, no-patriarcal, justamente por el hecho de que su madre tuvo contacto con la familia matríztica por excelencia, el mundo indígena.

Sin embargo, los sentimientos —y muy especialmente el amor— generalmente son reprimidos, y, «no lo vemos porque ese encuentro sin expectativas, sin prejuicios, sin exigencias y sin supuestos, en nuestro vivir-convivir cotidiano se denomina amar, palabra

---

<sup>367</sup> «Consolidation of an intercultural meta-critique and social-biocentrism». Breilh, *Critical Epidemiology and the People's Health*, 38.

<sup>368</sup> Ver el § 98. Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”.

<sup>369</sup> «Mi interés no apunta a la pregunta si realmente existe un mundo independiente del observador conocible para mí o para otro, sino que —sin ninguna hipótesis ontológica— utilizo al observador como punto de partida de mi propio pensar». Maturana y Pörksen, *Del ser al hacer: los orígenes de la biología del conocer*, 37.

<sup>370</sup> Maturana y Pörksen, 163.

que rechazamos como no científica porque en nuestro no entender, o no querer entender la naturaleza del explicar científico, desvalorizamos lo que nos parece emocional».<sup>371</sup> El ser humano quedaría en una situación aletargada si quedara despojado de los sentimientos.

Para que el cerebro coordine la mirada de funciones corporales de las que depende la vida, necesita tener mapas en los que se represente, momento a momento, el estado de los diversos sistemas corporales. [...] Los mapas neurales que son fundamentales para la gestión de la vida resultan ser una base necesaria para los estados mentales que denominamos sentimientos.<sup>372</sup>

Los sentimientos constituyen la plataforma para el actuar humano, por eso es irracional cuando: «Pedimos a nuestros niños que controlen sus emociones, con lo cual las negamos, pues las emociones no se pueden controlar, ya que son el fundamento del fluir del vivir».<sup>373</sup>

En este sentido, la reflexión Trascendental es válida e independiente de su punto de anclaje local —en el presente caso los indígenas—, tiene por tanto este postulado una pretensión de interpelación mundial, en cuanto su matriz senti-mental amorosa está enfocada en el cuidado de la vida Sumak Kawsay. Todo ser humano es en alguna medida amoroso. En este último sentido, el Sumak Kawsay es también una cultura, un estilo de vida, puesto que cultura viene de *colo*, *colere*, *cultum*: cultivar, cuidar o refinar.

El cuidado de la vida Sumak Kawsay es un hacer o praxis —que involucra una situación emocional— consustancial con la teorización o reflexión Trascendental. Hinkelammert diferencia dos tipologías de sujetos enlazados con la teoría y la praxis: el *sujeto cognoscente* y el sujeto *actuante*, es decir:

un sujeto puramente cognoscente no tiene ningún acceso a la realidad empírica, por cuanto ésta se transforma en objeto del conocimiento de las ciencias empíricas exclusivamente por el hecho de que el sujeto actúa con determinados fines sobre la realidad. De esta actuación resultan los principios de imposibilidad y, por deducción, las teorías generales; sin esta actuación no se conoce ninguna imposibilidad de la acción humana, y sin esto no se conocen teorías. Si el objeto del conocimiento empírico lo constituye el sujeto actuante, debemos aceptar entonces que este sujeto actuante trasciende también al sujeto cognoscente, y que solamente un sujeto actuante puede ser, a la vez, sujeto cognoscente.

---

<sup>371</sup> Maturana y Dávila-Yáñez, *El árbol del vivir*, 489.

<sup>372</sup> Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, trad. Joandomènec Ros (Barcelona: Crítica, 2007), 170–71.

<sup>373</sup> Maturana, *Transformación en la convivencia*, 17.

Ahora bien, así como la realidad trasciende la experiencia, del mismo modo el sujeto actuante real trasciende al sujeto cognoscente.<sup>374</sup>

La propuesta de Hinkelammert es válida, en cuanto supera las reflexiones teoréticas que generalmente se hacen respecto al Sumak Kawsay, desde la mera especulación indigenista y jurídica respecto a la naturaleza. La praxis trasciende a la teoría, subsume a la primera. Mientras que la teoría, por sí sola, es mera especulación,

una teoría es tan sólo un modelo del universo, o de una parte restringida de él, y un conjunto de reglas que relacionan las magnitudes de dicho modelo con las observaciones que efectuamos. Sólo existe en nuestras mentes y no tiene realidad (sea lo que sea lo que signifique esto) fuera de ellas.

Una teoría es buena si satisface dos requisitos: describir con precisión una amplia clase de observaciones sobre la base de un modelo que contenga tan sólo unos pocos elementos arbitrarios, y efectuar predicciones definidas acerca de los resultados de futuras observaciones.<sup>375</sup>

Como corolario, la mayoría de los teóricos indigenistas del Sumak Kawsay son solamente intelectuales exóticos encerrados, sacerdotes o gurús de los derechos de la naturaleza. La realidad, o praxis del Sumak Kawsay está en el mundo indígena.

Entonces, y con fundamento en la reflexión Trascendental, la matriz teórica del Sumak Kawsay la encontramos narrada especialmente en la mitología indígena, por ejemplo, cuando una montaña se interpreta o entiende en calidad de una diosa que cuida los cultivos de quienes viven en sus faldas. Esta matriz mítica opera a su vez como mecanismo lingüístico saludable con efecto colectivo.

En otras palabras, el pensamiento mítico es una fuente de recompensas mentales sustanciales y compartidas, a pesar de —o quizá debido a— la propia imposibilidad de validarlas. Aporta una sensación de calma interior, esperanza y confianza a través de la activación de los sistemas de recompensa (en particular los relacionados con la expectativa de recompensa que implican neuromoduladores como la dopamina y los opiáceos) cuyos efectos se sienten a escala de las poblaciones más que de los individuos. El hecho de que los efectos del placebo estén asociados a la liberación de dopamina, desencadenada por la expectativa de alivio del sufrimiento del paciente, sugiere que los mitos pueden interpretarse como una especie de placebo social institucionalizado.<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 236–37.

<sup>375</sup> Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *Brevísima historia del tiempo*, 1a. ed. (Barcelona, España: Planeta, 2015), 19.

<sup>376</sup> «In other words, mythic thought is a source of substantial and shared mental rewards, despite —or perhaps owing to— the very impossibility of validating them. It brings a sense of inner calm, hope, and confidence through the activation of reward systems (particularly ones concerned with expectation of reward that involve neuromodulators such as dopamine and the opiates) whose effects are felt on the scale of populations rather than of individuals. The fact that placebo effects are associated with the release of

Puesto que el mundo indígena mitifica la vida: una montaña, un río, una laguna. En contraposición, el sistema capitalista, tiene su propio color —la blanquitud— que mitifica y mistifica otros elementos que son necrofílicos: la acumulación, el individualismo, la codicia.

## 5. La blanquitud como color del capitalismo

El individualismo, la avaricia y la codicia se traducen como el culto al dinero, al mercado y a la acumulación. «La codicia y su contrapartida de individualismo filosófico han desbaratado los fundamentos materiales y espirituales del bien común que alimentaban el bienestar y hacía viable la democracia».<sup>377</sup>

En el *zen*, el *upádána* apego o avaricia tiene similar tratamiento que en el kichwa. El adjetivo kichwa *upa* significa bruto, tonto o idiota, mientras que, el verbo *upayana* significa enmudecer, embobarse o anonadarse. Kichwa y *zen* coinciden, entonces, en bregar contra la situación avariciosa, apegada, estática, inmóvil o contraria a la dinamicidad vital.

El antónimo de la avaricia es la solidaridad o desapego. En el *zen* el *upáya* se traduce como desapego, esto es, la liberación del deseo y el dolor. A su vez, en el *kichwa* se tiene la categoría *upalla*, la quietud, el silencio, ausencia de movimiento, situación de quietud.

Asimismo, en el *zen*, las *upáya-kausalya* refieren a la superación de las «hábil argucias»,<sup>378</sup> y, también a la inteligencia como sinónimo de clarividencia. Categoría que, para el kichwa se traduce como *upalla kawsalla*, o, también *solo vive en silencio*, liberado de las argucias, distracciones o mentiras. La vida en silencio, tranquilidad o quietud es el Sumak Kawsay. Esta quietud no debe confundirse con la carencia de dinamicidad.

---

dopamine, triggered by the patient's anticipation of relief from his suffering, suggests that myths may be interpreted as a kind of institutionalized social placebo». Changeux, *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge*, 233–34.

<sup>377</sup> «Greed and its counterpart of philosophical individualism have derailed the material and spiritual fundamentals of the common good that nurtured wellness and made democracy viable». Breilh, *Critical Epidemiology and the People's Health*, 8.

<sup>378</sup> Daisetz-Teitaro Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen (primera parte)*, 162.



La quietud, tiene tratamiento positivo en el *zen*, como tranquilización, homeostasis o *samádhi*; que también es un equivalente homeomórfico del kichwa *samariy* descansa, *samana* descansar, *samarina* calmarse o cesarse. *Samay* hace alusión a la respiración, aliento o aire vital. Entonces, el mundo indígena y el zen tienen cierta equivalencia respecto a la concreción de la vida Sumak Kawsay.

Hasta aquí se ha profundizado en el mundo indígena en sentido positivo, como posibilidad de aprendizaje o como afirmación. No obstante, desde la blanquitud, el mundo indígena es algo negativo, una carga o un desecho, la basura que señala Echeverría, es decir, algo que hay que superar.

Pero el mundo indígena no es el único que se encuentra en esta situación, el mundo indígena, en este sentido, es no-blanco. Consecuentemente, en parangón con Mistral se afirma que en el mundo de los no-blancos o inferiorizados coexisten varios mundos.<sup>379</sup>

Por lo menos en el Ecuador, hay una amplia gama de sujetos no-blancos; bajo las clasificaciones racistas coexisten: indígenas, negros, montuvios, etc. Bajo esquemas económicos están los empobrecidos, los sin-techo, desempleados. En las estructuras de género encuentran sujetos inferiorizados como: mujeres, transgénero, GLBTI. En los rangos etarios están inferiorizada especialmente: la niñez y los adultos mayores. Y la lista podría continuar sin fin.

En la presente reflexión se toma como punto de partida uno de los no-sujetos, el mundo indígena, que es un nicho de amplia riqueza para discutir, o, por lo menos teorizar tanto la situación racista, de género, etaria y socioeconómica. Pero adicional a esto, aquí se vincula y aborda la situación colonial, transcolonial y la posibilidad de la descolonización —en general y quizá hasta simplificada— de estos sujetos.

Sin embargo, esto no significa que esta reflexión involucra solamente a las y los indígenas, estos últimos sujetos son «solo» el anclaje o punto de partida, dado que «lo que se haga, si ha de servir, tiene que trabajarse con miras a la América del Sur casi entera»,<sup>380</sup> y aún más allá se debería siempre tener en cuenta a Norteamérica. Por ejemplo, desde Estados Unidos se escucha el slogan «no puedo respirar», adoptado por el movimiento *Black Lives Matter* en honor a Eric Garner; tanto la situación como las

---

<sup>379</sup> «Hay varios Méxicos dentro de México y no se agota el país como los otros: da de comer al alma para mucho tiempo y queda, y dura». Mistral y Ocampo, *Esta América nuestra: correspondencia 1926-1956*, 157.

<sup>380</sup> Mistral y Ocampo, 166.

estrategias reivindicativas de este movimiento pueden ser parangonadas y adaptadas para Latinoamérica.

En este sentido, los indígenas sufren bajo las violencias de la blanquitud como un proceso retrocolonial de inferiorización. «La blanquitud —que no la blancura— es la consistencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida».<sup>381</sup> Aquí, se debe señalar una particular sinonimia entre racismo, capitalismo y blanquitud; que a su vez se encuentran subsumidos en la inferiorización. Es decir, «el capitalismo fomenta el odio de razas para que los pueblos no lleguen a entenderse y así poder reinar a sus anchas».<sup>382</sup> Echeverría aclara esta situación:

El capitalismo radical no tiene en principio ninguna preferencia identitaria en su realización histórico concreta; sin embargo, dado que una actualización de este orden es única e irrepetible y que las poblaciones cristianas noroccidentales fueron de facto, accidental o casualmente, las que lo actualizaron de la manera más limpia y potente, las características étnicas de las mismas se fundieron con las puramente capitalistas — «la forma se hizo fondo», lo accidental devino esencial, lo casual necesario, lo retórico central— y surgió una peculiar identidad moderna, la «blanquitud», según la cual no basta con ser moderno-capitalista, sino que también hay que parecerlo.<sup>383</sup>

En consecuencia, tanto el racismo como el capitalismo conforman la identidad de la blanquitud, que inferioriza a quienes carecen de blancura, el fenómeno de la inferiorización tiene un sentido de mayor amplitud, este último es el todo y los primeros son solamente una parte.

La inferiorización se entiende generalmente de manera ingenua bajo la categoría racismo, sin embargo, el racismo está limitado por su alusión a la «raza», «raza es una idea, así como una realidad (de color) natural sustan(cia)lizada»<sup>384</sup> es decir, en el racismo hay una fijación cuasi genética: en el color de la piel, la ascendencia antroponímica, en las facciones fisiológicas, etc.

En 1945, en Estados Unidos, la segregación tenía tal profundidad que las donaciones de sangre eran separadas en dos bancos distintos: de blancos y negros.

---

<sup>381</sup> Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 1ª ed. (México: Ediciones Era, 2010), 10.

<sup>382</sup> Flores-Magon, *La revolución mexicana*, 126.

<sup>383</sup> Echeverría, *La americanización de la modernidad*, 23.

<sup>384</sup> Emmanuel Chukwudi-Eze, Henry Paget, y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, 1ª ed., Pensamiento crítico y opción descolonial (Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project [Duke University], 2008), 73.

«Irónicamente, fue un médico negro. Charles Drew, quien desarrolló el sistema de bancos de sangre. Le pusieron a cargo de las donaciones durante la guerra y luego, cuando intentó poner fin a la segregación sanguínea, le despidieron».<sup>385</sup> Esta realidad que pareciera haber quedado para la historia, es aún persistente con ciertos cambios.

En Chicago, la Seed Brothers Company, especializada en reproducción animal, monta una sociedad de reproducción humana, Memorial Health Services, que realiza comercio de embriones humanos. Ese procedimiento, legal en California, Florida y Alaska, cuesta 5.000 dólares por la prestación médica (extracción, banco de esperma, fecundación, trasplante y control) y 7.500 dólares por la mera redacción del contrato entre el solicitante y la portadora, lo que significa que la técnica de inseminación artificial ya se cotiza en bolsa menos que el registro del contrato. Esa tecnicidad que devalúa lo biológico da nacimiento al niño fantasmático. Antes de nacer, ya tiene una misión: no debe garantizar la jubilación de sus padres, sino encarnar sus fantasías. «Deseo a esta pequeña de ojos verdes y largo cabello negro porque si yo hubiese sido bonita como ella hubiera utilizado mi belleza para hacer sufrir a esos hombres odiosos. Gustar para destruir, esa es la misión que encargo a mi hija».<sup>386</sup>

La reproducción humana bajo contrato reproduce ciertos esquemas de la blanquitud: selección de caracteres fisiológicos de aceptación general, eliminación de ciertos sujetos «no viables» o con ciertas enfermedades. Se trata de sujetos que son supuestamente superiores e inferiores.

En este mismo sentido, Esteban Montejo-Mera señala que en Cuba: «Cuando un niño nacía había que llevarlo al juzgado a los tres días para dar cuenta. Lo primero era dar el color de la piel».<sup>387</sup> Igual significado racial contextualizado tienen las palabras de Jesusa para describir a su hermana: «Petra era trigueña, más prieta que yo. Yo tengo la cara quemada del sol pero no soy prieta, pero ella sí era oscura de cuerpo y cara. Salió más indita [o indígena] que yo. Dos sacamos el color de mi papá y los otros dos fueron prietitos. Efrén y Petra, Emiliano y yo, mitad y mitad».<sup>388</sup>

Pareciera que ciertas pieles, y, en general, el color —ya sea de ojos o de piel— que tiende a la negritud, reflejan mayor indianidad y abren paso a la presencia de los no-blancos.

---

<sup>385</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 383.

<sup>386</sup> Cyrulnik, *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*, 44.

<sup>387</sup> Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (Madrid, España: Alfaguara, 1984), 107.

<sup>388</sup> Elena Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*, 1ª ed. (México: Ediciones Era, 1992), 31.

Mientras que, las pieles que se acercan a la blanquitud están demarcadas por ciertos cánones corporales, como los ojos azules o verdes, que, a su vez, niegan la indianidad, es decir, permiten la constitución del sujeto blanco, en Estados Unidos esta última tipología es sinónimo de «belleza», de presencia estética.

Sin embargo, mal que nos pese, hay que resaltar que Latinoamérica es genéticamente hablando, mestiza o *media india*<sup>389</sup> como diría Adoum. Con la categoría mestizaje no se puede obviar un detalle persistente, la situación colonial; el mismo Adoum reconoce «mi cultura, europea pese a todo».<sup>390</sup> Latinoamérica es, entonces, culturalmente hablando europea, es decir, tiene piel negra e indígena y máscaras blancas. La corporalidad es negra e india; mientras que la máscara o la cultura es blanca.

Por consiguiente, el «porcentaje de sangre blanca se hace difícil de notar».<sup>391</sup> Aunque, cuantificar este porcentaje no es del todo imposible, Salzano y Bartolini demuestran que en *La evolución y la genética de las poblaciones latinoamericanas*<sup>392</sup> el desglose porcentual de las contribuciones parentales arroja como resultado una mezcla genómica: europea, africana e indígena.

El mestizaje genético es una realidad probada en los laboratorios. La presencia de la cultura blanco-europea en calidad de complejo, de superioridad o inferioridad según sea el caso, es también un fenómeno doloroso para Latinoamérica.

---

<sup>389</sup> En el pasaje citado señala «El policía es mestizo, o sea indio a medias». Jorge-Enrique Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda*, 2ª ed., Creación literaria (México: Siglo Veintiuno Editores, 1974), 267.

<sup>390</sup> Jorge-Enrique Adoum, *Los amores fugaces: memorias imaginarias*, 1ª ed., Biblioteca Breve (Quito: Seix Barral, 1997), 122.

<sup>391</sup> Mariátegui, *Ideología y política*, 56.

<sup>392</sup> «Previous estimates on the proportion of European, African, and Amerindian components present in Latin American populations classified as African-derived (autosomal markers)». Cursiva eliminada. Francisco-M. Salzano y María-Cátira Bortolini, *The Evolution and Genetics of Latin American Populations*, 1ª ed., Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology 8 (United States of America: Cambridge University Press, 2002), 315.

Country and region	No. and nature of the samples	Sample sizes	No. of genetic systems considered	Method	Parental contribution (%)			References
					European	African	Amerindian	
Cuba	1 urban	194	1	1	57	43	ND	1
Jamaica	1 urban	102	10	4,5	7	93	ND	2
Belize								
Caribs	4 rural	187–277	1	2	0.5–5	71–80	17–24	3
Creoles	1 urban, 2 rural	48–115	1	2	17–43	52–75	5–9	3
Guatemala								
Caribs	1 rural	131–205	1–7	2,3	1,2	70–75	22–29	3
Nicaragua	1 rural	80–86	7	3	1	66	33	4
St Vincent								
Caribs	2 rural	70–147	1	2	10–17	41–58	32–42	3
Creoles	1 rural	98	1	2	16	79	5	3
Venezuela	7 rural	18–246	5–11	4,5	0–37	46–79	0–26	5
Ecuador	2 rural	78–177	17	6	11–14	58–75	14–28	6
Brazil								
North	1 urban, 5 rural	40–453	1–14	2,4–6	18–51	18–62	0–34	7
Northeast	2 urban, 4 rural	35–1131	3–17	1,4–6	9–38	47–72	0–44	8
Southeast	3 urban	100–3429	1–5	1,5	22–56	44–73	0–5	9
South	2 urban, 1 rural	20–1,000	3–13	1,4–6	18–62	38–80	0–13	10
Uruguay	1 urban	33	12	5	35	52	13	11

*Methods:* 1, Bernstein (1931), Ottensooser (1944); 2, Direct count of ethnic-specific markers; 3, Elston (1971); 4, Long and Smouse (1983); 5, Chakraborty (1975, 1985); 6, Krieger *et al.* (1965).

*References:* 1. Garcia *et al.* (1982); 2. Parra *et al.* (1998); 3. Crawford *et al.* (1981); Schanfield *et al.* (1984); 4. Biondi *et al.* (1988); 5. Castro de Guerra *et al.* (1996); Bortolini *et al.* (1998, 1999); 6. Martinez-Labarga *et al.* (1999); 7. Schneider and Salzano (1979); Santos *et al.* (1987); Bortolini *et al.* (1992, 1997a–c, 1998); Guerreiro *et al.* (1999); 8. Saldanha (1957); Krieger *et al.* (1965); Bortolini *et al.* (1992, 1997a–c, 1998); Arpini-Sampaio *et al.* (1999); 9. Saldanha (1957); Saldanha (1982); Bortolini *et al.* (1992, 1997a–c, 1998); 10. Franco *et al.* (1982); Culpi and Salzano (1984); Bortolini *et al.* (1992, 1997a–c, 1998); 11. Sans *et al.* (2001).

ND, not determined. When more than one number is given in the column of sample sizes, they indicate that they differed in relation to the systems or populations considered.

Tabla 4. Contribuciones parentales genómicas de África, Europa y Amerindia para la formación del sujeto latinoamericano

Fuente y elaboración: Salzano y Bartolini, 2002

Obsérvese la contribución parental abigarrada entre europeo, africano y amerindio para Ecuador. El racismo, entonces, es un trauma o complejo de superioridad e inferioridad delirante. El racismo no tiene ningún sustento genético, Pääbo demostró con pruebas de laboratorio que los genes del actual ser humano están completamente mezclados.<sup>393</sup> Entonces, la categoría inferiorización permite ampliar, o también, ir más allá del racismo.

La inferiorización, aquí se entiende, inicialmente como el trato lingüístico, o, la intersubjetividad con el *otro* como si este último fuese subhumano o no-humano. Apel propone ir más allá de la inferiorización a través de un ejercicio que se podría entender como aproximación humanista hacia la comprensión del otro:

la «comprensión» es una especie de interiorización del comportamiento humano observado mediante su identificación con las propias experiencias personales. De este modo se establece una conexión lógica entre los hechos observados mediante una especie de «silogismo emocional». El concepto de Abel de «interiorizar una situación» abarca todos los postulados fundamentales característicos de la teoría de la comprensión Schleiermacher: «sich-einfühlen» (empatía), «sich-hineinversetzen» (imaginarse en la situación de otro), «nachvollziehen» (revivir la experiencia de otra persona), etc. Abel admite que este método puede conducir a una experiencia de «evidencia» por parte de la persona que intenta comprender, es decir, a la sensación de que el comportamiento observado se vuelve comprensible.<sup>394</sup>

Proaño entiende la comprensión como sinónimo de solidaridad. «Sentir como algo propio el sufrimiento/ del hermano de aquí y del de allá;/ hacer propia la angustia de los pobres.../ es solidaridad».<sup>395</sup> «Ser solidario significa estar con alguien, es exponerse a los mismos peligros del hermano que está sufriendo en ese momento».<sup>396</sup> Por supuesto que

---

<sup>393</sup> Svante Pääbo, *El hombre de neandertal: en busca de genomas perdidos*, Epub (España: Alianza Editorial, 2014).

<sup>394</sup> «According to Abel, ‘understanding’ is a kind of ‘internalizing’ of observed human behavior by identifying it with one’s own personal experiences. This way a logical connection between the observed facts is established by means of some sort of ‘emotional syllogism’. Abel’s concept of ‘internalizing a situation’ embraces all the characteristic fundamental postulates of the theory of understanding since Schleiermacher: ‘sich-einfühlen’ (empathy), ‘sich-hineinversetzen’ (imagining oneself in the situation of another), ‘nachvollziehen’ (reliving of another person’s experiences), etc. Abel admits that this method can lead to an experience of ‘evidence’ on the part of the person trying to understand, i.e. to the feeling that the observed behavior becomes understandable». Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, ed. Morris Halle et al., trad. Harald Holstelilie, 1ª ed., vol. 4, Foundations of Language, Supplementary Series (Netherlands: Springer-Science+Business Media, B.V., 1967), 27, 10.1007/978-94-017-6316-5.

<sup>395</sup> Leonidas Proaño-Villalba, *Quedan los árboles que sembraste: obra poética, 1927-1985*, 1ª ed. (Quito, Ecuador: Libresa, 1998), 69.

<sup>396</sup> Proaño-Villalba, *Leonidas Proaño: pensamiento fundamental*, 93.

la empatía con el otro, en algunos casos —especialmente en personas con trastornos psiquiátricos— puede estar bloqueada, por ejemplo, «se ha comprobado que las personas que no lloran muestran patrones de apego personal reducidos».<sup>397</sup>

La empatía, como sinónimo de salud mental, es una situación beneficiosa, tanto para el sujeto, como para su par. «La empatía, esa aptitud que nos permite ponernos en el lugar del otro, es sin duda un factor esencial de la resiliencia».<sup>398</sup> La introyección del otro, se desarrolla de distinta forma en cada ser humano. Cada sujeto entiende al otro conforme a su desarrollo contextual familiar, social, escolar, etc. Entonces:

La interpretación del hecho depende de la personalidad del observador y de la connotación emocional con la que colorea un hecho. Algunos creen que, puesto que la supervivencia depende de la adaptación, hay que atacar las condiciones adversas para apoyar a los menos capaces. Mientras que los que viven la existencia como una escala de fuerza admiran a los dominadores y legitiman la eliminación de los débiles [—el darwinismo social—]. No se interesan por los pequeños, no buscan descubrir su mundo y son indiferentes a su sufrimiento. La empatía no se ha desarrollado en ellos, lo que explica su sorprendente falta de culpabilidad cuando una ley ordena la eliminación de las vidas inútiles.<sup>399</sup>

En las personas que no logran comprender al otro, subsiste una «fractura cognitiva»,<sup>400</sup> según la explicación de Cyrulnik, esto se debe a la privación o carencia de la alteridad, por el aislamiento y la insuficiencia de estimulación cerebral.

El otro, es decir, el sujeto de la comprensión —en este caso el mundo indígena, el negro o el no-blanco— es quien proviene de antecesores colonizados, el empobrecido, el no-propietario, etc. Neruda dedica algunas estrofas para el otro: «hay otro navío que navega/ sin llegar a la muerte ni a los muertos./ Es el navío de los perseguidos./ Es la consumación de la injusticia./ Es la verdad condenada/ y la mentira sobreviviente».<sup>401</sup>

---

<sup>397</sup> En el texto, «non-crying people have been found to show reduced personal attachment patterns». Deisseroth, *Connections: A Story of Human Feeling*, 21.

<sup>398</sup> Cyrulnik, *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después de un trauma*, 64.

<sup>399</sup> «L'interprétation du fait dépend de la personnalité de l'observateur et de la connotation affective avec laquelle il colore un fait. Certains pensent que puisque la survie dépend de l'adaptation, il faut s'attaquer aux conditions adverses pour soutenir les moins aptes. Alors que ceux qui ressentent l'existence comme une échelle de force admirent les dominateurs et légitiment l'élimination des faibles. Ils ne s'intéressent pas aux petites gens, ne cherchent pas à découvrir leur monde et sont indifférents à leurs souffrances. L'empathie ne s'est pas développée chez eux, ce qui explique leur étonnante absence de culpabilité quand une loi commande l'élimination des vies sans valeur. Cyrulnik, *Le laboureur les mangeurs de vent: Liberté intérieure et confortable servitude*, 19.

<sup>400</sup> «Le terme “ fracture cognitive ” rend compte de ce phénomène psychocérébral induit par des événements socioculturels. Quand un sujet est privé d'altérité parce qu'il a été isolé au cours de son développement, le cerveau, mal stimulé, dysfonctionne». Cyrulnik, 85.

<sup>401</sup> Neruda, *El fin del viaje: obra póstuma*, 24.

La negación del otro es un acto inhumano destructivo, que —inicialmente— no mata, pero lastima. El acto violento de inferiorizar nace de los complejos de inferioridad de la blanquitud, es decir, de una situación psíquica enfermiza de quienes, para sentirse o autoconcebirse como sujetos superiores se ven obligados a inferiorizar a los otros.

El complejo de inferioridad no es una entidad que se pueda encontrar de una manera aislada o disociada, generalmente se acompaña de otros trastornos, traumas o complejos.

El complejo de inferioridad asociado a la acumulación de capital se expresó en David Rockefeller cuando en 1973 a través de la Comisión Trilateral pretendió «reunir a los mejores cerebros del mundo para tratar los problemas del futuro».<sup>402</sup> A lo que Richard Falk le increpó: «A menos que se interprete “mejores cerebros” como los que se hallan en los cuerpos más adinerados. [La Comisión Trilateral:] Cuenta con muchos individuos inteligentes, más no con ninguno de los mejores cerebros entre sus socios».<sup>403</sup>

Aquí una precisión, el complejo de inferioridad ha sido reducido y abordado generalmente en el análisis del lenguaje racista, y, especialmente desde la posición del *sujeto activo* del racismo o desde quienes jamás lo han sufrido, es decir, a través del que acapara la posibilidad de ejercer la inferiorización; sin embargo, se ha prestado poca atención a la voz del *sujeto pasivo*.

Quienes han sufrido en carne propia la inferiorización, poco han dicho del fenómeno de la blanquitud. En este sentido, aquí se pretende un *avance descolonial* que explica de la siguiente forma, si bien el complejo de inferioridad afecta tanto al violento como al violentado, el sujeto violentado generalmente ha permanecido mudo, o, más bien ha sido acallado, y, es por esta razón que se justifica que inclusive un «simple» grito, el ¡ay! de dolor del colonizado es parte del proceso transcolonial.

Entonces el postulado del Sumak Kawsay como Filosofía indígena, es poco más que un grito, una contraargumentación a la filosofía en cuento permanencia del estatu quo. El Sumak Kawsay como Filosofía indígena, es el retorno del sujeto reprimido,<sup>404</sup> para retomar la autoestima que jamás debió abandonar.

---

<sup>402</sup> Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo: tomo I*, 94.

<sup>403</sup> Assmann, 94.

<sup>404</sup> Franz Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales, 2002).



Pero volvamos al complejo de inferioridad. Adoum realiza una aproximación al complejo de inferioridad como sinónimo de situación colonial, pasiva, obediente al sistema opresor. Este complejo se manifiesta como fenómeno observable cuando: «Mantienen una actitud de resignación y acatamiento, casi un complejo de inferioridad, como el de los negros norteamericanos antes del Black Power, como el de nuestra pequeña clase obrera: no piensan alterar el orden sino entrar en él, no se proponen liquidar un sistema sino ser admitidos, no se trata del odio sino de la conciliación».<sup>405</sup>

El autoritarismo y la dominación, son caracteres del fenómeno colonial, que opera bajo rígidos cánones moralistas —el respeto de la norma o la religión, por ejemplo— para producir y reproducir virtudes burguesas, como la conformidad social o religiosa.<sup>406</sup>

Aquí se pretende un avance transdisciplinar en la investigación respecto al mundo indígena, en la Filosofía indígena se planteó algunos rasgos básicos que caracterizan la investigación transdisciplinar *con y/o desde* este sujeto. El presente abordaje rompe la barrera ingenua del lenguaje, en otras palabras, aquí se pretende trascender los análisis «tradicionales» que generalmente se atascan visibilizando únicamente el racismo.

## 6. Blanquitud como epistemología

Para Kant, la transdisciplina es una monstruosidad, es decir: «Permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas»,<sup>407</sup> el método transdisciplinar estaría abocado a contaminar la «pureza» o blanquitud de las ciencias.

En efecto, Kant inicia su *Crítica de la razón pura* señalando: «me ocupo de la razón misma y de su pensar puro».<sup>408</sup> Este sentido de «pureza» científica o «ciencia blancardina»<sup>409</sup> —como diría Chushig— atraviesa la obra kantiana.

El objetivo de Kant es, entonces, transparentar, purificar o blanquear a las ciencias respecto a la teología y la metafísica. El núcleo del conocimiento pseudofilosófico euronorteamericano se encuentra en estos últimos dos campos del conocimiento.

---

<sup>405</sup> Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda*, 270.

<sup>406</sup> «The Christian horizon, we are told, had been shrunken and shriveled by an “authoritarianism” and “moralism” that was producing only bourgeois virtues of respectability and social and religious conformity, routine practices that happened to be in season, enhanced by a rigid orthodoxy». Eboussi-Boulaga, *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, 190–91.

<sup>407</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 16.

<sup>408</sup> Kant, 10.

<sup>409</sup> Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, 1912, I:XL.

En consecuencia, esta pseudofilosofía ha vendido la idea del secularismo, blanquitud y pureza científica, y, por eso la teología y la metafísica parecieran estar olvidadas, sin embargo, la ciencia es un dogma de progreso, el capital es un ídolo, dios representa el fenómeno de la dominación. Teología y metafísica están presentes.

Se busca purificar las ciencias aún a costa de asesinar a quienes son sus creadores. «A las urgentes advertencias de que, eliminando a los especialistas de primer orden judíos, la física y la química alemanas se veían seriamente amenazadas, Hitler respondía que entonces habría que pasarse un tiempo sin física y sin química».<sup>410</sup>

La aproximación purificada de las ciencias repercute en lo trascendental, con esta base purista, Kant construye categorías blanqueadas o purificadas como: lógica trascendental, estética trascendental, reflexión trascendental, etc. Kant está hablando — aunque sin decirlo expresamente— de la secularización de la lógica, la ética, la estética, etc.

Kant entiende la pureza de las ciencias como un aislamiento epistemológico, se trataría de islas de conocimiento: el estudio de las normas, por ejemplo, no se relacionaría con el estudio de la economía, y, viceversa. Pero no solo esto, Chuwkudi<sup>411</sup> encontró inclusive racismo puro y duro, es decir, para Kant solo el sujeto blancuzco puede aproximarse a las ciencias. El indio y el negro son solamente animales.

Empero, desde el mundo indígena, la ciencia es colorida. Constituye un pensar impuro, crítico de los purismos teoréticos: económicos, estéticos, éticos, etc. Lo Trascendental en el mundo indígena es transdisciplinar, porque permite relacionar los campos fraccionados del conocimiento, así, el planteamiento del respeto a una montaña *apu* involucra una reflexión transdisciplinar: de índole económico porque cuestiona la dominación de las transnacionales en el sistema-mundo, la montaña no es recurso; una reflexión de índole estético porque contrapone la *fealdad* de la destrucción de una montaña y sus seres vivos, frente a la *belleza* de la reproducción de la vida que alberga; una reflexión de carácter ético porque resalta la responsabilidad del cuidado de la vida Sumak Kawsay frente a la destrucción que genera la necrofilia.

---

<sup>410</sup> Carl Amery, *Auschwitz ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, trad. Cristina García-Ohlrich, 1ª ed., Noema (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002), 109.

<sup>411</sup> Ver por ejemplo «El color de la razón: la idea de “raza” en la Antropología de Kant». Chukwudi-Eze, Paget, y Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, 21–82.

El Sumak Kawsay es un sistema filosófico que se sostiene y reconoce en un colectivo de pensamiento: no hay un representante absoluto o una escuela que se atribuya la autoría de esta reflexión.

En otras palabras, se trata especialmente de tomar nota, ubicar e intentar comprender mínimamente la «conciencia en general»<sup>412</sup> desde el mundo indígena, teniendo presente que toda investigación es hija de un «estilo de pensamiento colectivo»,<sup>413</sup> estilo que dirige coercitivamente el discurso.

«Un individuo pertenece a varios colectivos de pensamiento al mismo tiempo. Como investigador pertenece a una comunidad con la que trabajaba y a menudo genera inconscientemente ideas y desarrollos que, al hacerse independientes, se vuelven con frecuencia contra su promotor».<sup>414</sup>

La generación de ideas en el presente trabajo tiene un postulado y una ideología específica bien definida: la liberación y la descolonización. Como consecuencia, la pretensión de neutralidad científica es una ingenuidad. En decir: «Quien elimine el colectivo de pensamiento tendrá que introducir juicios de valor o dogmas de fe en la teoría del conocimiento y logrará, en vez de una epistemología comparativa general, una especial y dogmática».<sup>415</sup>

Entonces, la matriz de los argumentos de la Filosofía indígena radica en el despliegue de un discurso ético-filosófico posicionado *fuera*, especialmente *marginado* o a veces *reprimido* peyorativamente como: «subdesarrollado» en categorías económicas, «demoníaco» bajo categorías teológicas, y, «primitivo» en palabras antropológicas.

Por la razón anterior se reconoce también que en el sistema-mundo del siglo XXI las ciencias en general operan bajo los parámetros de la blanquitud, todo se somete a cálculo, se matematiza o se mide en función de pretensiones de ganancia o acumulación.

El momento histórico en el cual aparece este cálculo es el Renacimiento, entre los siglos XIV y XVI. Pero no lo queremos presentar a partir de la filosofía del Renacimiento, sino a partir de una *técnica social* que bien podemos llamar revolucionaria y que es básica para toda la evolución posterior de la sociedad moderna. Esta técnica social aparece con la llamada *contabilidad italiana*, a partir del siglo XV, sobre todo en las ciudades de

---

<sup>412</sup> Ludwik Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico: introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*, Ciencias (Madrid, España: Alianza Editorial, 1986), 86.

<sup>413</sup> Fleck, 88.

<sup>414</sup> Fleck, 91.

<sup>415</sup> Fleck, 88.

Venecia, Florencia y Génova; pero especialmente en la primera. Aparece el «balance contable» de la empresa con su «debe» y «haber» y su correspondiente cálculo de ingresos, gastos, pérdidas y ganancias.<sup>416</sup>

La ciencia blancardina nace también por la misma época en que aparecen los fenómenos que hasta aquí se han desarrollado. Fenómenos que no por nada son contemporáneos. La colonización, el capitalismo y la blanquitud constituyen una triada atravesada por la dominación.

Si bien la blanquitud purifica las ciencias, y, con esto, queda teñido de blanco tanto el capitalismo como la colonización. A estas ciencias purificadas solo les falta una aureola para mostrarse totalmente celestiales.

Pero hay que agregar algo más, como parte negativa de esta purificación, y, es que, la ciencia blancardina jamás calcula la reproducción de la vida Sumak Kawsay; una empresa minera o petrolera solo hará cómputo de sus activos y pasivos; la generación de la muerte o destrucción del agua, los animales o las plantas, no puede someterse a cálculo, no hacen parte de la contabilidad.

De la anterior reflexión se deduce que el pensamiento individualista, blanco indigenista es el autor de los derechos la naturaleza. Si los derechos de la naturaleza son —como aquí se ha señalado— derecho ambiental, entonces, los gurús de los derechos de la naturaleza hacen cálculos e intentar remediar los derrames petroleros o la extinción de flora y fauna. Para el derecho ambiental, la naturaleza es cosa, y las cosas se reparan como se repara un vehículo dañado, las cosas no merecen respeto y peor aún veneración. Kant señala:

El respeto sólo se refiere a las personas y no a las cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros la inclinación, incluso amor; cuando son animales (por ejemplo caballos, perros, etc.) o también miedo, como el mar, un volcán o una bestia feroz, pero nunca respeto. Algo que se aproxima ya más a este sentimiento es la admiración y ésta, como afecto, es decir, asombro | también puede referirse a cosas, por ejemplo a montañas que se elevan hasta el cielo, a la enormidad, la multitud y lejanía de los cuerpos celestes, a la fuerza y velocidad de algunos animales, etc.<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> Hinkelammert y Mora-Jiménez, *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*, 142.

<sup>417</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 91.

El fenómeno de la blanquitud, entonces, no está limitado solamente al racismo. En el anterior caso, la blanquitud kantiana se entiende como despojo espiritual, colonización religiosa. La naturaleza es cosificación u objetización. La naturaleza es cosificación y la Pachamama es sujetidad.

De allí que se discute en términos de blanquitud epistemológica, blanquitud económica, blanquitud política, etc. Ciertamente, en este trabajo se propone casi solamente ejemplos desde el mundo indígena, pero el fenómeno es amplio y dinámico.

Por ejemplo, antaño el despojo territorial se concretaba sin la necesidad de construir fundamento alguno, se robaba con total impunidad, los indígenas eran despojados solamente por ser tales, no-sujetos y sin derechos: el indio sin alma fue solamente un animal o una cosa parte de la naturaleza, y, las cosas no pueden opinar.

Según la memoria kichwa Saraguro: «Cuando yo me iba a Yakuhampi [Zamora], veía que emborrachaban a nuestra gente con “perras” o galones de alcohol, luego decían, tú me debes esta cantidad de dinero por el trago, y, como no se podía pagar, decían vamos hasta donde el teniente político y allí me pagas con terrenos, así nos despojaban de nuestros territorios».<sup>418</sup> Asimismo, el centro urbano del pueblo kichwa Saraguro esconde historias particulares de despojo territorial:

Había una estrategia bastante conocida que se utilizó para robarnos los territorios. Los indígenas hacíamos préstamos entregando como garantía los terrenos del centro de Saraguro, luego, llegaba el día en que había que hacer la devolución, ese día, en que el acreedor tenía que cobrar, se escondía, y, no se podía pagar porque no había quien cobre la deuda. Entonces al siguiente día, aparecía el acreedor y nos decía «incumpliste el contrato y me quedo con tu terreno, ahora yo soy el dueño», así nos despojaban de los territorios del centro de Saraguro.<sup>419</sup>

Con el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas, se vuelve imprescindible construir postulados secularizados que otorguen fundamento al despojo y a la destrucción. Si el indio —por lo menos en teoría— ahora ya tiene alma y derechos, el despojo no puede fundamentarse desde una base teológica, ahora necesita otro despliegue teórico.

La ciencia blanqueada, se propone crear teoría, ascética, secularizada o purificada. Una montaña no puede tener espíritu, sino que, por ejemplo, simplemente es

---

<sup>418</sup> A. M., Nos despojaban de nuestros territorios con impunidad, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.

<sup>419</sup> A. S., Robo de territorios del centro de Saraguro, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.

una «fuente de recursos». Ahora se arguye bajo parámetros económicos que quienes habitan territorios que pueden explotarse están «subdesarrollados»; si estos sujetos subdesarrollados son nuevamente inferiores hay que desarrollarlos para transformarlos en superiores.

A través de la blanquitud se hace presente la inferiorización en calidad de proceso dinámico. Esto implica el despliegue de argumentos, antes teológico coloniales, y, ahora economicistas neocoloniales, se trata de una economía blancuzca.

Mariátegui tuvo consciencia de este fenómeno en el Perú, en tal sentido, reclama que el desarrollo, industrialización o tecnificación que tanto desea la blanquitud, jamás ha sido colmada, cuando refiere que: «En el agro feudalizado la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborígen».<sup>420</sup>

Aquí se presenta una paradoja, la situación primitiva, subdesarrollada, atrasada, etc., es ventajosa para el sujeto blanco; que, asimismo, se ha reservado para sí los adjetivos de civilizado, desarrollado o adelantado.

La blanquitud se representa como un sujeto concreto, el colonizador, que requiere también de otro sujeto concreto, el colonizado. En otras palabras, así como un parásito se alimenta de su huésped, el colonizador sobrevive solo en función de la existencia del colonizado. Zavaleta-Mercado observa la relación colonizado-colonizador con los ojos puestos en el sistema-mundo: «nosotros somos *parte* del mercado interno norteamericano o alemán»,<sup>421</sup> somos semicolonias.

La relación colonizado-colonizador es indispensable para la persistencia del fenómeno colonial. Es decir, «los civilizados quieren que nos civilicemos pero solamente un poco, lo estrictamente necesario para que no realicemos nuestra independencia».<sup>422</sup>

Aquí aparece la pedagogía de la dominación o «educación de esclavos»,<sup>423</sup> que se resume y desarrolla en dos modalidades: inicialmente el catecismo colonial de la iglesia católica, y, posteriormente, la educación formal colonizada en escuelas colegios y

---

<sup>420</sup> Mariátegui, *Ideología y política*, 24.

<sup>421</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1975-1984*, II:541.

<sup>422</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, I:63.

<sup>423</sup> Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, 1912, I:22.

universidades. Cuando las dos anteriores no surten efecto, se utiliza solamente la violencia.

El cacique Maracana recuerda los argumentos que la iglesia utilizaba para concretar las «reducciones» y el despojo territorial. «Múdate [le decían], y haz lo que te aconsejan los Padres, porque si no lo haces violentamente te quitaremos la vida».<sup>424</sup>

Entre los métodos violentos de despojo territorial que utilizaba la iglesia se encontraba: el asesinato, los exorcismos con quema de sembríos y la «conversión» religiosa forzada.<sup>425</sup>

Cabe la pregunta, ¿cuánto de este fenómeno colonial sobrevive en el periodo republicano? Ahora la violencia se despliega a través de las fuerzas castrenses que acompañan el despojo de los territorios, tanto lideresas como líderes indígenas son asesinados; la nueva religión forzada es el capital.

La situación, entonces, no es de antaño ni está superada. Inicialmente se utilizó el derecho canónico para la colonización, en un segundo momento, pasó a ocupar ese lugar el derecho secular con todo el aparataje institucional: los abogados, los tribunales y el Estado. En el pueblo kichwa Saraguro aún se recuerda las estrategias de despojo económico que pesaban sobre los indígenas:

Mi abuelo me contó que cualquiera podía acusarte por robo, te veían indígena y de la nada se inventaban, y, te decían «tú me robaste quinientos mil sucres», inmediatamente te llevaban a Loja y decían «responde y devuelve». Como no se tenía el dinero supuestamente robado, no se podía devolver, pero se pasaba diez horas o un día parado en la comisaría frente a la pared en Loja, luego nos dejaban descansar un momento. Y, a los tres días al ver que no se declaraba, nos liberaban y decían, «no, no ha sido culpable».<sup>426</sup>

Si bien la catequesis colonial tiene menos incidencia, la educación formal colonizada forma sujetos complejados: con complejos de inferioridad y superioridad. Sobre el complejo de inferioridad, padecido especialmente por la blanquitud, mucho se ha discutido líneas arriba.

## 7. Blanquitud y complejo de inferioridad

---

<sup>424</sup> Ruiz-Montoya, *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*, 1900, I:274.

<sup>425</sup> Ruiz-Montoya, I:303.

<sup>426</sup> A. M., No ha sido culpable, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.

Ahora, corresponde abordar la fenomenología del complejo de inferioridad. Este fenómeno se explica de la siguiente manera: «se forma una niebla que turba las ideas, una timidez, una especie de apatía y un temor que se convierten en constitutivos y todas estas cosas juntas construyen aquellos “obstáculos interiores” que el psicoanálisis califica de “complejo de inferioridad”». <sup>427</sup> Según Zavaleta, el complejo de inferioridad se atribuye también a la blanquitud, como un trastorno psiquiátrico. «Tenemos un tipo de enfermedad o de neurosis: la de hombres [y mujeres] que dan argumentos contra sí mismos». <sup>428</sup> «¿Qué clase de raza somos, qué extraña gente que ama su propia humillación?». <sup>429</sup>

Por supuesto que el complejo de inferioridad no puede encerrarse en un orden taxativo de caracteres, «en la enfermedad psiquiátrica, el órgano en sí no está dañado de una manera que podamos ver, como podemos visualizar una pierna fracturada o un corazón que bombea débilmente. No es el suministro de sangre del cerebro, sino su proceso de comunicación oculto, su voz interna, que lucha. No hay nada que podamos medir, excepto con palabras: las comunicaciones del paciente y las nuestras», <sup>430</sup> porque «¿qué somos sino palabras? ¿Cómo no medir el bien y el mal en palabras?». <sup>431</sup> Es decir, para desarrollar y entender el fenómeno del complejo de inferioridad y la inferiorización es preciso poner especial atención en el carácter acentuado que toma el lenguaje, especialmente de carácter peyorativo y violento ejecutado por la blanquitud, en este fenómeno, el lenguaje es un instrumento bélico, destructivo, peyorativo.

Poniatowska y Paz identificaron un complejo de inferioridad encerrado en la producción literaria. Solo cuando el sujeto europeo pone atención a Latinoamérica, somos capaces de valorarnos positivamente: «ese desdén es un reflejo provinciano de Francia e

---

<sup>427</sup> Montessori, *El niño: el secreto de la infancia*, 268.

<sup>428</sup> René Zavaleta-Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 1ª ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 1986), 194.

<sup>429</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1975-1984*, II:419.

<sup>430</sup> «I had been trained to see brains as biological objects—as they indeed are—organs built from cells and fed by blood. But in psychiatric illness, the organ itself is not damaged in a way we can see, as we can visualize a fractured leg or a weakly pumping heart. It is not the brain’s blood supply but rather its hidden communication process, its internal voice, that struggles. There is nothing we can measure, except with words—the patient’s communications, and our own». Karl Deisseroth, *Projections: A story of human emotions*, 1ª ed. (New York, United States of America: Random House, 2021), 8.

<sup>431</sup> Gioconda Belli, *Las fiebres de la memoria*, Epub (Barcelona, España: Seix Barral, 2018), 35.



Inglaterra, que ignoran casi toda nuestra literatura. Pero allí tiene usted: cuando los europeos se interesan por algo de acá, el hispanoamericano reacciona».<sup>432</sup>

En otras palabras, la blanquitud generalmente se autoidentifica con el «superhombre», este superhombre, en calidad de colonizador y dominador, en su orden, ha sido hasta ahora Europa y Norteamérica.

Pareciera, entonces, que el blanco latinoamericano recibe de Europa y Norteamérica, como una dádiva, la cualidad de sujeto. Luego, el argumento de la superioridad de la blanquitud tiene un desarrollo teológico y metafísico. En palabras de Nietzsche: «El superhombre es lo que yo amo, él es para mí lo primero y lo único, —y no el hombre: no el prójimo, no el más pobre, no el que más sufre».<sup>433</sup> Nietzsche es, en este sentido, un sacerdote de Moloch: del superhombre blanco, del mal absoluto, de lo demoníaco. Las palabras de Montalvo constituyen una respuesta para Nietzsche.

¡Oh hombres! ¿hasta cuándo confiaréis al Todopoderoso el éxito de vuestros crímenes? El quiere la servidumbre de los pueblos; él se deleita con el retiñido de las cadenas; él goza en la tiranía de los déspotas; él pide sangre; él desea ver hambreados, desnudos a los pobres; él impone la ignorancia; su reino, las tinieblas; él envía terremotos, langostas, pestes en favor de unos y en contra de otros. Pues si vuestro Dios hace todo ésto, vuestro Dios es Molok, y no el puro y manso, el justo y misericordioso que nos envió a su hijo a redimirnos.<sup>434</sup>

Montalvo está situado fuera de la blanquitud, junto *con* los no-sujetos, los hambrientos, los pobres. Su argumento teológico es exactamente opuesto al nietzcheniano. Si la blanquitud tiene deificado al superhombre; Montalvo, tiene como dios al redentor del *pauper*. «Los antiguos cristianos decían: “Gloria Dei, vivens homo” (la gloria de dios es el hombre que vive). Nosotros podríamos concretar esto diciendo: “Gloria Dei, vivens pauper”. (La gloria de Dios es el pobre que vive)».<sup>435</sup>

Un ejemplo concreto de sujeto acomplejado que se identifica con la blanquitud norteamericana es el caso de Gabriela Oviedo, Miss Bolivia 2004. Las palabras de Oviedo no pueden ser más decidoras del acomplejamiento que sufre la blanquitud:

---

<sup>432</sup> Poniatowska, *Octavio Paz: las palabras del árbol*, 55.

<sup>433</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 385.

<sup>434</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *La pluma de fuego de Juan Montalvo: sus mejores prosas (seguidas de algunos inéditos)*, Escritores Americanos (Madrid, España: V. H. Sanz Calleja, 1919), 60–61.

<sup>435</sup> Romero-y-Galdamez, *Monseñor Romero*, 197.

la gente que no conoce mucho sobre Bolivia piensa que todos somos indios de el lado oeste del país, es La Paz la imagen que refleja eso, esa gente pobre y gente de baja estatura y gente india... Yo soy del otro lado del país, del lado este, que no es frío, es muy caliente, nosotros somos altos y somos gente blanca y sabemos inglés y ese concepto erróneo que Bolivia es solo un país andino está equivocado.<sup>436</sup>

En el presente caso, Gabriela Oviedo articula exactamente los caracteres del superhombre o supermujer, que para el caso en ciernes viene a ser lo mismo. Así, se describe a quienes sufren la inferiorización. Los inferiores o empequeñecidos, son «indios», «gente pobre», fisonómicamente «de baja estatura». Mientras tanto, la blanquitud, o los «superiores» son «altos», saben inglés y por supuesto que es gente enriquecida.

Sin embargo, este superhombre solo adquiere tal superioridad porque los demás sujetos son inferiores o inferiorizados en cuanto a cuotas de capital, consistente en: educación formal, acumulación de ganancia, poder político, etc. Poniatowska describe a la blanquitud en una relación vertical respecto a la «indiada», tomando como fundamento el poder económico y académico.

La preeminencia de esas familias era incontestable: autoridad social, poder económico y talento discursivo. Sus ideas adquirirían prestigio sólo por ser suyas y la imposición forzada de la cultura de occidente permeaba no sólo la arquitectura, el mobiliario y la moda, sino que se estrechaba cada día más ahondando la brecha que los separaba de la “indiada”, los que acuden como perros al llamado del amo.<sup>437</sup>

La blanquitud ni siquiera tiene que fundamentar su pensamiento, sino que su presencia y sus argumentos adquieren validez de facto; es decir, parece no existir espacio para cuestionar al sujeto blanco. Poniatowska relata el diálogo entre un clérigo y una mujer blanca:

—Y usted ¿por qué no es sirvienta? [pregunta el clérigo]  
 ¿Se estará burlando de mí?  
 —Soy de buena familia, padre.

<sup>436</sup> Gabriela Oviedo habló inglés en la entrevista, sus palabras fueron: «people that don't know Bolivia very much think that we are all just indian people from the west side of the country, it's La Paz all the image that we reflect, is that poor people and very short people and indian people ... I'm from the other side of the country, the east side and it's not cold, it's very hot and we are tall and we are white people and we know English so all that misconception that Bolivia is only and “Andinan” Country, it's wrong». “Paupérrima imagen deja Miss Bolivia en el Miss Universo”, 26 de mayo de 2004.

<sup>437</sup> Elena Poniatowska, *Paseo de la Reforma* (Barcelona, España: Plaza & Janés, 1996), 28.

- Y eso que quiere decir?  
 —Me mandaron a la escuela. Estoy bien educada.  
 —Educada para qué? ¿Qué sabe usted hacer? ¿En qué podría trabajar?  
 —No sé, padre. Pero soy una gente bien, heredé costumbres y objetos que lo demuestran. En mi casa todo tiene pasado... ¿Sabe?, mi abuelo decía que los sirvientes lo son porque no pueden ser otra cosa, ¿no?<sup>438</sup>

En el diálogo anterior, el capital académico y antroponímico se constituye como sinónimo de lo «bueno», de la gente «bien», es decir de las personas que dominan. Su antónimo es lo «malo», la ignorancia o la falta de educación, la carencia de capital académico.

Lo que resulta como corolario es que la dominación se transforma en moral y religión. Kant señala que dios, la moral y la religión son una sola: «el concepto de Dios es un concepto que no pertenece originariamente a la física, es decir; a lo que corresponde a la razón especulativa, sino a la moral».<sup>439</sup> Entonces, una vez moralizada la situación de dominación, los dominados aceptan de buena gana esta realidad moralmente «buena», de tal forma que «protestar les parece impúdico».<sup>440</sup> Según Fátima:

cuando estaba en la casa de la patrona y que veía que ella trataba muy distinto a sus hijos y a mí, entonces pensaba: «¿Por qué habrá habido pobres y ricos? Así habrá querido Dios, ni qué hacer» porque siempre yo veía que había dos clases de cristianos. A mi papá le preguntaba:

—¿Por qué somos pobres, papá?

—Nosotros somos pobres porque no nos ha educado nuestro papá o sea, no podemos igualarnos a los ricos. Los ricos son muy diferentes, no podemos igualarnos nunca porque tienen harta plata.

—¿Por qué tienen harta plata?

—Porque son gente decente.<sup>441</sup>

Se puede creer, erróneamente, que el sujeto dominado aporta con una cuota de servilismo, en cuanto colabora con el amo, tiene fe en él, y esto le obliga aceptar su propia situación de dominación. La realidad se explica de la siguiente forma: el sujeto dominado, en ciertos momentos está obligado a permitir tal dominación.

Poniatowska se pregunta: «¿Por qué es tan silenciada en México la situación de las sirvientas? Porque su misma condición de sirvientas, como ya lo vimos, borra su voz.

<sup>438</sup> Poniatowska, *La "Flor de Lis"*, 145.

<sup>439</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 167.

<sup>440</sup> Poniatowska, *Las indómitas*, 157.

<sup>441</sup> Poniatowska, 140.

A las sirvientas, cuando están, se les olvida; toda su formación, el entrenamiento que reciben tiende a nulificarlas. Una buena sirvienta no debe hacerse oír ni ocupar espacio, debe pasar inadvertida». <sup>442</sup> El puesto de trabajo, que en este caso es ocupado por mujeres indígenas, les obliga a situarse de una forma inferiorizada, nulificada, como no-sujetos. Cuando esta forma de dominación no recibe cuestionamiento, desde la niñez inicia su legitimación. Dice Fátima:

Yo desde chiquita, desde los seis años ya sabía ir a pastear y cualquier cosa que no estaba bien hecha, tenían que tirarme la cuera mis papás. Nunca me han adorado mis papás, siempre me han tratado como los pobres, no como los ricos que adoran a sus hijos porque piensan que sus hijos deben ser bien inteligentes, bien finos y que a los pobres nomás hay que darles maltrato. A sus hijos adoran como al niño Jesús todavía, de nada se les puede castigar y en cambio un pobre sí debe recibir maltrato porque el pobre es ignorante y como es bajo no puede reclamar, así dicen ellos. <sup>443</sup>

El sujeto empobrecido se autoinferioriza, es decir, se siente, se piensa y concibe a sí mismo como menos humano, subhumano. En 1834 en una asamblea sindical se identificó: «que incluso en la infancia, los pobres tienden a creerse inferiores». <sup>444</sup>

Lo contrario sucede con la acumulación de propiedades. La posesión de propiedades otorga seguridad al poseedor, seguridad consistente en la posibilidad de alimentarse, vestirse y refugiarse en un hogar. A su vez, el desposeído estará inseguro de sí mismo bajo la incertidumbre de ver amenazada su propia sobrevivencia. «Las riquezas son, pues, el fundamento de la aristocracia hispano-americana», <sup>445</sup> la riqueza es uno de los fundamentos de los complejos y trastornos del no-sujeto.

Las situaciones extremas de carencia producen consecuencias enfermizas; por el contrario, la satisfacción de las necesidades básicas constituye el fundamento para la sanación del sujeto, porque propende a la construcción y concreción del Sumak Kawsay.

Como consecuencia, se tiene que discutir la militancia política que propende a la garantía de medios básicos para la reproducción de la vida. Según Belli, y, bajo *El intenso calor de la luna*: «Se hacía la revolución para que el proletariado se apropiara de lo que poseía la burguesía, no para hacer apología de la pobreza. Pero la igualdad era un mito,

---

<sup>442</sup> Poniatowska, 153.

<sup>443</sup> Poniatowska, *Luz y luna, las lunitas*, 131.

<sup>444</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 205.

<sup>445</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo primero* (Besanzon, Francia: Imprenta de José Jacquín, 1882), 82.

sostenía, siempre había unos que eran más iguales que otros. Llegados al poder muchos no tenían empacho en aprovecharse, repetir el ciclo y justificarlo con otro discurso».<sup>446</sup>

En la militancia política persiste el riesgo de cosificar al sujeto. Esta cosificación ya se concretó cuando el indigenista se tornó en representante del mundo indígena. Para que el sujeto haga presencia, para develar esta sujetidad, este último debe tener protagonismo o presencia propia.

En otras palabras, estamos advirtiendo los riesgos de la militancia política, del posicionamiento junto con el otro. Porque situarse *junto* al sujeto empobrecido no significa hacer apología de la pobreza, sino promover la satisfacción de las necesidades básicas para que el empobrecido salga de esta situación indignante.

La blanquitud hace apología de la pobreza, y, en realidad promueve la vigencia, tanto del hambre como del empobrecimiento de los ya pobres; lo que, a su vez, recrea el enriquecimiento de los potentados. Por ejemplo, las empresas transnacionales de industria extractiva, cuando despojan de los territorios a los pueblos indígenas, bajo un supuesto socialmente justificado que busca «sacarnos de la pobreza», y, que se apoya en la violencia de la fuerza castrense. Amery señala una realidad aún más aberrante, el despojo armado a través de la empresa privada, es decir:

existen ya ejércitos mercenarios que se organizan como empresas, concluyen contratos con jefes de Estado o líderes rebeldes débiles o amenazados, y que reciben su pago generalmente mediante concesiones para la explotación de minas o pozos petrolíferos. En África operan al menos desde hace tiempo en los núcleos originarios de los conflictos entre Zaire y el Congo; en las guerras civiles de Liberia, Angola y Mozambique desempeñaron un papel en absoluto insignificante, pero que rara vez se ha debatido abiertamente.<sup>447</sup>

¿Qué es, sino empobrecimiento sanitario, económico, político, etc., cuando la industria extractiva transnacional promueve el supuesto «desarrollo» contaminando ríos o destruyendo montañas completas? Esto constituye la destrucción de los ciclos de reproducción de la vida. ¿Acaso el Estado y las transnacionales con sus inquisidores no asesinan a los nuevos herejes del desarrollismo: ecologistas, líderes indígenas, defensores de la naturaleza?

---

<sup>446</sup> Gioconda Belli, *El intenso calor de la luna*, 1ª ed. (Barcelona, España: Planeta, 2014), 57.

<sup>447</sup> Amery, *Auschwitz ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, 175.

Véase un caso de apología de la pobreza en la política exterior de la blanquitud estadounidense, donde, «el Secretario de Estado Dean Acheson, e influyentes senadores estadounidenses, acordaron en 1950 “que si el hambre brotaba en China continental, Estados Unidos debería dar un poco de ayuda en comestibles, no lo suficiente para aliviar el hambre, pero sí lo suficiente como para ganar una ventaja en la guerra psicológica”». <sup>448</sup> La ayuda es una forma disfrazada que emplean los dominadores para colonizar para que se instale el complejo de inferioridad. En el caso anterior, Estados Unidos entrega ayuda en forma de comida para mostrar su poder, con el fin de hacer saber que los otros son hambrientos. Por ejemplo:

La comida era la forma que los norteamericanos solían usar para penetrar Bolivia, aprovechando situaciones de hambre y de crisis de la producción agrícola. Después de esta inicial ayuda alimentaria, ofrecieron armas, gratis, para reorganizar el ejército. El ejército se reorganizó a la manera norteamericana, con restos de guerra norteamericanos. Finalmente, impusieron un plan del Fondo Monetario Internacional. La revolución fue absolutamente distorsionada por la presencia norteamericana. Poco a poco, la clase obrera dejó de ser poderosa y se aisló cada vez más y más. <sup>449</sup>

La concreción de la satisfacción de las necesidades básicas es una amenaza para la blanquitud, es decir, para los países del centro y las transnacionales, puesto que si los estados dependientes —Latinoamérica en nuestro caso— asumen la responsabilidad y dedican contingentes para superar la pobreza extrema; esto dejaría sin fundamento el extractivismo. Por esta razón el centro del sistema-mundo hace apología de la pobreza, pero a su vez mantiene un discurso retórico desarrollista o progresista; véase los casos paradigmáticos de instituciones como la Alianza para el *Progreso* o la Agencia de los Estados Unidos para el *Desarrollo*. <sup>450</sup>

De hecho, quienes defienden al ser humano: salarios justos, educación o salud; o en su caso, quienes defienden con argumentos y actos radicales a la naturaleza —por lo

---

<sup>448</sup> Noam Chomsky, *Sobre el poder y la ideología: conferencias de Managua 2*, trad. Claribel Alegría y D.-J. Flakoll, Visor Lingüística y Conocimiento 3 (Madrid, España: Visor, 1988), 26.

<sup>449</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*, III. Volúmen 2:402.

<sup>450</sup> «Efectivamente una política eficaz para erradicar la extrema pobreza en los países subdesarrollados es una amenaza para el capitalismo mundial y para el papel dominante de las corporaciones multinacionales en la actual división internacional del trabajo. De parte de los ideológicos de la Trilateral existe un verdadero temor de que los países subdesarrollados pudieran tomar este rumbo. Por esta razón, declaran a la erradicación de la extrema pobreza una meta a un plazo indefinidamente largo, sin negar la meta. Al contrario, cuanto mas logran hacer aparecer la erradicación de la pobreza como una meta a largo plazo, más hablarán de esta meta y lo pueden hacer con menos peligro para la “interdependencia”». Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo: tomo I*, 219–20.

menos en el Ecuador y en Latinoamérica— son general y perversamente categorizados como terroristas, es decir, son ubicados como transgresores de la ley.

Todas las referencias de hoy a los tal llamados terroristas se vinculan con aniquilamiento. Han dejado de ser seres humanos. Por eso ni se los reconoce como prisioneros cuando capitulan. Son masacrados, desaparecen en los nuevos campos de concentración o son torturados hasta la muerte, cuando se espera informaciones. La cultura de aniquilamiento ha hecho su regreso.<sup>451</sup>

Entonces, la blanquitud necesita destruir —entiéndase encarcelar, reprimir, infantilizar, etc.— a los sujetos inferiorizados y a quienes los defienden, para mantener su propia «superioridad». El acto destructivo constituye una manifestación de su poder.

Asimismo, el capital inefablemente unido a los fenómenos de la dominación y la blanquitud, necesita destruir a la naturaleza y al ser humano para reproducirse o mantener —en categorías de Marx— su oscilación constante. Y, dialécticamente la destrucción de la naturaleza y el ser humano se justifica tautológicamente por la utopía religiosa de la blanquitud: el crecimiento infinito.

La blanquitud está arraigada más profundamente como ideología en Europa y Norteamérica —de allí la recurrencia que aquí se hace a la categoría euronorteamérica— como un paradigma de raíz colonial. En 1786 Thomas Jefferson veía con buenos ojos que América Latina se mantuviera bajo el yugo colonial español, aunque solamente hasta que pasara a las manos opresivas estadounidenses.<sup>452</sup> Asimismo, en la Cuba republicana recién independizada de los españoles, inmediatamente ingresó Estados Unidos a dominar.<sup>453</sup> Esteban Montejo-Mera hace una diferencia entre los estilos de dominación:

A decir verdad, yo prefiero al español que al americano; pero al español en su tierra. Cada uno en su tierra. Ahora, al americano no lo quiero ni en la suya. En la guerra, el español le decía a las mujeres: «Oye, Pancha, tu padre me está tirando tiros, pero toma la comida, recoño». No eran tan sangrientos. Lo de los americanos que era el colmo. Abrían un hoyo y tiraban la comida dentro. Todo el pueblo conoció eso, lo vivió. Wood, Teodoro Roosevelt, el otro, que no me acuerdo ya ni cómo se llamaba; en fin, la partida de degenerados esos que hundieron este país.<sup>454</sup>

---

<sup>451</sup> Hinkelammert, *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*, 111.

<sup>452</sup> «En 1786, Thomas Jefferson describió “nuestra confederación” como “el nido, desde el cual, toda América, norte y sur, va a ser poblada.” Para él, el continente podía permanecer en manos de la corona española hasta que “nuestra población esté lo suficientemente adelantada para ganárselo, pedazo a pedazo”». Chomsky, *Sobre el poder y la ideología: conferencias de Managua 2*, 20.

<sup>453</sup> Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 202.

<sup>454</sup> Barnet, 205.

Que no se confunda la repulsión por actitudes blancuzcas, con una repulsión racista hacia el sujeto norteamericano o europeo. El sujeto sufre y ama en todo el mundo, no se debe caer bajo un racismo antirracista. En otras palabras, también Norteamérica y Europa tiene sus propios subhumanos, excluidos, empobrecidos.

Empero, los paradigmas coloniales o semicoloniales en su mayoría proceden de euronorteamérica. Estos paradigmas tienden a concretarse como dominación universal, y, ese es el objetivo de la crítica.

#### 8. Blanquitud, igualdad y universalidad

La crítica de la blanquitud, también debe dirigirse contra el universalismo al revés. Es decir, se trata de «algo así como el reverso simétrico del paradigma del misántropo: detesto a todos los humanos por igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La misma negación del universalismo resulta en un universalismo al revés; la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés».<sup>455</sup>

Hay que resaltar que el desarrollismo es un universalismo al revés, propende a la destrucción general, es decir, se hace apología del empobrecimiento: económico, afectivo, educativo, etc., es un odio general. «Odio a todos por igual»,<sup>456</sup> esto se concreta como la deshumanización, es decir, el odio universalizado hacia el sujeto.

En el caso expuesto, se constituye una perversión pseudofilosófica. «Si el sujeto era universal, la negación del sujeto tenía que serlo también».<sup>457</sup> Veamos un caso concreto de concreción general de la blanquitud: en Nicaragua la dictadura de Somoza llegó a constituir la empresa comercializadora de plasma sanguíneo Plasmaféresis, que compraba a dos dólares el litro de sangre de cualquier persona, pobres o ricos, sin distinción. En ese caso la ley de mercado por supuesto que es general y abstracta, es decir, otorga un trato «igualitario» tanto a los empobrecidos como a los ricos; sin embargo, solo la gente más

---

<sup>455</sup> Ver el § 47. Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”.

<sup>456</sup> Fue el argumento que utilizó Luis Tomás Cervantes Cabeza de Vaca cuando era torturado en la noche de Tlatelolcoco, señaló que odiaba a todos los políticos por igual, al decir esto se intentaba identificarse con los opresores, porque el escepticismo es un argumento político de la burguesía, pero en el caso citado, el agredido solo quería exonerarse de la tortura que le infringían, cuando en realidad era parte del pueblo que protestaba. Poniatowska, *La noche de Tlatelolcoco: testimonios de historia oral*, 108.

<sup>457</sup> Hinkelammert, *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*, 93.



empobrecida estaba obligada a hacer cola para vender su propia sangre y conseguir comida.<sup>458</sup>

En lo profundo de la mentalidad retorcida de Somoza estaría buscando «crear» una empresa lucrativa para desarrollar tanto a los emprendedores ricos como a los empobrecidos, pero el trasfondo justificativo era el odio generalizado al ser humano, impulsado desde la avaricia necrofílica por extraer literalmente hasta la última gota de sangre del sujeto vivo: hay en este caso —sin metáfora alguna— «vampiros en el poder».<sup>459</sup>

En este contexto, hay que identificar algunas particularidades de la blanquitud como sujeto concreto, sujeto trastornado que padece las consecuencias del complejo de superioridad. Estos rasgos de la blanquitud le caracterizan o constituyen como fuentes de «superioridad». Empero, estas fuentes, en realidad son ocultadas por la blanquitud, dado que más bien revelarían su propia desnudez, es decir, sus complejos de inferioridad, y, esta es una de las razones porque la blanquitud proyecta o escupe su propio racismo sobre los supuestos «inferiores».

Aquí se manifiesta un fenómeno en un doble sentido, primero la blanquitud se concibe —quizá inconscientemente— de una manera enfermiza a sí misma como inferior, aunque esto nunca se «exterioriza» —por decirlo de algún modo— a través de lenguaje explícito, y, para superar esa situación tiene que construir o imaginar sujetos inferiores. Permítaseme un ejemplo para ilustrar esta situación.

Recuerdo que en el año 2018 llegó a mis oídos y mi corporalidad, la palabra racista «indio» de parte una compañera de labores en el Ministerio de Inclusión Económica y Social (Mies) del Ecuador.

El caso fue el siguiente, se nos pidió integrar cuatro grupos de trabajo, constituidos por aproximadamente cinco personas, todas y todos profesionales en derecho. Luego de esto, había que seleccionar un líder grupal; en el grupo de trabajo que me encontraba, eligieron a mi persona. Frente a esta situación, una de mis compañeras de trabajo alcanzó a decir «¿cómo así al indio le ponen como líder de nuestro grupo?». La compañera aludida

---

<sup>458</sup> Gioconda Belli, *El país bajo mi piel: memorias de amor y de guerra*, 1ª ed. (Estados Unidos de América: Vintage Español, 2003), 232–33.

<sup>459</sup> Mientras caminaba por las calles de Quito, con el gobierno del banquero Guillermo Lasso en el poder, encontré la frase citada, que a su vez constituye *crítica teológico-económica* grafiteada. Por algo Galeano señalaba que «la pared es la imprenta de los pobres». Eduardo Galeano y Koen Wessing, *De Chile a Guatemala: diez años América Latina*, 1ª ed. (Guatemala: Loguez Ediciones-Salamanca, 1983), 23.

se enfocó en lo único que supuestamente me hacía inferior a todas y todos: lo indio o lo indígena.

Por supuesto, hay que entender que, para el sujeto racista, en su límite mental, la igualdad o equidad no es solamente un límite utópico, sino más bien irrealizable. El racista crea un objeto racializado, le atribuye caracteres monstruosos, lo teme y posteriormente lo elimina con sus propias manos. Klein sentencia en este sentido que: «El miedo excesivo tiende a aumentar la concepción de que la persona dañada es un enemigo».<sup>460</sup> El racista tiene caracteres psicoparanoides.

Según el racista, el indio nacería con un límite genético, imposible de trascenderlo. Como primer corolario, la formulación de postulados posibles o factibles, no es un atributo de la blanquitud, el sujeto blanco jamás habría formulado la posibilidad de la descolonización. Las cosas están dadas de manera natural para la blanquitud, unos nacen para dominar y otros para obedecer.

Para continuar con mi relato, comenté este asunto con la directora del área adscrita al Mies, esta última, solo alcanzó a preguntar por la autora de aquel dardo, aunque nada pasó. Entonces, primero hay que resaltar que nadie en Latinoamérica es purasangre, y, hay que darle la razón a Montalvo cuando acribilla: «Las cholitas que á fuerza de oro han dejado la bayeta, vienen á ser condesas; y nadie mira más para abajo á las de su clase que estas señoras de á cinco en púa, sucediendo lo mismo con los mulatos y las mulatas, los zambos y las zambas, y toda esa caterva de mestizos que componen la mayoría de las repúblicas hispano-americanas».<sup>461</sup>

Si bien —al menos por ley— todos los ecuatorianos o todos los seres humanos somos iguales, Cyrulnik<sup>462</sup> tiene razón cuando señala que las personas racistas se sienten aplastadas cuando ya no pueden dominar, es decir, cuando son despojados de ese poder de raíz colonial. En el contexto de mi anécdota, por supuesto que faltó responder a mi verduga en el Mies, que en verdad «indio soy, y no me compadezcas».<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Klein, *Envidia y gratitud y otros*, III:327.

<sup>461</sup> Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo primero*, 190.

<sup>462</sup> «Certains Français sont irrités parce que les Maghrébins s'intègrent mal, mais ils sont mortifiés quand ils s'intègrent bien, comme certains hommes sont humiliés par la réussite des femmes. En fait, tous ces gens se sentent écrasés quand ils ne peuvent plus dominer». Cyrulnik, *Le laboureur les mangeurs de vent: Liberté intérieure et confortable servitude*, 65.

<sup>463</sup> Escúchese el siguiente vals: Luis-A. Morales, *Cholo soy y no me compadezcas* (Perú, 2010), <https://bit.ly/3uKqARQ>.

Aunque, el análisis se puede extender para casos extremos de racismo, donde «la indianidad puede vivirse como una “mancha” vergonzosa, y la blancura de la piel como una “pureza”». <sup>464</sup> En este caso, la mancha se asocia especialmente con la pobreza que adquiere —para el sujeto blancuzco— ciertos caracteres *repugnantes*.

Poniatowska recoge un diálogo de la blanquitud asqueada de la pobreza: «¿Que hacen estos indios piojosos aquí? ¿Qué tienen que andar viendo? ¿Por qué han de pararse en mi casa?». <sup>465</sup>

Según Fenichel, la repugnancia se expresa —por ejemplo— en el impulso por escupir, que es lo contrario de tragar, esto se configura como un trastorno neurótico, <sup>466</sup> es decir, quien rechaza o repugna a los indios estaría negando en el fondo su propia situación mestiza —se está negando a asumir una parte suya, su indigeneidad—. Aquí se identifica la falta de autoestima o complejo de inferioridad.

Este complejo de inferioridad tiene tal profundidad, que conduce a renegar de toda la ascendencia indígena y africana, para posteriormente reafirmar la sujetidad poniendo como acento solamente lo europeo, véase el caso *taypi*, abigarrado o paradigmático del filósofo ecuatoriano Juan Montalvo, cuyos cabellos rizados hacen alusión a su ascendencia africana. El ambateño estuvo consciente del mestizaje latinoamericano, según sus palabras:

Los que se cierran en ser gachupines puros, están á riesgo de ir á encontrar su abuelo en Peralvillo. No creeremos en su sangre sin aligación, aun cuando, nuevos Barcochebases, vengan echando llamas por la boca. ¡Ah, sí, ellos son los hechiceros, ellos los magos, ellos los profetas! ¿No llaman hasta ahora chapetones á los tontos? Cuando á uno le digan chapetón, tenga él por bien averiguado que lo que le dicen es jumento. Y no que con esto tire nadie á zaherir á nuestros mayores; ¡cuándo! Los compatriotas de Quevedo, Moratin y Larra no son chapetones: chapetones son estos mestizos que fincan su nobleza en la ignorancia, y se prevalen del dinero para apellidar aristocracia, olvidando la cuarta que tienen en las venas. <sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Icaza, *El chulla Romero y Flores*, 24.

<sup>465</sup> Elena Poniatowska, *El tren pasa primero*, 1ª ed. (México: Alfaguara, 2005), 347.

<sup>466</sup> «Las primeras pulsiones hostiles hacia los objetos —con su carga de dolor, o de disminución de placer— no son las de tragarlos sino de escupirlos. Tampoco es seguro si el objeto que en un tiempo procuró satisfacción y más tarde niega la satisfacción, es reconocido por el yo primitivo como uno y el mismo objeto. Es más probable que al comienzo se formen ideas diferentes acerca de un objeto “bueno”, que uno desea poseer tragándolo, y un objeto “malo”, que uno desea escupir, y solo más tarde desea destruir tragándolo». Otto Fenichel, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, trad. Mario Carlisky (México: Paidós, 2008), 55.

<sup>467</sup> Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo primero*, 77–78.

A pesar de haber tomado consciencia de la mezcla, mestizaje o abigarramiento, Montalvo intentó asimilar su identidad a la blanquitud: «mi cara no es para ir a mostrarla en Nueva York, aunque, en mi concepto, no soy zambo ni mulato. Fue mi padre inglés por la blancura, español por la gallardía de su persona física y moral. Mi madre, de buena raza, señora de altas prendas».<sup>468</sup> En el ámbito académico, Montalvo menospreciaba a toda Latinoamérica, «nuestros pueblos en la infancia no han dado todavía de sí los grandes ingenios, los consumados escritores».<sup>469</sup> En múltiples pasajes intenta parangonar la igualdad de la especie humana, pero era firme admirador de la piel blanca europea,<sup>470</sup> de allí que sus obras se recibieron con buenos ojos en ese continente. En los *Siete tratados* señala: «Se ha reconocido que el ángulo facial, este símbolo de la inteligencia, se abre á medida que las castas son más nobles y perfectas, y se cierra en las que se aproximan á la idiotez y el brutismo. La raza caucásica blanca, tronco de los hermosos pueblos civilizados que habitan la Europa, lo tiene casi recto».<sup>471</sup>

Montalvo sufrió racismo en su propia corporalidad, en alusión al mestizaje entre indígenas y negros, fue categorizado como: «Híbrido y monstruoso engendro de dos razas malditas».<sup>472</sup> A pesar de esto nunca reivindicó su indigeneidad o su negritud, y, por eso en algunos pasajes da a entender que intenta blanquear su ascendencia.

El racista fue el «poetastro<sup>473</sup> y ruin coplero»<sup>474</sup> Juan León-Mera que recriminaba a Montalvo su piel negra, por esta razón, y, no podía ser de otra manera, este último

<sup>468</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *Lecturas de Juan Montalvo*, ed. Juan-de-D. Uribe (Quito, Ecuador: Tip. de la Escuela de Artes y Oficios, 1898), 1–2; Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo primero*, 131.

<sup>469</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo segundo* (Besanzon, Francia: Imprenta de José Jacquín, 1882), 155.

<sup>470</sup> «Entre las naciones europeas que hoy dan la ley de la civilización al mundo, Inglaterra se lleva la palma en orden á la hermosura de las mujeres: altas, blancas, rubias, las inglesas son deidades mitológicas que andan entre los mortales, combatiendo á unos, favoreciendo á otros». Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo primero*, 203–4.

<sup>471</sup> Montalvo-Fiallos, 14.

<sup>472</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *Páginas desconocidas: tomo I*, Obras completas de Montalvo (Ambato, Ecuador: Casa de Montalvo, 1969), 148.

<sup>473</sup> «Muchos hay, es verdad, que componen versos; pero como un maquinista hace máquinas, como un alarife acomoda las sillares en el edificio. Los tales, aún cuando tengan facilidad para metrificar y aún cuando el vulgo necio los llame poetas, no lo son, sino poetastros, que no hallan subida al Pindo». Montalvo-Fiallos, *La pluma de fuego de Juan Montalvo: sus mejores prosas (seguidas de algunos inéditos)*, 151.

<sup>474</sup> Montalvo se encargó de acribillar a su coterráneo en los siguientes términos: «De suerte que bien podíamos ponernos a sacar cría de ese pajarraco, para tener multiplicación de grandes poetas que traigan encantadas a las cinco partes de la tierra, como un famoso encantador. En Pasto, Popayán, Bogotá, Santiago y otras partes, le han llamado simplemente “poetastro y ruin coplero”; y es así; pero digan lo que quieran los envidiosos de su nombre europeo, él tiene encantada Europa: ¿cuándo la desencantará? Cuando

respondió: «Nosotros, tan pícaros, tan ruines, tan herejes, tan pobres, tan feos, tan negros, no hemos aludido nunca, ni aludiremos probablemente a las desgracias de tu familia, ni siquiera a las tuyas: tú que eres tan recto, tan noble, tan cristiano, tan rico, tan hermoso, tan blanco, te empeñas en ser peor que los que nada valen: es decir tienes poco juicio».<sup>475</sup>

Pero el racismo de León-Mera no cesó, y, como es de costumbre en Montalvo, perdonaría únicamente dos veces; a la tercera arremetida, terminaría ahorcando al poetastro, como digno castigo por reincidir en las ofensas. Obsérvese el siguiente pasaje imperdible:

D. Quijote estuvo mirando una buena pieza los dos cuerpos, y dijo: «¿Qué delitos los han traído á estos desdichados al caso en que los vemos?— Libelo y difamación, respondió uno de los circunstantes. Dos veces condenados, dos veces perdonados por su majestad, volvieron á las andadas con más fuerza, y el rey mandó acomodarles con los ciento de costumbre y ahorcarlos en seguida. — Este, señor, dijo otro de los mirones, fué un poetastro para quien no había cosa respetable ni en el santasantórum. Hombres, mujeres, niños, oculto en sus letrinas, á todos les echa sus rociadas de lo que no se puede nombrar.»<sup>476</sup>

En su obra literaria, Montalvo tenía reservada la horca para sus enemigos, pero muy especialmente para quienes incurrían en: injuria y calumnia. Alguna vez, el ambateño oró: «Señor, dame corazón para perdonar a mis enemigos, y concédeme la gracia de verlos ahorcados algún día».<sup>477</sup>

León-Mera cayó como calumniador y racista. Como carecía de medios para hacer ver inferior a Montalvo, tuvo que calificarle de feo, pobre o *negro*; es decir, tuvo que recurrir al racismo, la subcategorización o inferiorización.

Pero Montalvo fue aún más allá, entre los escritos de su Mercurial Eclesiástica se identifican los dardos contra el clero y específicamente contra José Ignacio Ordóñez, a quien Montalvo señaló como el «obispo negro»<sup>478</sup> de Quito, y, por supuesto a través de su pluma identificó y atribuyó el complejo de inferioridad racial a toda Latinoamérica.

---

se desencante él mismo, es decir cuando se despierte de ese torpe sueño que le hace roncar, bramar y manotear como un poseído» [resaltado eliminado]. Montalvo-Fiallos, *Páginas desconocidas: tomo I*, 43.

<sup>475</sup> El resaltado del texto original se ha eliminado. Montalvo-Fiallos, 32.

<sup>476</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: ensayo de imitación de un libro inimitable* (Barcelona: Montaner y Simón, 1898), 318.

<sup>477</sup> Montalvo-Fiallos, *Páginas desconocidas: tomo I*, 133.

<sup>478</sup> «Le llamo negro, no por prurito de insultarle, sino porque me escriben de ese país que nada le ha indignado más a ese aristócrata, que el haber yo dicho en el tratado “De la nobleza” que en la América española, la robusta clase proveniente del cruzamiento de las razas era la que tenía en las manos las riendas del gobierno, la espada, la pluma y el cayado. Parece que el ilustrísimo señor José Ignacio Ordóñez no

Ni mis reticencias acerca de la infalibilidad, ni mis puntos suspensivos respecto de las penas eternas, ni mis rehiletos a los clérigos le han amohinado tanto, como el que yo hubiese dicho que en la América del Sur, algunas veces, la tiara suele ceñir sienes no muy católicas en orden a crisolitud de sangre y lustre de familia. Cosa rara, nadie se enfada más por allá que los mulatos, cuando les achican los cuarteles de su escudo de armas: ellos quieren ser completamente aristócratas, grandes señores emparentados con las casas de más antiguo solar del viejo mundo. No hay Tocho ni Capoché que no tenga tíos en España y primos hermanos en Francia; y no tardarán en ser ingleses los Marimbas y los Congos de las tierras calientes, y tendrán cartas con los Oberborys de Inglaterra.<sup>479</sup>

Bajo el anterior argumento hay que aclarar que, lo indio —así como cualquier categoría estratificante— puede tener una connotación positiva de *presencia*. Es decir, argumentar por la eliminación del vocabulario peyorativo puede constituir una ingenuidad.

Poniatowska se encontró con esta realidad, cuando se buscaba: «Que desapareciera la palabra indio del lenguaje oficial, para que sólo se hablara de mexicanos pobres y mexicanos ricos y cuando se recibieran denuncias de comunidades tlaxcaltecas por despojo, Mora les recordó a los diputados que como habían acordado que los indios no existían, tampoco podían exigir derechos agrarios».<sup>480</sup> Entonces, como corolario, solucionar la problemática de la blanquitud no consiste solamente en la creación o eliminación de un cierto tipo de lenguaje.

## 9. Blanquitud, complejo de superioridad y mestizaje

El complejo de superioridad está vinculado con el racismo, y, es un mecanismo que se puede entender como perpetuación dominadora de la blanquitud, que, aún se piensan a sí misma como colonizadora, este racismo les permite sobrevivir como sujeto «superior».

---

quiere ser cuarterón, y menos mulato. Pues hagamos que la familia más ilustre de Castilla haya pasado el Azuay, y haya permanecido en esos altos páramos sin roce ni comercio con los habitantes de esos territorios, para que el señor obispo sea noble Grande de España, y esté contento. Pero como yo tengo creído que no hay en Sud América, Zúñigas de Villamanrique y señores Oropesa que no estén en potencia propinqua de ser mestizos, ya con un pedazo de indio, ya con un cuarto de africano, muy bien podemos llamarle negro a ese caballero, aunque no sea sino para sacarle de sus casillas y ponerle en el artículo de echar excomuniones contra el mundo entero». Juan Montalvo-Fiallos, *Mercurial eclesiástica: libro de las verdades* (Buenos Aires, Argentina: Americalee, 1946), 97.

<sup>479</sup> Montalvo-Fiallos, 99.

<sup>480</sup> Elena Poniatowska, *La piel del cielo*, 1ª ed. (México: Alfaguara, 2001), 147.

El racismo se constituye como una relación de dominación dialéctica y directamente proporcional; es decir, solo quien domina se siente «superior», así como quien se siente «superior» tiende a dominar. «Especialmente cuando está en situación de ocupación o dominación, el ocupante, el poder dominante, tiene que justificar lo que está haciendo. Y sólo hay un modo de hacerlo, que consiste en volverse racista: hay que culpar a la víctima».<sup>481</sup> Cuando la víctima introyecta la culpa, es decir, se asume como culpable, se conduce a sí misma bajo tendencias autodestructivas. Según Klein:

La tendencia en los niños a quejarse y el hábito de caerse, golpearse y hacerse daño deben ser considerados como expresión de diversos miedos y sentimientos de culpa. El análisis de niños [...] ha convencido de que tales pequeños accidentes repetidos —y algunas veces otros más serios— son sustituciones de autodestrucciones más graves y pueden simbolizar intentos de suicidio con medios insuficientes.<sup>482</sup>

La culpa se acentúa como autoflagelamiento psíquico: la confesión, en el cristianismo señala una triada autoculpabilizante: «por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa». De allí que todas o la mayoría de religiones están encaminadas hacia el perdón y la paz, es decir, hacia minimizar o eliminar el sentimiento de culpa con el fin de tranquilizar la consciencia del sujeto.

Si bien la víctima introyecta la culpa, el dominador se excluye de aquella, en otras palabras, el dominador jamás se culpa a sí mismo por ejercer la dominación y la colonización. La dominación, en el dominador, es una manifestación de un trastorno sádico. «La esencia del sadismo reside [...] en el hecho de que un hombre quiere tener control sobre otro ser viviente, un control total, absoluto. Puede tratarse de un animal, de un niño, de otro hombre; siempre se trata de que ese otro ser vivo se vuelve propiedad, cosa, objeto dominado del hombre sádico».<sup>483</sup> La blanquitud cosifica u objetiza a través del racismo a los sujetos no-blancos.

En el caso citado del Mies, soy culpable de ser indio y eso no me permitiría liderar mínimamente un colectivo humano, esta situación de *indianidad* o *indigeneidad* me inferioriza «naturalmente». En otras palabras, soy inferior, estoy predestinado para ser una cosa, objetizado, y, a su vez, debería sufrir la dominación y la colonización a perpetuidad.

---

<sup>481</sup> Chomsky, *Cómo mantener a raya a la plebe: entrevistas por David Barsamian*, 104.

<sup>482</sup> Klein, *El psicoanálisis de niños*, II:113.

<sup>483</sup> Fromm, *El amor a la vida*, 30.

Poniatowska puso en relieve esta situación, puesto que cuando un indígena pretendía estudiar astronomía. «Los astrónomos lo miraban con curiosidad porque Carlos Graef contó que lo había sacado de un pueblo indígena e iba a demostrar con él la inteligencia de los indios mexicanos».<sup>484</sup>

La violencia de la inferiorización la padeció también Chushig de parte de Fray José del Rosario, cuando el primero estaba desterrado. Hay que aclarar aquí que, a Chushig no le sirvió su conocimiento de teología, medicina o derecho; su versatilidad en latín, francés, castellano etc. De hecho, para acceder al cargo de bibliotecario, Chushig tuvo que presentar un expediente sobre limpieza de sangre.<sup>485</sup> La blanquitud no reconoce en el sujeto inferiorizado ninguna cuota de sujetidad que no sea de origen racial, por esta razón Chushig se maquillaba el rostro de blanco con el fin de acceder a la universidad.

El canónigo racista Fray José del Rosario jamás puso en la mira los atributos académicos de Chushig, sino que más bien, resaltó que éste último era «un pobre hijo de un indio criado».<sup>486</sup> El fenómeno de la inferiorización viene, entonces, de antaño, y hunde sus raíces en una observación biológica de lo racializado. En el caso del médico, abogado y filósofo ecuatoriano, con el fin de habérselas con esta blanquitud, se rebautizó a sí mismo bajo el seudónimo de Moisés Blancardo. En efecto:

No fue el Padre Aráuz quien ocultó su nombre propio con el seudónimo Moisés Blancardo: este seudónimo lo inventó el mismo Espejo, en cuya pluma blancardo equivale á gerundiano. En la intención de Espejo el término blancardo es adjetivo diminutivo de blanco, y tiene significado despreciativo: es palabra inventada por Espejo, si no estamos equivocados.<sup>487</sup>

Chushig, entonces, se veía a sí mismo irónicamente como el Blancardo, o también blancardino. En otras palabras, su autoidentificación estaba camuflada bajo el epíteto «blanco pequeño» o blanquito. Quizá Chushig logró superar los complejos de superioridad e inferioridad y por esta razón se mofaba de la blanquitud.

Como era de esperar, la blanquitud jamás perdonó este atrevimiento a Chushig, por eso trató de humillarlo hasta en su lecho de muerte, a manera de castigo «la partida

---

<sup>484</sup> Poniatowska, *La piel del cielo*, 206.

<sup>485</sup> Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, 1912, I:XXXI.

<sup>486</sup> Aida Borja-Alvarez, *El capitán de los andes*, vol. I (Quito, Ecuador: Laser Editores, 1960), 95.

<sup>487</sup> Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, 1912, II:286.



de su defunción se asentó no en el libro de los españoles ó blancos, sino en el libro en que se asentaban las partidas de defunción de los mestizos, indios, negros y mulatos». <sup>488</sup>

Esto no constituye una situación meramente local, ecuatoriana. Baste recordar que la blanquitud presentaba sin ambages sus complejos de inferioridad «importando» personas de ascendencia europea, por ejemplo en Nicaragua, se donaba tierras a extranjeros para que se radicaran y establecieran su residencia. <sup>489</sup>

En Bolivia, México y Perú se practicó la esterilización no consentida o forzada de mujeres indígenas. Asimismo, en Bolivia se intentó la importación de población blanca. «Tras la independencia de Rodesia, diversos países racistas, incluso Alemania Occidental, hicieron gestiones para el traslado masivo de blancos sudafricanos (rodesianos) al sur de América Latina. Llegaron a tener una oficina propia para sus gestiones en La Paz. Se hablaba de la instalación de 150.000 personas de este origen en los llanos de Apolo (La Paz) y el Beni». <sup>490</sup> En Argentina, con la Campaña del Desierto se eliminó a los indios y gauchos; al mismo tiempo, se importaron seis millones de europeos. <sup>491</sup> Asimismo, es «embarazoso comprobar en cada caso si las cerca de treinta mil esterilizaciones que, por indicaciones eugenésicas, se llevaron a cabo en los Estados Unidos entre las guerras contaron siempre con la aquiescencia del afectado, en particular, tratándose de negros o de indios». <sup>492</sup>

En el contexto latinoamericano, el racismo ejercido por la blanquitud genera inicialmente en los racializados un sentimiento de tristeza, lo digo por experiencia propia, que posteriormente conduce a la autonegación: es decir, produce un deseo enfermizo de abandonar los «rasgos» inferiores.

La violencia racista, bajo categorías neurológicas, opera de una forma consecutiva, que se explica a través de la dinámica de la comunicación. En el proceso comunicativo coexisten:

tres aspectos principales de la interpretación mental: el *afectivo* que se refiere al «sentimiento» asociado a la comprensión de un determinado signo; el *energético*, o el «esfuerzo» físico que requiere la comprensión; y el *lógico*, o el «efecto» psicológico de la comunicación que conduce a un cambio de hábito. En otras palabras, la comunicación

---

<sup>488</sup> Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, 1912, I:XXXI.

<sup>489</sup> Belli, *Las fiebres de la memoria*, 114.

<sup>490</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1975-1984*, II:115.

<sup>491</sup> Zavaleta-Mercado, II:629.

<sup>492</sup> Amery, *Auschwitz ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, 29–30.

entre individuos se produce cuando la imagen acústica genera un cambio en el estado de consciencia del oyente y, en particular, en sus planes de acción y su comportamiento real.<sup>493</sup>

El análisis de tal violencia desemboca en varias consecuencias, quien es racializado desea abandonar los rasgos raciales «inferiores», esto implica dar un supuesto paso hacia adelante —hacerse superior—, optar por la posibilidad de «blanqueamiento», transformación o asimilación a la blanquitud.<sup>494</sup> Tomasa Roldán, kichwa-Puruwá, comenta un caso proveniente de su círculo familiar:

—Mi hijo de diez años me dijo ayer:  
«Mami no quiero que me hables en kichwa, yo no soy indígena, no quiero ser indígena, nací aquí en Quito, me da vergüenza ser indígena».  
—Yo le respondí, mi hijito, tu eres indígena, eres parte de mi sangre, nosotros somos indígenas, por tus venas corre sangre indígena, vayas donde vayas nunca vas a perder tu sangre.<sup>495</sup>

En el presente caso, durante el proceso de autonegación del niño racializado y auto-inferiorizado surge una paradoja, al abandonar, o, por lo menos, pretender abandonar su matriz indígena se constituye como un no-indígena, pero jamás llega a ser parte de la blanquitud.

El hijo de Tomasa Roldán jamás pronunció «soy blanco», simplemente se negó a sí mismo, él, pretende que no es kichwa-Puruwá, niega su propia sujetidad, ha sido obligado a concebirse como un no-sujeto, quiere desaparecer, en última instancia está abocado al suicidio, tiene un comportamiento autodestructivo.

---

<sup>493</sup> Según Changeux «three main aspects of mental interpretation: *affective*, which refers to the “feeling” associated with the understanding of a given sign; *energetic*, or the physical “effort” required by understanding; and *logical*, or the psychological “effect” of communication that leads to a change in habit. In other words, communication between individuals occurs when the acoustic image produces a change in the listener’s state of consciousness and, in particular, in his plans of action and his actual behavior». Changeux, *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge*, 114–15.

<sup>494</sup> Esta situación fue también descrita por Fanon en el contexto africano: «Nas sociedades segregadas, observa-se um comportamento caracterizado por uma tensão nervosa predominante, que leva muito rápido ao esgotamento. Entre os negros americanos, o autocontrole é permanente e está presente em todos os níveis, emocional, afetivo... Essa segregação, chamada de color bar, é rígida, sua presença continua tem algo de lancinante. Quando lemos os romances policiais de Chester Himes [...], percebemos muito bem que o traço dominante no Harlem é a agressividade. Por uma espécie de intuição, a agressividade do negro se volta contra o negro; a condenação é absorvida; o negro “assume” a própria condenação. Notem a importância dos sentimentos de culpabilidade do negro, assim como os do judeu. É compreensível que o “negro” queira deixar o Harlem, mas isso significa querer ser branco». Frantz Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*, trad. Sebastião Nascimento, Epub (São Paulo, Brasil: Ubu Editora, 2020), 97.

<sup>495</sup> Tomasa Roldán, No soy indígena, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 15 de agosto de 2021.

En otro caso similar, pero ahora colectivo del mundo indígena, en el pueblo kichwa Saraguro —aproximadamente en el año 2000— la mayoría de personas del sexo masculino abandonó —se mutiló— el cabello largo, igualmente por causas racistas, específicamente porque la blanquitud saragureña halaba del cabello como forma de agresión racista.

Según F. M. «En los bailes, nos rompían el poncho, nos tiraban el sombrero, halaban nuestro cabello, nosotros peleábamos con los mestizos, nos sentíamos bien cuando ganábamos las peleas, y, nuestras amigas y novias no se quedaban atrás, nos pasaban las rocas para pelear a piedrazos con los laychos».<sup>496</sup>

Aunque desde la ingenuidad se ha señalado que la mutilación del cabello se debía simplemente a una «moda»; el cabello largo en Saraguro es históricamente un símbolo de identificación. Hago esta afirmación porque me incluyo entre quienes se amputaron el cabello. Por supuesto que, en casi la totalidad de casos estas personas retomaron el cabello largo, inclusive con mayor fuerza.

En este contexto se debe resaltar el significado simbólico que otorga el psicoanálisis al *corte de trenza* que, en definitiva, consiste en: la castración, la mutilación o cortar el amor. El corte de trenza tiene como significado psicológico la pérdida de autoestima: la falta de amor propio.<sup>497</sup>

Van-Gennep establece que el corte de cabello tiene un carácter sagrado, o, en su caso hasta demoníaco, es decir, «lo que se llama “el sacrificio de los cabellos” comprende dos operaciones distintas: a) cortar el pelo; b) dedicarlo, consagrarlo o sacrificarlo. Pues bien, cortarse el pelo es separarse del mundo anterior; dedicarlo es vincularse al mundo sagrado y más especialmente a una divinidad o a un demonio, con quien de ese modo se emparenta».<sup>498</sup>

Sin embargo, entre los kichwa saraguros, quienes intentan u optan por asimilarse o emparentarse con la blanquitud, en el caso anterior mediante el corte de trenza, simplemente son categorizados bajo el peyorativo *sacha runa*, que, traducido al castellano es algo así como una «persona estúpida». El *sacha runa* es un no-sujeto, un no-indígena y también un no-blanco. En el idioma kichwa, *sacha* es lo que no está

---

<sup>496</sup> F. M., Blancos e indígenas a piedrazos, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.

<sup>497</sup> Véase el acápite *Cortar trenzas*. Fenichel, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, 394–95.

<sup>498</sup> Arnold Van-Gennep, *Los ritos de paso*, trad. Juan-Ramón Aranzadi-Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 231.

domesticado, lo que no ha crecido cobijado o cultivado por el núcleo familiar *ayllu*, lo que no tiene «cultura».

Entonces, los indígenas sometidos al racismo sufren una doble discriminación, se duplica el golpe corporal: tanto de parte de la blanquitud, por cuanto se hace presente un sujeto con identidad no-blanca; y, por parte de los indígenas de su propio contexto, en el caso de pretender abandonar la indigeneidad.<sup>499</sup> Juan Pérez Jolote relata su experiencia como indígena mexicano: «Los compañeros me hacía burla porque era yo vestido de *ladino* [blanco], porque había dejado mi vestido de chamula [o indígena,] [...] ¿De dónde vienes tú? —me decían—, que andas vestido de ladino».<sup>500</sup>

En los contextos en que la identidad se encuentra dominada o colonizada, hay un conjunto de límites y trastornos que cargan los sujetos. «Al saber quién soy, me encierro en mi identidad. En este caso, la confianza en mí mismo proviene de mi desconocimiento de los otros. Veo un mundo claro porque vivo en un único mundo. Tengo certezas porque sé qué hay que hacer y me someto a un único amo, a un solo orden: entonces puedo matar o caminar hacia la muerte con total tranquilidad».<sup>501</sup>

Según A.M. «en la escuela tenía un compañero blanco que decía “mira este indio lleva mi nombre”, porque ambos —el blanco y yo—, teníamos el mismo nombre, luego nos golpeábamos, y, posteriormente el profesor me golpeaba a mí»,<sup>502</sup> en este caso, inclusive el nombre se considera propiedad privada de la blanquitud, esto es una posesión que genera violencia.

«La petición de identidad crea el círculo vicioso. Los atributos revelan la identidad y la identidad determina los atributos. La identidad es un objeto de creencia y adivinación. Se puede ver por qué aquí reina la mayor arbitrariedad. La identidad como forma reflejada ignora la diversidad concreta».<sup>503</sup> Así, en Latinoamérica la adquisición de la identidad

---

<sup>499</sup> Quizá por su formación y posición ingenua de antropólogo-etnólogo, Masson se equivocó, según él: «En el traje y la trenza se encuentran los índices externos, centrales y visibles, de su status étnico: dejar el traje y cortarse la trenza significa el paso decisivo en un proceso de movilidad étnico-social: el cambio de la categoría social del indígena a la categoría inferior de blanco». Peter Masson, “Aspectos de la identidad étnico-cultural e histórico-social manifestada en la cultura tradicional indígena de una región de los Andes Ecuatorianos”, *Indiana*, n° 22 (2005): 79.

<sup>500</sup> Ricardo Pozas-Arciniega, *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil*, 5ª ed., Popular 4 (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), 28.

<sup>501</sup> Cyrulnik, *Escribí soles de noche: literatura y resiliencia*, 219.

<sup>502</sup> A.M., Nombre propio y blanquitud, entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 25 de mayo de 2022.

<sup>503</sup> «La pétition d’identité engendre le cercle vicieux. Les attributs révèlent l’identité et celle-ci détermine les attributs. L’identité est objet de croyance et de divination. On voit pourquoi le plus grand

*mestiza* es una estrategia intermedia y resiliente, que se define y cambia según el contexto, en función de lo que tiene que contradecir o afirmar.<sup>504</sup> El sujeto mestizo no es indígena y tampoco blanco, en alguna medida se autoexcluye de la violencia de la blanquitud. Así,

una estrategia que parte de una falta de respeto ante la autoridad de todo lo heredado, lo propio y lo ajeno en igual medida, de una toma de distancia irónica ante la forma consagrada de todas las identidades tradicionales, y que se desarrolla como una crítica admirativa de lo otro a través de una autocrítica desencantada de lo propio; como un rebasamiento de la tolerancia que lleva a la identidad de cada quien a meterse con la otra en términos de igualdad, para devorarla al mismo tiempo que se deja devorar por ella.<sup>505</sup>

En otras palabras, el mestizaje en sentido positivo es una estrategia para esquivar el racismo. El mestizo niega la identidad de la blanquitud y también la identidad de la indigeneidad; y, sincrónicamente las asume como parte de sí, se concreta un *taypi*. Hay un sujeto medio blanco y medio indígena, por decirlo de algún modo. En palabras de Echeverría:

El monstruo mestizo ha tenido a su cargo el dinamismo de la historia de la cultura; ha transitado siempre, de ser primero despreciado como una malformación, a ser finalmente consagrado como modelo clásico. [...] El monstruo mestizo aparece ahora, en cada caso, combinando su singularidad con otras, alterando sus contenidos a medio camino y cambiando el ritmo de su ciclo; está integrado en una historia global de diversificación, sobre un piso que no tiene ya, como antes, la solidez de un territorio, sino la inestabilidad de las aguas de un río que no se sabe a dónde lleva.<sup>506</sup>

El resultado del mestizaje en el campo de la cultura no es la interculturalidad, la multiculturalidad ni la pluriculturalidad, como se pregona desde el indigenismo euronorteamericano, sino un *taypi*, encuentro o concreción de sujetos procedentes o sobrevivientes de contextos de violencia, exclusión, inferiorización, etc. Poniatowska se presenta a sí misma como mestiza y señala el dolor que carga este singular sujeto:

Extraviamos el sentido mismo de la vida. No sabíamos quiénes éramos ni a dónde íbamos. Pasamos de indígenas apaleados a mestizos acomplexados hasta que estalló la Revolución. Con ella quisimos nacer de nuevo a partir de los más golpeados, los indios. Diego Rivera invirtió los términos, encumbró a los indígenas y ridiculizó a los conquistadores, los de

---

arbitraire règne ici. L'identité comme forme réfléchie fait abstraction de la diversité concrète». Eboussi-Boulaga, "L'identité Nègro-Africaine", 7.

<sup>504</sup> «L'identité est constamment stratégique, elle se définit en fonction de ce avec quoi et contre quoi on traite en situation». Fabien Eboussi-Boulaga, "Poursuivre le dialogue des lieux", *Collège international de Philosophie*, 81, 2 (2012): 93, <https://doi.org/10.3917/rdes.081.0084>.

<sup>505</sup> Echeverría, *Ziranda*, 16.

<sup>506</sup> Echeverría, 18.

fuera y los de dentro. Ni los evangelizadores se salvaron, míralos, Norman, sifilíticos, degenerados, babeantes.<sup>507</sup>

Aquí una precisión adicional, a partir de la categoría *mestizaje*, o, desde la supuesta mezcla aséptica, se ha construido perspectivas mistificadoras del proceso colonial; una de ellas es el sincretismo —análogo del mestizaje— que se utiliza especialmente en el campo de la teología y la cultura. Los campos del conocimiento que han desarrollado tanto el mestizaje como el sincretismo son: la etnografía, la antropología y la sociología. Con razón Eboussi critica:

El sincretismo se produce cuando se transmiten colecciones de objetos, ritos o instituciones, cuando se rechaza el futuro en nombre de una adquisición asentada, que no se desea modificar ni perder. El sincretismo acumula cosas, yuxtapone cosas, sin transfigurarlas de acuerdo con las exigencias de la forma, la figura y el lugar. El sincretismo es lo que no tiene forma, lo amorfo, lo que es compatible con lo que a uno le plazca porque no tiene una estructura organizativa propia, no se preocupa por la consistencia interna. El sincretismo es una emulsión de bagatelas y vacíos.<sup>508</sup>

Hay que resaltar entonces que especialmente desde el indigenismo, cuando se hace uso de la categoría sincretismo, se construye teoría blanca, aséptica y acrítica, que solo muestra el resultado final, es decir lo supuestamente *sincretizado*, y deja mistificado el *proceso* de los sincretismos o mezclas. El sincretismo tiene cierta equivalencia con el secularismo, ambas categorías agrupan simplificaciones ingenuas.

## 10. Secularización del Sumak Kawsay

El sincretismo en sí mismo, como fenómeno colonizador y dominador, ha recibido poca crítica. Recuérdese que el sincretismo tiene como sujetos activos a los etnógrafos, antropólogos y sociólogos; mientras que los pasivos son especialmente: los pobres, los indígenas, o, los no-sujetos.

---

<sup>507</sup> Poniatowska, *La piel del cielo*, 410–11.

<sup>508</sup> «Syncretism occurs where collections of objects, rites, or institutions are transmitted—where the future is rejected in the name of a settled acquisition, which one has no desire to modify or lose. Syncretism accumulates things, juxtaposes things, without transfiguring them in accordance with the exigencies of form, figure, and locus. Syncretism is the formless, the amorphous, that which is compatible with whatever one pleases because it has no organizing structure of its own, no concern for internal consistency. Syncretism is an emulsion of trifles and vacuities». Eboussi-Boulaga, *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, 71.

Aquí se observa un caso concreto, el de los derechos de la naturaleza, como producto teórico de sincretismo negativo, de autoría indigenista. Hay que resaltar que tal teoría jurídica indigenista pretendió través de los derechos de la naturaleza, engullir el mundo espiritual indígena. El Sumak Kawsay, secularizado, o despojado de la espiritualidad es lo que el indigenismo llama «derechos de la naturaleza».

Empero, un análisis serio de los derechos de la naturaleza implicaría tomar en cuenta por lo menos la dimensión Trascendental de la vida, enlazada con lo económico, lo jurídico, lo político, etc. Desde la teoría indigenista, los derechos de la naturaleza se tradujeron bajo el aforismo constitucionalizado «buen vivir», es decir, se sincretizó nada más que el derecho y la economía.

El Sumak Kawsay sin su médula Trascendental, es decir, despojado de su sentido espiritual, sí que hace honor a su nombre, esto es simplemente: derechos de la naturaleza. He aquí la violencia de la blanquitud en el campo epistemológico, engulle el mundo indígena y presenta solo retazos de él.

En este último caso, se presenta un indigenismo epistemológico, racista y reductivista; es una forma progresiva de manifestación de la blanquitud como fenómeno de violencia neocolonial, esto es la blanquitud epistemológica.

Para enfrentar esta amplia gama de violencias, generalmente los racializados —en el caso anteriormente citado, el pueblo kichwa Saraguro o los Puruwá— se ven obligados a construir procesos de resiliencia; por ejemplo, se plantea comúnmente en el mundo indígena, reuniones o actividades de fortalecimiento de la cultura o el idioma. Este tipo de fortalecimiento ya no busca solo discutir el racismo, se enfoca más bien de una manera ampliada en la autoestima indígena.

En este contexto se debe recordar que, por ejemplo, en el Ecuador, hasta alrededor de los años noventa aproximadamente, hablar el idioma kichwa era denostado. En la actualidad hablar este idioma es ya un signo de prestigio, por lo menos entre los indígenas. Algo similar sucedió con el Sumak Kawsay, anteriormente fue considerado paganismo, mientras que ahora es un postulado filosófico.

Como corolario, el mundo indígena ha combatido el racismo en sus diferentes campos: en calidad de subhumano, para mostrar la sujetidad; a través de postulados filosóficos, para sacar de los marasmos el pensamiento propio; a través de protestas sociales, para proteger los territorios de la industria extractiva.

Los fundamentos del racismo se encuentran entrelazados con algunos complejos de inferioridad de la blanquitud, y, específicamente con un sistema socioeconómico: el capitalismo.

En el contexto latinoamericano, la blanquitud, parangonando a Fanon, es el sujeto con piel negra e indígena, y, máscaras blancas: mantienen su corporalidad en Latinoamérica, pero su mentalidad es europea o norteamericana. Freire relata un caso que puede ilustrar este postulado, en un encuentro:

una institución negra que se mantiene con subsidios de las Iglesias. El aspecto más importante de este encuentro fue la presencia de un joven negro especialista en administración, técnico de otra institución, en este caso [una institución] blanca, que daba un curso breve sobre técnicas de evaluación de la eficiencia. Era impresionante como planteaba la cuestión de la eficiencia y los métodos para obtenerla, cómo definía la eficiencia, cómo tomaba el toro por las astas a la hora de medirla. A decir verdad, tenía una perspectiva capitalista, lo que no era de extrañar. Toda la ideología subyacente a su visión de eficiencia y las técnicas era capitalista, y en este sentido «blanca». En determinado momento pregunté si podía decir algo. «Of course», respondieron. Entonces les pedí, al joven profesor y a todos los presentes, que prestaran atención al *background* ideológico de la clase. Nada más lejos de mí que la intención de ofenderlo, le dije, pero usted es un negro «with a White mind».<sup>509</sup>

En este caso, Freire critica a un sujeto norteamericano por asumir el núcleo capitalista —aludiendo a Estados Unidos— de una manera acrítica o mistificada, especialmente como parte naturalizada de la blanquitud, por esto categoriza a este sujeto como *negro con mentalidad blanca*.

Para Echeverría, desvelar este misticismo como proceso dinámico, pasa por tres momentos: el primero es un «examen de la apariencia», el segundo un «descubrimiento de la esencia», y, finalmente la «desmistificación de la realidad».<sup>510</sup>

En Latinoamérica, se puede aplicar este método, pero el capitalismo se asume necesariamente de una manera fragmentada, como parte de una ideología desarrollista, es decir, como una imitación de Europa y Norteamérica, esto constituye una tara colonial, autonegatoria y enfermiza: la falta de autoestima.

En otras palabras, en Latinoamérica, desde los inicios del siglo XV se ha explotado desmedidamente tanto al ser humano como a la Pachamama a través de la industria

---

<sup>509</sup> Freire, *Pedagogía de los sueños posibles: por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*, 165.

<sup>510</sup> Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social: apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, 4.



extractiva y la esclavitud, pero nunca hemos llegado siquiera a tener semejanza alguna con el Norte, en general.

De hecho, tanto la cultura como nuestras raíces antroponímicas ponen de relieve la negritud y la indigeneidad, la mayor parte de la blanquitud —especialmente en Ecuador, Bolivia o Perú— tiene apellidos indígenas, pero reniegan de su propia ascendencia; parece que la blanquitud hubiese surgido por generación espontánea.

Ruth Llumipanta Vizcaíno comenta que sufría discriminación por llevar un apellido kichwa, entonces decidió negar parte de su identidad y utilizar mayormente su apellido materno Vizcaíno, que es español. «Una vez, una novia del que fue mi marido me escribió para decirme que tenía un apellido “longo”»,<sup>511</sup> señala.

Ni siquiera se puede decir que los blancos nacen a partir de blancos, más bien el sujeto se blanquea cuando deja atrás los rasgos que muestran su negritud o indigeneidad, según sea el caso. Como se vio en la Filosofía indígena, el proceso de blanqueamiento pasa por facetas como: cambiar de apellidos, adquirir un título universitario, aprehender y asumir una lengua europea en lugar de una indígena, etc.

## 11. Lingüística y blanquitud

En este campo se puede hablar de racismo lingüístico. La blanquitud latinoamericana es en general monolingüe, pero a su vez, admira el bilingüismo o poliglotismo cuando consiste, en el castellano-inglés, o, el castellano atado con una lengua europea: alemán, francés, italiano etc. Poniowska señala, en este sentido, su proceso de aprendizaje lingüístico: «Mamá avisó que iba a meternos a una escuela inglesa; el español ya lo pescaremos en la calle, es más importante el inglés. El español se aprende solo, ni para qué estudiarlo».<sup>512</sup>

El aprendizaje de una lengua europea es parte de un privilegio, en la mayoría de los casos ligado al poder, especialmente de índole económico. «Las lenguas de los pueblos suben ó bajan con sus armas»,<sup>513</sup> sentenció Montalvo; entonces las lenguas de

---

<sup>511</sup> Ruth-Angélica Llumipanta-Vizcaíno, Apellido Longo, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2022.

<sup>512</sup> Poniowska, *La “Flor de Lis”*, 33.

<sup>513</sup> Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo segundo*, 155.

los vencidos —las lenguas de la negritud e indigeneidad, por ejemplo— permanecen con los derrotados en el marasmo. La kichwa saragura C.C. comenta:

Todavía tengo miedo cuando se me «escapa» alguna palabra en kichwa mientras hablo castellano, siento que tú me vas a regañar, como me regañaba mi papi cuando yo era niña. Recuerdo que él se enojaba muchísimo cuando yo, o mis hermanas y hermanos hablábamos en *kichwa*; inclusive una vez me dio un manazo. También mi abuelita hablaba solo *kichwa*, supongo que mi papi prohibió a mi abuelita que nos hablara en kichwa, porque ella también empezó a hablarnos solo en castellano.<sup>514</sup>

Se conoce que el sujeto bilingüe o políglota, en general y más aún en la niñez, tiende a «mezclar» los idiomas, en el caso examinado, C.C. señala que se le «escapan» las palabras en kichwa, con lo que se deduce que el idioma está atado, encadenado o esclavizado, a momentos tiende a la liberación, y, se *escapa*.

En el caso citado, el miedo ligado a la expresión de la palabra revela el nivel colonial inconsciente, la represión idiomática fue tal, que arraigó como temor en la psique kichwa Saraguro, la colonización psíquica está presente hoy, en el siglo XXI.

La subcategorización, inferiorización o blanquitud idiomática se refleja también a través de los casos que propone Poniatowska, aludiendo a Jesusa Palancares: «Mi madrastra era otra clase de persona. Tenía estudio. Su mamá, la señora Fortunata, era tan ignorante como mi papá, indita de idioma, indita de idioma zapoteca, pero mi madrastra sabía el idioma y el castilla porque con todo y todo la señora Fortunata la mandó a la escuela. Esa gracia tuvo. Pero yo ya no tenía remedio».<sup>515</sup>

Este fenómeno que puede ser entendido como racismo lingüístico, opera de una forma parcialmente distinta cuando el pueblo latinoamericano es obligado a dirigirse hasta los Estados Unidos en calidad de migrante; en estos casos, los latinoamericanos forzosamente aprenden o arrebuja la lengua anglosajona, hay un abigarramiento generalmente entendido como espanglish.

En efecto, Miller entrevistó a cincuenta y cinco latinoamericanos y casi todos aseguraron haber sufrido algún tipo de racismo o subcategorización en el proceso de aprendizaje del inglés. Sin embargo, Rosario Ferré es quien muestra el caso más

---

<sup>514</sup> C.C., Colonización idiomática, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 15 de junio de 2022.

<sup>515</sup> Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*, 52.

paradigmático de blanquitud idiomática, es decir, una vinculación entre sobreabundancia y lingüística, según su memoria:

Cuando yo estaba en la secundaria me enseñaron que el inglés era el idioma de los disciplinados y ordenados norteamericanos que habían llegado a Guánica en 1898. Los americanos vinieron para civilizarnos, para enseñarnos como comportamos y como poder controlar nuestras pasiones latinas. Entonces, cuando escribo en inglés, dejo de ser una romántica irredenta, una poeta poco práctica, una puertorriqueña floja que le obsequia sus libros a sus amigos, que le encanta andar descalza y todavía es una salvaje de corazón, y se convierte en una escritora severa, disciplinada que quiere vender sus libros a los americanos y ganar plata.<sup>516</sup>

En este mismo sentido, Mistral identifica algo así como una mutilación lingüística, es decir, «a varios sudamericanos, los han herido como una parálisis la idolatría europea y la desconfianza de sus miembros espirituales y de su potencia verbal».<sup>517</sup> Esto significa la subsistencia de un complejo de inferioridad lingüístico, o, el desprecio hacia la propia voz.

Y para volver a otro caso indígena latinoamericano, si el psicoanálisis tiene alguna razón, hay que observar con cuidado la carga de significado de la lengua, especialmente como parte de la corporalidad del sujeto, en el hecho de que, cuando el rebelde Túpak-Amaru fue capturado, su verdugo puso especial saña para cortarle la lengua.<sup>518</sup> Surge aquí una pregunta ¿será que se buscaba cortar, mutilar *a fondo* o destruir las lenguas del mundo indígena? El resentimiento no está lejos de los indígenas, a su vez, Túpak Katari ordenaba cortar la lengua de quienes hablaban el idioma castellano.<sup>519</sup>

Según Zavaleta-Mercado, el caso paraguayo escapa a los marcos de análisis anteriores. En Paraguay, persiste el bilingüismo fluido entre lengua europea e indígena, específicamente el guaraní y el castellano.

---

<sup>516</sup> Ver al respecto: Tom Miller, ed., *Como aprendí inglés: 55 latinos realizados relatan sus lecciones de vida e idioma* (United States of America: National Geographic, 2007), 242.

<sup>517</sup> Mistral y Ocampo, *Esta América nuestra: correspondencia 1926-1956*, 295.

<sup>518</sup> «Por fin, llegó el turno a Tupac Amaru. Como Jefe, había sentido la muerte tantas veces, cuantas la había visto andar; como Jefe debía morir el último, ofreciendo su carne indefensa al ensañamiento de la crueldad, a la venganza de los vencedores. De sus fauces abiertas brutalmente, tiró el verdugo la lengua; por segundos descansó en su mano: palpitante, húmeda, caliente de vida; luego, fugazmente brilló la cuchilla, se hundió en ella, y brotó gigante flor escarlata que se irguió y dobló, rodando cálida sobre el pecho del mártir. La lengua muerta: pálida, suave como un pez, arrojó el ejecutor al suelo, donde quedó tal gusano aplastado. Inmediatamente, tomando al enmudecido rebelde, tendieronle en actitud jesusristiana». Borja-Alvarez, *El capitán de los andes*, I:20.

<sup>519</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1975-1984*, II:215.

Según los postulados del filósofo boliviano, este fausto fenómeno estaría supeditado al contexto de ausencia de aristocracia terrateniente, es decir, el bilingüismo entre lengua indígena y europea requiere de un marco fáctico de igualdad y equidad.<sup>520</sup> Es decir, de condiciones socioeconómicas consistentes en la superación, o, por lo menos el cuestionamiento del capitalismo. «¿No es por lo demás bastante significativo que el país con gran población indígena y sin gran propiedad señorial (sin aristocracia terrateniente en la práctica), el Paraguay, desarrolle de un modo tan fluido el bilingüismo en tanto que no se dé esporádicamente en México, Perú, Guatemala y Bolivia, países todos de predominio servil en su solución productiva?»,<sup>521</sup> señala, a modo de pregunta Zavaleta-Mercado.

En el Ecuador, el idioma castellano, tanto hablado como escrito, estuvo vedado para los indígenas. El otavaleño Jacinto Collahuazo —considerado primer cronista indígena— fue obligado a quemar públicamente la obra histórica de su autoría, que narraba en kichwa la guerra entre Atawallpa y Waskar.

En otros casos, el bilingüismo, por ejemplo, kichwa-castellano, kechwa-castellano o aymara-castellano generalmente es repulsivo para la blanquitud, se identifica un complejo de inferioridad lingüístico. Castellanos reproduce un diálogo despectivo y racista de la blanquitud en el contexto señalado:

Delante de nosotras va un indio. Al llegar a la taquilla pide su boleto.  
—Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso?  
Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios.  
—Indio embelequero, subí, subí. No se te vaya a reventar la hiel.  
El indio recibe su boleto sin contestar.  
—Andá a beber trago y déjate de babosadas.  
—¡Un indio encaramado en la rueda de la fortuna! ¡Es el Anticristo!<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> Según Maturana y Dávila «la equidad ocurre cuando sentimos que en el ámbito de convivencia en que nos encontramos ninguna emoción rompe la armonía de nuestro acceso a las condiciones de realización de la dignidad de nuestro vivir y convivir. La energía se distribuye de manera armónica en un fluir en la legitimidad de la diversidad». Maturana y Dávila-Yáñez, *Historia de nuestro vivir cotidiano: evolución del cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir*, 38.

<sup>521</sup> René Zavaleta-Mercado, *El Estado en América Latina* (Bolivia: Los amigos del libro, 1990), 49.

<sup>522</sup> Rosario Castellanos, *Balún Canán*, 2ª ed., Colección Popular 92 (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 38–39.

La blanquitud se apropia de ciertos caracteres, rasgos o atributos europeos —en el anterior caso el idioma castellano— que le fortalecen el complejo de superioridad. Cuando la blanquitud se ve cuestionada en esos caracteres o fenómenos, según sea el caso, inmediatamente responde con la violencia. Y no es para menos, puesto que cuestionar su complejo de superioridad significa quitar el fundamento de la dominación y la colonización.

Así como el complejo de inferioridad genera el servilismo, el complejo de superioridad genera una diversidad de racismos. En la actualidad, el racismo es un fenómeno generalmente mal visto, y por eso está camuflados, ser antirracista es casi una moda. Por esta razón los racismos se encuentran cubiertos por el velo de la mistificación, pasan de ser interpelados o juzgados, son asumidos como conductas «normales». En Temuco, Chile, Neruda recuerda la singular forma infantilizante de subsanar las barreras en la educación formal y lingüísticas en la propaganda comercial: «Como los indios no saben leer, las ferreterías ostentan sus notables emblemas en las calles: un inmenso serrucho, una olla gigantesca, un candado ciclópeo, una cuchara antártica. Más allá, las zapaterías, una bota colosal».<sup>523</sup>

En los contextos indígenas, generalmente está vigente la injusticia y la inequidad, y, con este antecedente, la blanquitud amplía aún más el argumento infantilizante de la propaganda antisubversiva. En otras palabras, la blanquitud fortalece el statu quo, impide que el fenómeno se subvierta, justamente fundándose en los rasgos que le otorgan su blanquitud.

Por ejemplo, generalmente, cuando los indígenas o el pueblo en general reclaman derechos y garantías básicas para la concreción de la vida Sumak Kawsay, esta subversión del sistema se atribuye a influencias extranjeras.

Como es bien sabido, en Latinoamérica todo lo extranjero es mejor, la liberación y la descolonización no podían escapar de ese complejo de inferioridad. ¿Cómo podrían los acomplejados latinoamericanos cuestionar su situación colonial por sí mismos? Si en los tiempos de Chushig ya se decía que, sus postulados sobre la descolonización los «había adquirido a la luz de la independencia de las colonias inglesas de la América del Norte y de los sucesos de la revolución francesa».<sup>524</sup> Si Latinoamérica quiere

---

<sup>523</sup> Neruda, *Confieso que he vivido*, 12.

<sup>524</sup> Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, 1912, I: XVII.

independizarse, liberarse o descolonizarse debe ser por influencias extranjeras, entonces, la blanquitud busca adueñarse hasta de los procesos descoloniales.

En el caso concreto, lo que la blanquitud pretende, es posicionar la idea de que es imposible que el pueblo piense, porque no se concibe que los no-blancos reflexionan por sí mismos y luchan contra las injusticias, lo máximo que se concede es que son ignorantes,<sup>525</sup> es decir, quizá los indios y los empobrecidos solo están confundidos. Así:

La burguesía habla en general de libertad, de tiranía, de injusticia, de felicidad; pero no dice a las pobres masas populares que su sufrimiento proviene de la desigualdad social, esto es, del hecho de que haya ricos que tienen todo lo necesario para la vida y aun lo que no es necesario, en abundancia, mientras los pobres carecen de lo más indispensable para satisfacer las necesidades más imperiosas. Eso sí no lo dice la burguesía, sencillamente porque lucha por el beneficio de su clase y no por el beneficio de la clase trabajadora.<sup>526</sup>

Bajo estos argumentos, la blanquitud —en el presente caso identificada como burguesía—, infantiliza a los indígenas, porque a través de este mecanismo anula la posibilidad de que por sus propios medios reclamen o intenten cambiar las situaciones injustas.

En este contexto, la blanquitud busca desvirtuar una realidad adicional; los indígenas comparten situaciones injustas con otros colectivos sociales, y, por esta razón se unen o deberían unirse con otros marginalizados con el fin de enfrentar las injusticias como la exclusión del acceso a la educación, salud, vivienda.<sup>527</sup>

Los gobiernos latinoamericanos, en general, enfrentan los reclamos mediante el despliegue de propaganda sofista. En México, Poniatowska recuerda el argumento patriotero para acallar los reclamos de los ferrocarrileros. «Sean patriotas, apriétense el

---

<sup>525</sup> «Los indios no eran malos. Lo más que podía decirse de ellos es que eran ignorantes». Castellanos, *Balún Canán*, 212.

<sup>526</sup> Flores-Magon, *La revolución mexicana*, 99.

<sup>527</sup> Esta situación tiene cierto parangón con el contexto africano, Fanon argumenta que «desde el inicio de la Revolución, gran número de agricultores europeos ayudan financieramente a la Revolución argelina. Las decenas de colonos europeos detenidos por tráfico y transporte de armas, por dar ayuda material “a la rebelión”, son suficientes para demostrar la importancia de la participación europea en la lucha de Liberación Nacional. Las autoridades francesas, cuando descubren la participación de los europeos en las filas del Frente, tienen la consigna de callar o de afirmar que dichos europeos son comunistas. Esta propaganda persigue dos objetivos. En primer lugar, reforzar la tesis de la infiltración comunista en África del Norte, en un dispositivo de la OTAS, en el corazón de la civilización occidental...

En segundo lugar, desacreditar a esos luchadores presentándolos como “agentes del extranjero”, y hasta como mercenarios. El colonialismo francés, en efecto, se niega a admitir que un europeo bien nacido pueda verdaderamente luchar al lado del pueblo argelino». Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, 1ª ed., Táctica y estrategia (Argentina: Tolemia, 2012), 136.

cinturón[...] Ustedes son agentes de cambio, olviden sus necesidades inmediatas y piensen en la patria. Dejen el manejo de los negocios a quienes saben y entréguese a su trabajo. El gobierno sabrá recompensarlos».<sup>528</sup>

En el Ecuador, el gobierno del banquero Lasso utiliza el mismo argumento, pide al pueblo ecuatoriano con un eufemismo «hay que apretarse el cinturón», se acepte la reducción del gasto público especialmente en salud y educación.

En general, el punto de partida de la inferiorización de los indígenas tiene como núcleo otro trastorno de la blanquitud, este trastorno es el «complejo de dominación»,<sup>529</sup> esto es, una neurosis de superioridad que nació entre los colonizadores en el siglo XV. La percepción acomplejada de Juana de Castilla respecto a los indígenas como «salvajes» es un ejemplo paradigmático:

Con los ojos cerrados, trataba de imaginarme reinando no sólo en Castilla y Aragón, sino en las nuevas tierras descubiertas por el almirante Cristóbal Colón. (Recordaba al almirante acudiendo a presentarse ante mis padres de regreso de su primer viaje. Había vuelto a España el 4 de enero de 1493, pero llegó a Barcelona en abril. En la plaza frente a la iglesia de Santa Clara, avanzó hasta el palio dorado donde nos encontrábamos, acompañado de seis salvajes semidesnudos de aquellas tierras, con los cuerpos pintados con dibujos rojinegros, y los cabellos adornados con huesos y plumas.<sup>530</sup>

El autodenominado enfermo nervioso Schreber, hizo una análisis aristotélico muy peculiar naturalizando la dominación; es decir, según su opinión, en la naturaleza hay una jerarquía de la cadena alimenticia, lo mismo sucede entre los pueblos, así como el dios cristiano —según la teología ortodoxa— domina a sus hijos.

Tampoco habrá nadie que considere una inmoralidad que —sin contradicción con el orden cósmico— los más fuertes sometan a los más débiles, un pueblo de mayor cultura expulse de sus lugares de residencia a otro que se encuentra en un nivel inferior de cultura, el gato devore a los ratones, la araña dé muerte al mosquito, etcétera. El concepto de moralidad existe sólo dentro del orden cósmico, es decir, del vínculo natural que mantiene a Dios

---

<sup>528</sup> Poniatowska, *El tren pasa primero*, 494.

<sup>529</sup> Zavaleta identificó en Bolivia este trastorno racista, necrofilico y homicida. «Éste, el inconsciente reaccionario de la sociedad boliviana, porque es su ideología secreta y su “complejo de dominación” los que producen los actos instintivos del estado en un proceso que no importa cómo se racionaliza; en este caso los instintos de homicidio social del espíritu oligárquico». Zavaleta-Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 210.

<sup>530</sup> Gioconda Belli, *El pergamino de la seducción: Juana la Loca ¿qué oculta su historia?*, 11ª ed., Novela Histórica (Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, 2009), 205.

unido con la humanidad; cuando el orden cósmico se quiebra, sólo resta una lucha por el poder, en la cual decide el derecho del más fuerte.<sup>531</sup>

Con este tipo de análisis fundado en su complejo de dominación, Schreber señala en sus memorias, que se veía a sí mismo como «el más grande visionario de todos los siglos».<sup>532</sup> El complejo de dominación puede obnubilar la percepción de la realidad y crear delirios de grandeza.

Este complejo arraiga en la blanquitud, y, por tal razón está presente en el siglo XXI, mistificado por las ciencias blanqueadas, como método de investigación en los campos del conocimiento: etnografía, antropología y sociología. Quienes emplean y a su vez obligan a utilizar tales métodos, son especialmente los investigadores indigenistas con estudios «superiores», el fruto de su trabajo es el academicismo indigenista. El indigenismo es por antonomasia blancuzco y academicista.

Una obra se llama académica cuando se compone estrictamente según los preceptos del conservatorio [vale decir, la torre de marfil de los supuestos «sabios»]. De ello se desprende que el academicismo considerado como un ejercicio escolástico basado en la imitación, es en sí mismo algo muy útil e incluso indispensable para los principiantes que se están formando en el estudio de los modelos. También se deduce que el academicismo no debe encontrarse [o no se encuentra] fuera del conservatorio y que aquellos que construyen un ideal de academicismo cuando terminan sus estudios producen inflexiblemente obras correctas [¿?] que son áridas y secas.<sup>533</sup>

El indigenismo, como ejercicio teórico forma parte de la blanquitud académica. La blanquitud académica se encierra en las torres de marfil para hablar por lo indígenas, por el pueblo y por los *otros*. Elena Garro se deslinda de los indigenistas con una excelente crítica.

No soy una hipócrita; que me vean tal y como soy, que me conozcan tal y como soy. No tengo nada que esconder, a diferencia de otros sepulcros blanqueados, escritores que se fingen indigenistas y en el fondo son racistas; juegan un doble juego porque se fingen

---

<sup>531</sup> Daniel-Paul Schreber, *Memorias de un enfermo nervioso*, trad. Ramón Recalde, 1ª ed. (Buenos Aires, Argentina: Básicos, 1999), 101.

<sup>532</sup> Schreber, 113.

<sup>533</sup> «Designa-se uma obra por académica quando é estritamente composta de acordo com os preceitos do conservatório. Segue-se que o academicismo considerado como um exercício escolástico com base na imitação é em si algo de muito útil e mesmo indispensável aos principiantes que fazem o seu tirocínio no estudo de modelos. Segue-se igualmente que o academicismo não deve encontrar lugar fora do conservatório e que aqueles que fazem um ideal do academicismo quando já terminaram os seus estudos produzem inflexivelmente obras correctas que são áridas e secas». Igor Stravinsky, *Poética da Música*, trad. Maria-Helena Garcia (Portugal: Publicações Dom Quixote, 1971), 111.



salvadores de los indios pero están muy contentos de ser blancos y rubios. ¡Qué gran asco me dan! Si yo soy dueña de un abrigo de pieles, me lo pongo donde sea y cuando sea. No lo voy a esconder.<sup>534</sup>

En el Ecuador, Mahuad y Lasso pueden categorizarse como gobiernos de extrema blanquitud. En este contexto se puede analizar el caso específico de Mahuad, quien fingió asumir la Teología de la liberación solamente hasta hacerse con el poder del Estado. Una vez destrozado el país y excluido del gobierno se radicó en la academia norteamericana. Mahuad, por su complejo de inferioridad, en su gobierno ni siquiera pudo materializar la dolarización por cuenta propia, sino que, contrató un equipo de asesores norteamericanos para ese fin.

Mahuad señaló que en el Ecuador «los que más sufren son los que no son mano de obra especializada, o sea, los indígenas, la mano de obra rural, los más desprotegidos».<sup>535</sup> Tiene cierta razón, pero inconscientemente, Mahuad está inferiorizando a los indígenas meramente como campesinos, «mano de obra rural», o, sujeto no pensante. Y Fátima corrobora este aserto: «Los campesinos nos sentimos muy bajos y a los ricos vemos más altos, más superiores que nosotros».<sup>536</sup> Según Poniatowska: «Los mexicanos son campesinos porque son pobres»:<sup>537</sup>

Se les llama campesinos porque viven en el campo y porque la única relación que han tenido con la vida es a través de la tierra, pero en realidad les cuesta tanto trabajo simplemente vivir que sus días sólo constan del tránsito de la mañana a la noche y lo mismo sirven para un barrido que para un fregado. Vienen a la ciudad porque sienten que aquí viven menos mal que en el campo; el ver luz eléctrica, caminar sobre el asfalto, divisar parques umbrosos como el de la Alameda, levantar la cabeza para alcanzar el edificio de la Latino, es una recreación que mitiga hasta el hambre.<sup>538</sup>

No es que el sujeto se siente inferior por sí mismo, sino que las carencias económicas le conducen a sentirse inferior, es inferiorizado porque está empobrecido. En los casos antedichos, el proceso de inferiorización toma como objeto fetiche a los indígenas y/o campesinos solamente en su cualidad de no-propietarios, mano de obra u objetos de despojo, especialmente como culturas pequeñas, inferiores, menores, etc.

---

<sup>534</sup> Poniatowska, *Las siete cabritas*, 118.

<sup>535</sup> Jamil Mahuad-Witt, *Así dolarizamos al Ecuador: memorias de un acierto histórico en América Latina*, Epub (Bogotá, Colombia: Planeta, 2021), 146.

<sup>536</sup> Poniatowska, *Luz y luna, las lunitas*, 139.

<sup>537</sup> Poniatowska, *Las indómitas*, 143.

<sup>538</sup> Poniatowska, *Fuerte es el silencio*, 21.

Con razón Adoum señala «describimos al indio que sólo conocemos por fuera o de paso, como si siempre lo hubiéramos mirado desde la ventanilla de un tren en marcha, árbol, piedra, vaca o choza: elemento de la geografía pero no de la historia, o sea no de la literatura».<sup>539</sup>

De esta situación inferiorizada se deduce que, según los indigenistas, los indígenas son epistemológicamente subcategorizados bajo lo *particular* frente a lo *universal*, es decir, lo *menos* frente a lo *más*.

La reflexión sobre el valor normativo de ciertas culturas decretado unilateralmente merece retener la atención. Una de las paradojas rápidamente descubiertas es el *choc* en recompensa de definiciones egocentristas, sociocentristas.

Se ha afirmado en un comienzo la existencia de grupos humanos sin cultura; después, de culturas jerarquizadas; finalmente, la noción de relatividad cultural.

De la negación global al reconocimiento singular y específico. Precisamente debemos trazar esta historia despedazada y sangrante al nivel de la antropología cultural.<sup>540</sup>

El argumento transcultural maturaniano, es decir, el de las culturas en movimiento o culturas dinámicas es ilustrativo, porque supera esta visión estática e ingenua de la cultura pequeña. «Debido a que todas las culturas son biológicamente equivalentes, los valores culturales (es decir, los valores en general) no tienen otra referencia para su validez que el consenso cultural al que pertenecen».<sup>541</sup>

En el presente caso se critica el consenso cultural universal de la blanquitud que es: inferiorizante, dominante y opresivo; es decir, el consenso cultural universalista. Sin embargo, lo universal u homogéneo más allá de su pretensión y proyección semántica, involucra un componente negativo de mayor profundidad, es un peligro destructivo, se trata de una limitante para la reproducción de la vida Sumak Kawsay.

La gran desventaja de la homogeneidad es que disminuye la variación, la cual es la clave de la supervivencia. El sistema será, pues, más deleznable, simplemente por la reducción de opciones, si todos piensan lo mismo acerca de algo o de algún conjunto de valores. Este trasfondo de igualdades hace más fácil —y más probable— exponer la propia vulnerabilidad.<sup>542</sup>

---

<sup>539</sup> Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda*, 117.

<sup>540</sup> Frantz Fanon, *Por la revolución africana: escritos políticos*, trad. Demetrio Aguilera-Malta, Colección Popular (México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 38.

<sup>541</sup> Maturana, *Desde la Biología a la Psicología*, 31.

<sup>542</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, 300.

Según la blanquitud, los nos no-blancos cargan con ciertas carencias de universalidad que les hacen particulares. Cuando la blanquitud despliega los argumentos universalistas, proyecta sobre los colonizados su complejo de inferioridad. La blanquitud misma es una particularidad enfermiza que debería sanarse.

Se observa un rasgo esencial, la transferencia de la blanquitud que atribuye a los no-blancos —negros, mestizos e indígenas— ciertas carencias, esto se constituye como un trastorno. Es decir, por ejemplo, la blanquitud misma carece de autoestima, pero atribuye que los indios o negros no se quieren a sí mismos o no tienen autoestima.

Un fenómeno análogo es descrito por Freud —profundizado y descubierto con el caso Dora—<sup>543</sup> bajo la categoría *transferencia* (*Übertragung*), que consiste en un proceso psicológico en el que una persona desplaza los sentimientos que sintió y construyó en su propia niñez, respecto a sí mismo, pero hacia otro objeto.<sup>544</sup> La transferencia en contextos coloniales opera de manera distinta, y quizá más enfermiza, los sentimientos de inferioridad albergados dentro de la blanquitud se transfieren y atribuyen a los no-blancos. Castellanos en uno de sus pasajes refleja lo siguiente:

He oído las prédicas de don Fernando: que si los coletos [o blancos] somos unos salvajes, que si tratamos a los indios peor que a las bestias. ¡Pero si no es cierto, por Dios! Con la misma agua nos bautizaron a todos y delante de quien nos va a medir con su vara no hay dinero ni color ni lengua que nos distinga. No, no somos nosotros los que los despreciamos ¡son ellos los que se sobajan! Usted no conoce sus costumbres. Yo he vivido años entre la indiada.<sup>545</sup>

Este complejo de inferioridad universalizante que la blanquitud proyecta sobre los no-blancos se observa aún en contextos de mayor actualidad. Por ejemplo, los que nos hacemos llamar indígenas no podemos sino quedarnos perplejos al observar que Erdheim pretende psicoanalizar a las «etnias» indígenas, o más pretensiosamente a Latinoamérica

---

<sup>543</sup> Sigmund Freud, *Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora). Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, trad. José-Luis Etcheverry, 1ª ed., vol. 7, XXIV vols., Obras completas (Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1992).

<sup>544</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*, trad. José-Luis Etcheverry, 2ª ed., vol. 5, Obras completas (Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1991), 554.

<sup>545</sup> Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* (Estados Unidos de América: Penguin Books, 1977), 141.

empleando solamente: la teoría freudiana, las crónicas coloniales, y, en general el psicoanálisis alemán. Y, ningún indio, indígena o nativo vivo aparece en su pretendido etnopsicoanálisis. Por fortuna, el propio Erdheim se encarga de mostrar que su pretensión se queda corta cuando saca a relucir su complejo de inferioridad, como migrante, quejándose de:

las humillaciones que experimenté al inmigrar a Suiza. Mi patria de origen, Ecuador, no valía nada aquí, era una república bananera de la que ni siquiera se sabía con exactitud dónde estaba ubicada. Mi pasado (por ejemplo, lo que yo había aprendido allá, en la escuela) parecía carente de valor y tanto mayor era la presión de adaptación a la que estaba expuesto. En poco tiempo olvidé mi lengua materna, el español, y me apropié el «alemán-suizo». Me pareció una salvación poder enfrentar la amenaza de pérdida de identidad con la ayuda de Francisco José. En él encontré, de cierta forma, al padre poderoso, y la monarquía se convirtió en la patria de la que podía estar orgulloso.<sup>546</sup>

Adoum, con un poco más de autocrítica, se incluye a sí mismo en la situación colonial. «Nuestra frustrada violencia provocada por la violencia oficial y nuestro sentimiento nacional de inferioridad y de impotencia los compensamos con la actitud de matasietes del borracho y con la agresividad gratuita contra el que pasa una noche por la calle o entra en una cantina».<sup>547</sup> En otras palabras, la blanquitud mantiene a flote la autoestima, concibiéndose a sí misma como «superior» y ejerciendo violencia.

Entonces, la teoría psicoanalítica especialmente europea importada para Latinoamérica debe tomarse con pinzas. Fanon comprobó en el Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville que la socioterapia que funcionaba perfectamente para los europeos; no tenía validez alguna para los africanos sobrevivientes del proceso colonial.<sup>548</sup>

## 12. Blanquitud y descolonización

Los trastornos anclados en cada sujeto en calidad de complejos de inferioridad o de dominación, deben tratarse de manera particular según sea el caso. Por esta razón, la descolonización psíquica, es decir, la liberación de esos trastornos debe efectuarse de distinta forma según sea el caso.

---

<sup>546</sup> Mario Erdheim, *La producción social de la inconsciencia: una introducción al proceso etnopsicoanalítico*, 1ª ed. (México: Siglo XXI Editores, 2003), 344–45.

<sup>547</sup> Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda*, 282.

<sup>548</sup> Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*, 14.

Si bien hay que señalar al menos como postulado que en general, Latinoamérica se encuentra en proceso transcolonial, de descolonización o liberación. Tener en cuenta esta situación es fundamental, porque si se pretende descolonizar un colectivo humano, no se debe seguir importando teoría descontextualizada. Fanon propone que esta descolonización es necesariamente violenta.

Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubes deportivos, composición humana de los cocktail-parties, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una «especie» de hombres por otra «especie» de hombres.<sup>549</sup>

De la propuesta descolonial de Fanon ligada con la violencia se extrae dos lecturas. Primero, es cierto que los remedos descoloniales comúnmente conocidos como «independencias» en Latinoamérica han venido acompañados de violencia. En su segunda lectura, y, tomando la premisa anterior, ¿si se admite que aún no conocemos una sociedad perfecta o cabalmente *descolonizada*, entonces cómo asegurar que el proceso descolonial debería ser necesariamente violento o pacífico?

En general, desde la comodidad de la teología escolástica se aboga por el diálogo interreligioso e incluso se convoca para esta tertulia a los indígenas; y, sin más se hace hincapié en la no-violencia.<sup>550</sup> A partir de esta plataforma se ha construido la interculturalidad como teoría.

Entonces, la lógica de la interculturalidad es ingenua, el acercamiento de los sujetos trae consigo un riesgo destructivo, especialmente para quienes descienden de contextos de colonización, para aquellos que han sufrido y han sido debilitados en su fuerza filosófica, política, espiritual, etc.

«Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una

---

<sup>549</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, 2ª ed., Colección Popular Tiempo Presente 47 (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 20.

<sup>550</sup> Véase los dos últimos capítulos en: Josef Estermann y Giancarlo Collet, eds., *Religionen und Gewalt*, Theologie und Praxis 15 (Hamburg, Deutschland: Verlag Münster, 2002), 135–57.

libertad distinta».<sup>551</sup> Por supuesto que no se niega el acercamiento de los sujetos, no se postula un aislamiento perpetuo, sería una ingenuidad, lo que sí se debe resaltar es que, durante la aproximación se debe priorizar la situación crítica del sujeto, y, solo en el siguiente paso se concretará el diálogo. Así, por ejemplo, en el mundo indígena no se puede pedir diálogo a quienes están siendo despojados de su territorio para profundizar la industria extractiva, primero se estaría aplicando la violencia, y, luego se solicita el diálogo.

En este contexto, desde la interculturalidad se realiza una transferencia perversa, la supuesta fuerza fálica de la palabra obliga a renunciar a la violencia, con el fin de «solucionar» cualesquier conflictos e injusticia a través del lenguaje o diálogo.<sup>552</sup>

Poniatowska mostró en *Las soldaderas*<sup>553</sup> que Pancho Villa permitió la dominación, la violencia y la matanza de mujeres especialmente indígenas y empobrecidas. Asimismo, Campobello<sup>554</sup> describe pasajes donde algunos militares de la Revolución mexicana eran torturados hasta la muerte. Entonces, con el maniqueísmo simplista entre *violencia* y *no-violencia* hay que mantener ciertos cuidados.

Bajo estos razonamientos caben algunas preguntas: ¿dónde está situado el límite, hasta cuándo se puede resistir de manera pacífica respecto a la violencia? El sistema-mundo se autoprotege a través de argumentos retóricos que apelan a la no-violencia. En Latinoamérica se diría: si a usted le despojan de su territorio, está enfermo o es analfabeto solamente puede acudir a las cortes o juzgados a *pedir* la concreción de tal derecho, porque si usted paraliza una vía entonces es terrorista.

¿Por qué en Latinoamérica, la protesta social —bajo un argumento perversamente invertido— se califica por los gobiernos como «violencia»? Fromm ya señaló que más bien las situaciones precarias exacerbaban los ánimos de quienes sufren y son generadores de violencia.

---

<sup>551</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 4ª ed. (Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América, 1996), 30.

<sup>552</sup> «La rhétorique échoue, parce que son postulat est irréal : la persuasion suppose une communauté fondée sur la renonciation à la violence pour transférer la force décisive à la parole, comme issue des conflits». Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 41.

<sup>553</sup> Poniatowska, *Las soldaderas*.

<sup>554</sup> Nellie Campobello, *Cartucho: relatos de la lucha en el Norte de México*, 1.a ed. (México: Era, 2000).

Siempre los estratos que ocupan el escalafón más bajo y forman el piso de la pirámide social, que obtienen pocas gratificaciones de la vida, con una instrucción muy precaria, son los que perciben que lentamente se los va marginando de todo el proceso social; los que no tienen ningún estímulo, ningún interés, y en los que se va acumulando una extraordinaria cólera, un sadismo, que no se forma en los hombres que crean algo, que ocupan una posición media o por lo menos no se sienten marginados del proceso social.<sup>555</sup>

En realidad, son los dominadores quienes emplean la violencia para mantener el statu quo, porque ¿acaso la quema de una llanta o el bloqueo de la vía no están justificados bajo el reclamo de la cobertura de necesidades básicas?: salud, educación, alimentación. Razón tiene Dussel al señalar que: «El oprimido en cuanto alienado o en cuanto refleja en él el orden dominador, tiene vicios que pasan por ser “virtudes” (paciencia, educación, etc.) del orden imperante».<sup>556</sup>

El contexto de protesta social y lucha por la concreción de la vida Sumak Kawsay, en Latinoamérica, genera y saca a relucir el racismo y los complejos de superioridad reprimidos por la blanquitud. Véase, por ejemplo, en las protestas ecuatorianas de 2019, como un conjunto de mujeres blancas «jugaban» a poner la pluma al indio que lideraba la protesta social.<sup>557</sup>

El reclamo de derechos, la equidad, y, sobre todo, la concreción de la vida, genera aversión en los sujetos que padecen de complejos de superioridad. «Túpak Katari fue el inventor del cerco de ciudades [o, de lo que ahora entendemos como protesta social]. Como disponía de un gran número de hombres, tenía la posibilidad de sustituirlos y así mantener el cerco».<sup>558</sup> El cerco de ciudades de Katari, hoy se traduce como paralización vial por el reclamo de garantías básicas para la concreción de la vida.

El statu quo, violento por antonomasia, se constituye como injusticia, muerte, hambre, etc., «si no vencemos a la muerte/ triunfa definitivamente el statu quo/ la muerte es statu quo».<sup>559</sup> La blanquitud es ope legis, pro statu quo y necrofílica, se burla de quienes exigen vivir.

---

<sup>555</sup> Fromm, *El amor a la vida*, 29.

<sup>556</sup> Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana: tomo II* (Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 1973), 131.

<sup>557</sup> *Ecuador: las damas de la rancia oligarquía racistas, quién gana poniéndole la pluma al \*indio\**, 2019, <https://bit.ly/3BKXreb>.

<sup>558</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*, III. Volúmen 2:399.

<sup>559</sup> Cardenal, *Poesía completa*, 692.

Desde el mundo indígena se postula que transgredir, romper o incumplir la norma —aun cuando ésta sea la ley formal, la constitución o un tratado de libre comercio— significa, romper con el sistema-mundo, fragmentar el statu quo y redimir al ser humano.

Echeverría rescata el sentido positivo de la transgresión de la norma, como una puesta en cuestión desde: el sujeto-basura, el no-sujeto o el pobre. Romper la norma en estos contextos significa sobrevivencia, porque «no es demasiado exagerado decir que el barroquismo nace en verdad en las partes más bajas o más marginales de la sociedad, “en la basura”, allí donde la neutralización es más urgente y difícil, donde la contradicción es inocultable y aguda y donde no hay escapatoria de la devastación».<sup>560</sup> «Primero es la obligación y luego la devoción»,<sup>561</sup> reza un aforismo colonial, para resaltar el imperio de la ley, inclusive por encima de la fe. Empero: «La ley está entregada al hombre, y no el hombre a la ley»,<sup>562</sup> esto constituye la crítica de la totalización o idolatría de la ley.

Por supuesto que, para avanzar en este sentido, se subraya la necesidad del desarrollo de los criterios básicos de transgresión de la norma. Porque, caso contrario se estaría haciendo solamente una apología simplista de la anarquía. Entonces aquí un postulado, el principal criterio de transgresión de la norma es la presencia de la violencia injusta que rompe con el Sumak Kawsay.

Esta conexión del término violencia con la injusticia debe ser subrayada enérgicamente, pues los que dominan el poder, los establecidos, lo que buscan es centrar el concepto de violencia en torno al concepto de legalidad. El uso de una fuerza violentante sobre las personas contra su propia voluntad, y derivadamente contra lo personalizado por ellas se fustiga como violencia, sólo si cae fuera de la ley o va contra ella. La violencia legalizada no sería violencia, o, al menos, estaría justificada.<sup>563</sup>

La transgresión de la norma es en Latinoamérica una *filosofía del derecho*, dado que, esta transgresión libera y descoloniza, por lo menos en alguna medida. Porque el statu quo se constituye como violencia legalizada. Es decir, se pueden cometer injusticias cumpliendo la norma.

---

<sup>560</sup> Echeverría, Cerbino, y Figueroa, “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, 107.

<sup>561</sup> Rosario Castellanos, *Ciudad real*, 1ª ed. (México: Alfaguara, 1997), 42.

<sup>562</sup> Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, ed. y trad. Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 1991), 54.

<sup>563</sup> Ignacio Ellacuría, *Teología Política*, Manuscrito (San Salvador, 1973), 108.



Esto tiene sentido en el contexto latinoamericano en cuanto permite trascender discusiones estériles de filosofía del derecho, especialmente de origen euronorteamericano alrededor de la positividad de la norma, como su vigencia, validez, eficacia, etc.

El cumplimiento de la legalidad está vinculado con la prevalencia de la situación vigente. Quien apoya, cumple o pide el cumplimiento de la norma, está arguyendo por el sostenimiento del statu quo. La mayoría de injusticias se concretan cumpliendo la ley. «La ley no hace justo —o sea, su cumplimiento no justifica de por sí—; son las consecuencias que el cumplimiento de la ley tiene sobre el otro afectado las que deciden sobre la justicia de la acción. El puro cumplimiento de la ley lleva al endurecimiento de los corazones. Con eso, cualquier legalidad tiene apenas una validez provisoria».<sup>564</sup>

Linneo postuló una clasificación racial en función del tipo de norma que cumplía: el *americano* estaba regido por la *costumbre*, categoría que aún se mantiene en el cacareado «pluralismo»<sup>565</sup> jurídico; el  *europeo*  está orientado por la *ley*; el asiático por la *opinión*; y, el *africano* por el *capricho*.<sup>566</sup>

Entonces, hay diferentes tipos de norma, pero la superior o más desarrollada sería la *ley* que corresponde al europeo, ley que por antonomasia es positiva o escrita, porque pretende controlar o dominar completamente al sujeto, porque limita la discrecionalidad del actuar humano.

Según Weber, la positivación supone racionalidad. Racional es lo que tiene la posibilidad de ser «objeto de la instrucción»,<sup>567</sup> lo que puede ser enseñado. La positivación jurídica supone la «racionalización del derecho» frente a su antónimo, la «irracionalidad del derecho», lo que no está escrito es un «particularismo jurídico»,<sup>568</sup>

---

<sup>564</sup> Franz Hinkelammert, ed., *El huracán de la globalización* (Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1999), 129.

<sup>565</sup> «Le pluralisme est l'idéologie, conservatrice, de ceux qui sont en position de force, d'avance. Il fige le rapport de force existant à son propre avantage». Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 34.

<sup>566</sup> John Hartwell-Moore, ed., *Encyclopedia of Race and Racism: S-Z*, vol. 3, Macmillan Social Science Library (United States of America: Macmillan, 2008), 2.

<sup>567</sup> Tercer punto del desarrollo de la hierocracia. Max Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, ed. Johannes Winckelmann, 2ª ed. (España: Fondo de Cultura Económica, 2002), 895.

<sup>568</sup> La discusión de Weber contrapone Europa frente al islam; Latinoamérica, para él, es una periferia que no merece análisis. Weber, 613.

radicado fuera de la generalidad. Para Habermas el positivismo es un criterio de cientificidad.<sup>569</sup>

Kant encuentra y desarrolla este concepto dominador del derecho, pero solamente identifica el fenómeno, jamás lo trasciende, ni pretende trascenderlo; sino que más bien busca fundamentar la dominación del sujeto a través de la ley. Según Kant:

la conciencia de la ley es el único móvil o incentivo moral. Esto significa que nuestra relación con la ley se define en términos de deber, no de inclinación libre y espontánea. La ley moral funciona como móvil debido a que nos ordena y no tanto a que nos atrae y, así, produce en nosotros un sentimiento único e inconfundible: el sentimiento de respeto. Este no es sino el reconocimiento de la subordinación de nuestra voluntad a una ley sin la mediación de influencias externas provenientes de los sentidos; de este modo, el respeto por la ley no consiste en otra cosa más que en el simple reconocimiento de su suprema autoridad de la cual emana la razón de nuestro obrar.<sup>570</sup>

Si la ley es dominación, la crítica de la ley constituye un momento negativo o destructivo, como crítica Trascendental, es la reafirmación del sujeto y de la concreción de la vida Sumak Kawsay. «La crítica al Dios metafísico lleva a la crítica de la religiosidad privatizante, que es una religiosidad que deja el mundo entregado a sus leyes propias, en las cuales Dios no interviene».<sup>571</sup> Romper la norma injusta es pulverizar metafísicamente la muerte. En otras palabras, la teología está de regreso, estamos nuevamente situados en el campo de la Teología de la liberación.

### 13. Teología de la liberación y Sumak Kawsay

El núcleo judeocristiano y la Teología de la liberación tiene en este caso su sentido de positividad, porque ayudó, y, todavía fortalece al sujeto colonizado y dominado para soportar esta carga. Si bien el desembarco de la colonia supuso la represión y constante destrucción del Sumak Kawsay, esta positividad de la Teología de la liberación hay que reconocerla y asumirla.

---

<sup>569</sup> Es decir, «se llama “positivo” a lo que es, de hecho, frente a lo meramente imaginado (oposición real-quimérico)». Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, trad. Manuel Jiménez, José-F. Ivars, y Luis-Martín Santos, 1ª ed. (Buenos Aires, Argentina: Taurus, 1990), 81.

<sup>570</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, XLIV.

<sup>571</sup> Hinkelammert et al., *Teología alemana y Teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*, 60.

Sin embargo, se debe hacer una precisión, no se debe asumir solamente la Teología de la liberación, sino, en conjunto con la Filosofía de la liberación. Sobre todo, porque ambas corrientes filosóficas postulan que la violencia se justifica, pero solo cuando ésta tiene como fin la liberación, la paz y el amor;<sup>572</sup> categorías que a continuación se amplían. La violencia que genera muerte es tautológica; y, la violencia que genera el cuidado, la concreción y la reproducción de la vida es también parte del Sumak Kawsay.

La liberación es un postulado que se desarrolla durante todo este trabajo y por tanto no requiere —según mi opinión— mayor explicación. Bástenos dejar sentado que la liberación es una parte del proceso de la dinámica transcolonial.

La paz, como nicho para la concreción de la vida, hace referencia no solo en sentido negativo, a la ausencia de violencia, o, solamente a la finalización de una guerra, que da como resultado final vencedores y vencidos.

La paz refiere a la ausencia de violencia como consecuencia dialéctica de la liberación; así, la paz como postulado hace alusión a la ausencia total de violencia. En este sentido Lacerda-de-Moura se pregunta «¿Y habrá quienes crean en la paz armada?»<sup>573</sup> Como corolario, la mera amenaza de las armas ya constituye violencia.

El amor, se debe entender como un fenómeno biológico de matriz emocional-racional<sup>574</sup> que implica la aceptación mutua,<sup>575</sup> como sinónimo de la ética. La aceptación mutua o ética no puede reducirse a lo que el culturalismo ha categorizado como «interculturalidad», hace falta la acentuación en la corresponsabilidad, la aceptación del otro implica también un conjunto de obligaciones con la concreción de la vida, el ser humano y la Pachamama en general. En este contexto, el Sumak Kawsay es un postulado de convivencia amorosa, es decir, es la posibilidad de *una* mejor sociedad biofílica posible. Según Hinkelammert:

¿cuál es la sociedad que sería lo mejor posible? Por supuesto, una respuesta a secas no es posible por cuanto necesitamos una medida de «lo mejor posible». Esta medida no la

---

<sup>572</sup> Una discusión esclarecedora se halla en el acápite titulado *Aplicación de los principios éticos a la política. Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación*, y, especialmente la *Ética del «eterocidio»*. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 173–91.

<sup>573</sup> «E haverá quem acredite na paz armada?». María Lacerda-de-Moura, *Civilização, tronco de escravos* (Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira Editora, 1931), 85.

<sup>574</sup> «Por lo general no vemos el fundamento emocional de nuestro comportamiento ético porque menospreciamos las emociones y pretendemos que nuestras acciones sólo tienen un fundamento racional».

<sup>575</sup> Maturana, *La realidad: objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, 69–70.

podemos tomar de ninguna ética preconcebida, porque al preconcebir la no podemos saber si es posible. Una ética preconcebida nunca tiene necesidad y, por tanto, no contiene un criterio de factibilidad. Ningún deber puede existir fuera del marco de factibilidad de una acción, y, por consiguiente, no podemos formular deberes sino una vez determinado este marco de factibilidad.

Así pues, cualquier imaginación de la «mejor sociedad posible» tiene que partir de la «mejor sociedad concebible». Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una aproximación o anticipación de esta otra sociedad mejor concebible, pero necesariamente, la mejor sociedad posible es inferior a la mejor sociedad concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible, en cuyo marco recién aparecen las valoraciones éticas arbitrarias. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible.<sup>576</sup>

Entonces, no se puede negar a los sujetos colonizados la posibilidad de crear el postulado de la situación descolonizada; una mejor sociedad posible según el mundo indígena estaría enmarcado en el Sumak Kawsay.

En otras palabras, podemos y debemos descolonizarnos a cualquier costa; y, por supuesto que el camino que se debería preferir es el de la paz. El sentido positivo del Sumak Kawsay es la ausencia de la dominación y la colonización. Empero, para llegar a esta situación positiva, se debe transitar por el proceso negativo: la negación de la negación. El Sumak Kawsay es la negación de la dominación y la colonización.

Ahora, existen ciertas certezas respecto a la fenomenología de la dominación y la colonización. Colonización, dominación y modernización son fenómenos que van de la mano y otorgan más poder a los poderosos.<sup>577</sup> Estos fenómenos se inter-constituyen como una situación dinámica, móvil, en constante mutación: «Cada colono inventa una nueva sociedad, elabora e inicia nuevas estructuras»<sup>578</sup> coloniales.

La violencia colonial nutrió económicamente el sistema-mundo en una dimensión esclavista, y, se desarrolló entre los siglos XV y XIX. Lo que desembocó en las guerras mundiales, cuya raíz también tiene razones coloniales. «La insatisfacción de Alemania y Japón con las sobras dejadas para ellos por las naciones imperialistas del Atlántico han causado dos guerras mundiales en este siglo».<sup>579</sup>

---

<sup>576</sup> Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 27.

<sup>577</sup> «I think that after globalization, the powerful have become more powerful». Ai Weiwei, *Conversations: Ai Weiwei*, Ebook (New York, United States of America: Columbia University Press, 2021), 17.

<sup>578</sup> Fanon, *Sociología de una revolución*, 110.

<sup>579</sup> Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo: tomo I*, 69.

En este contexto se entiende la introducción y suplantación de la máquina sobre el ser humano. Fenómeno que se entiende ingenuamente como «desarrollo» industrial, sin embargo, en su sentido profundo se suplantó lo muerto por lo vivo. En este contexto: «La gente sólo tiene la posibilidad de convertirse en máquinas de segunda categoría o sirvientes de las máquinas».<sup>580</sup> En la Cuba esclavista las máquinas provocaban una segmentación discriminatoria entre los propios esclavizados.

La máquina grande de Ariosa tenía tres mazas. Estaban la picadora, la moledora y después la remoledora. Cada una tenía su función. La picadora, nada más que picaba la caña; la moledora soba el azúcar como hecha guarapo, y la remoledora dejaba el bagazo seco y listo para llevarlo a los hornos a levantar vapor. Los hombres que trabajaban en esas máquinas eran los que estaban en mejor situación en el ingenio. Se figuraban mejores que los demás. Sentían repugnancia hacia los hombres de campo. Ellos les decían a los cortadores de caña cuerós, que quería decir algo así como áspero. Se pasaban la vida criticándolos. Si tenían callos en las manos, les decían: «Cuidado, que me lastimas». Y no les daban la mano por nada del mundo. Se crearon una mentalidad muy perjudicial. Sembraron el odio y las diferencias. Dormían aparte.<sup>581</sup>

Según Fromm, en el siglo XV la energía de la máquina reemplaza a la energía humana, en la actualidad la situación es más preocupante, se pretende reemplazar la energía y el pensamiento humano, por la energía y el «pensamiento» —entiéndase algoritmos— de las máquinas.<sup>582</sup>

Si las máquinas estuvieran programadas para la concreción de la vida, estaríamos en el campo del Sumak Kawsay. Pero este no es el caso, porque cabe más bien señalar que el mundo moderno está situado en una psicosis generalizada, es una sociedad enferma que tiende a suicidarse.

El encéfalo propio del Homo sapiens se diferenció, probablemente, en las llanuras africanas en el seno de poblaciones de algunas centenas de millares de individuos. Actualmente, miles de millones de ellos han invadido la casi totalidad del planeta e intentan incluso propagarse fuera de él. La organización y la flexibilidad del encéfalo humano ¿siguen siendo compatibles con la evolución de un entorno que domina ya solo parcialmente? ¿No se está abriendo un abismo de desarmonía profunda entre el cerebro del hombre y el mundo que le rodea. Es posible preguntárselo. Las arquitecturas en las que se encierra, las condiciones de trabajo a las que está sometido, las amenazas de destrucción total que hace pesar sobre sus congéneres, por no mencionar la subalimentación a la que somete a la mayor parte de sus representantes, ¿son favorables

---

<sup>580</sup> Kurt Vonnegut, *La pianola*, trad. Marcelo Covián, Epub, Libro amigo 510 (España: Bruguera, 1977), 133.

<sup>581</sup> Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 109.

<sup>582</sup> Fromm, *El amor a la vida*, 15.

a un desarrollo y a un funcionamiento equilibrado de su encéfalo? Se puede poner en duda. Tras haber devastado la naturaleza que le rodea, ¿está el hombre devastando su propio cerebro? Una sola cifra prueba la urgencia del problema, la del consumo de los medicamentos más vendidos en el mundo: las benzodiazepinas. Estos tranquilizantes menores actúan a nivel del receptor cerebral de un neurotransmisor inhibitorio, el ácido aminoácido-butírico. Aumentando su efecto, calman la angustia y ayudan al sueño. En Francia se venden cada mes siete millones de cajas y en la mayor parte de los países industrializados se dan cifras semejantes. Un adulto de cada cuatro se «tranquiliza» químicamente. ¿Debe el hombre moderno dormirse para soportar los efectos de un entorno que él ha producido? ha llegado ya el momento de considerar este problema con seriedad. Es necesario construir todavía en nuestro cerebro una imagen del «hombre, una idea que sea como un modelo que podamos contemplar» ¡y que le sirva para el futuro!<sup>583</sup>

Esta crisis de la salud se generaliza y posteriormente desemboca en problemas psíquicos, jurídicos y socioeconómicos, por ejemplo, en Estados Unidos, que posee la mayor población carcelaria per cápita del mundo relacionada con posesión de drogas.<sup>584</sup>

«El hombre se administra venenos como el alcohol, el opio, la cocaína, con una tendencia irresistible: es decir que goza con la muerte, llamándola y aproximándose a ella, en lugar de adherirse a la vida y a la salvación».<sup>585</sup> El gozo de la muerte tiene como fuente el sistema-mundo, pero el sistema-mundo actúa de una forma perversa, disfraza a la muerte como si fuera vida, entonces aparece la industria de la propaganda que vende el paraíso del consumo desmedido, la sobreabundancia o acumulación.

#### 14. Sujeto, Sumak Kawsay y sistema-mundo

Bajo este planteamiento es patente que está prevaleciendo la dominación sobre la vida misma, entonces, por lo menos como postulado, se puede apelar a la esperanza. Belli recomienda: «En estos días/ en que el mundo temiendo la entropía/ se dobla sobre sí mismo,/ es cada vez más ardua la tarea/ de pregonar anuncios optimistas».<sup>586</sup>

---

<sup>583</sup> Changeux, *El hombre neuronal*, 326–28.

<sup>584</sup> «Estados Unidos tiene, con mucho, la más alta población encarcelada per cápita en el mundo. Incluso fenómenos como la epidemia de las drogas resultan funcionales en alguna medida. No estoy diciendo que el gobierno los promueva. Si las cosas persisten es porque cumplen funciones determinadas a favor de los grupos de élite que establecen las políticas. Uno de los efectos de la llamada “guerra contra las drogas” —que tiene muy poca relación con el control de las drogas y mucho que ver con el control de la gente— ha sido el crecimiento explosivo de la población encarcelada. Cualquier persona que tenga vínculos laborales con las prisiones le dirá que parte importante de la población encarcelada está ahí por posesión de drogas, no por haber hecho daño a nadie». Chomsky, *Cómo mantener a raya a la plebe: entrevistas por David Barsamian*, 21–22.

<sup>585</sup> Montessori, *El niño: el secreto de la infancia*, 285.

<sup>586</sup> Belli, *Mi íntima multitud*, 33.

«Ahora/ me parece / que no está solo el hombre. / En sus manos / ha elaborado / como si fuera un duro pan, / la esperanza, / la terrestre esperanza».<sup>587</sup> El ser humano conserva ciertos rasgos matrízicos como la solidaridad, la simetría y la cooperación.

«No hemos nacido para ser peones/ ni para ser patrones/ sino para ser hermanos»,<sup>588</sup> por eso el ser humano vive en una constante contradicción. Es decir, en el sujeto existe una disputa persistente entre el orden matrízico: amoroso, cooperativo y biofílico; con el patriarcal, de índole dominador, violento y necrofílico.

Los seres humanos modernos vivimos cada vez más inmersos en una contradicción emocional fundamental: queremos conservar el consumismo de nuestra cultura, pero al mismo tiempo queremos conservar el mundo natural; queremos conservar el vivir en la apropiación, pero queremos generar solidaridad; queremos certidumbre y seguridad, pero queremos al mismo tiempo libertad; queremos autoridad, pero queremos también mutuo respeto; queremos vivir en competencia, pero a la vez queremos vivir en colaboración; queremos la posibilidad de hacernos infinitamente ricos, pero queremos también acabar con la pobreza; queremos ser amados, pero queremos al mismo tiempo ser obedecidos.<sup>589</sup>

En este contexto, Fanon encontró manifestaciones fisiológicas enfermizas fruto de la dominación, las enfermedades corporales de raíz colonial, en su contexto, el «síndrome norafricano», una enfermedad psiquiátrica que categoriza como «enfermo imaginario», esta dolencia se manifiesta con una sintomatología singular, el *dolor* generalizado o dolor total del cuerpo de los colonizados. El diagnóstico es algo aterrador:

El norafricano que se presente hoy a una consulta médica soporta el peso muerto de todos sus compatriotas. Todos aquellos [esclavizados] que no tuvieron síntomas, todos aquellos a propósito de quienes se dijo: «Nada a qué meterle el diente» (comprended: nada de lesión). Pero el enfermo que está aquí, frente a mí, este cuerpo que me veo forzado a suponer sacudido por una conciencia, este cuerpo que de hecho no es un cuerpo, o, al menos, que es doblemente cuerpo pues asombra de terror, este cuerpo que me pide escucharlo.<sup>590</sup>

Bajo la categoría que se designa como *dolor generalizado*, Fanon encuentra una expresión fisiológica en la descendencia de los colonizados. Este dolor que también las

---

<sup>587</sup> Pablo Neruda y Dafni Amecke-Tzitzivakos, *Regalo de un poeta*, ed. Lidia-María Riba, 3ª ed. (Buenos Aires, Argentina: Vergara & Riba, 2001), 84.

<sup>588</sup> Cardenal, *Poesía y revolución: antología poética*, 77.

<sup>589</sup> Humberto Maturana y Gerda Verden-Zóller, *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, trad. Augusto Zagnutt y Alfredo Ruiz, Experiencia Humana (Chile: Instituto de Terapia Cognitiva, 1993), 160.

<sup>590</sup> Fanon, *Por la revolución africana: escritos políticos*, 17.

personas indígenas cargamos en la consciencia y en el cuerpo, porque escuchamos de nuestras madres y padres cada una de las injusticias soportadas. Allí la razón por la que las personas indígenas concentran tanto su atención en el cuidado respecto al «enfriamiento» del cuerpo.

María Gualán mi madre, o, Rosa Andrade mi abuela materna, nunca dejan de resaltar ciertas reglas de cuidado corporal: «No hay que beber el agua fría, no hay que bañarse con el agua fría. Tampoco se debe consumir demasiados alimentos frescos».

De lo señalado se deduce que el sujeto *transcolonial* soporta el *frío* de la dominación en la consciencia, y, en general: la corporalidad. Desde antaño —bajo la dominación, colonización, esclavización, etc.— el ser humano ha soportado carencias generalizadas de afectividad, de amor. Cyrulnik afirma que: «La negligencia afectiva es sin duda el maltrato que más aumenta en Occidente, pero también es la más difícil de percibir».<sup>591</sup>

De allí un temor inserto en lo más profundo de la consciencia del mundo indígena, por lo menos entre las personas saraguras que practican la medicina kichwa —los *yachak*, *yatiri* o «shamanes» para la antropología y etnografía—; entre estas personas se discute comúnmente el terror al *frío*, y, la búsqueda casi incesante de *calor*, cariño o amor.<sup>592</sup> Por supuesto, que en categorías de Humberto Maturana esto ya está explicado, todas las enfermedades se generan por las carencias de amor.

Ahora, una vez mostrada la situación corporal indígena, el resultado de la violencia, la dominación y la colonización; dialécticamente retornamos al análisis concreto de los estados republicanos de Latinoamérica.

Las instituciones estatales republicanas jamás se despojaron de la violencia colonial esclavista, se vieron obligadas a constituirse como instituciones con pretensión colonial constante, inacabada. Según Zinn:

---

<sup>591</sup> Véase al respecto el acápite *Cómo descongelar a un niño helado*. Cyrulnik, *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después de un trauma*, 224–28.

<sup>592</sup> «El intenso placer del calor, frecuentemente manifestado en los hábitos neuróticos del baño, es fácil de hallar en personas que simultáneamente presentan otros signos de orientación pasivo-receptiva, especialmente en el aspecto de la regulación de la autoestima. Para estas personas, “lograr cariño” significa “lograr calor”. Son personalidades “congeladas” que se “descongelan” en una atmósfera “cálida”, personas que pueden permanecer sentadas durante horas en un baño caliente o sobre un artefacto de calefacción». Fenichel, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, 90–91.



Hacia el año 1776, algunas personas importantes de las colonias inglesas descubrieron algo que resultaría enormemente útil durante los doscientos próximos años. El hallazgo fue el pensar que si creaban una nación, un símbolo, una entidad legal llamada Estados Unidos, podrían arrebatárles las tierras, los beneficios y el poder político a los favoritos del Imperio Británico.<sup>593</sup>

Estados Unidos como institución estatal desplazó al Imperio Británico y se convirtió en el nuevo amo. Los Estados latinoamericanos son instituciones coloniales que desplazaron a España, Portugal, Holanda, etc. Pero a su vez quedaron marcados por ciertos rasgos de «colonizabilidad»,<sup>594</sup> como estados minorizados o empequeñecidos, subdesarrollados, en crecimiento, en desarrollo, etc. Por ejemplo:

Cuando se dice que el Brasil tiene ocho millones de kilómetros cuadrados se dice en realidad cuál es el proyecto o pretensión) del Brasil en materia territorial. En los cinco millones de kilómetros vacíos [de Estado, ocupados especialmente por personas indígenas] del Amazonas, en tanto, no ha ocurrido el Brasil ni ha ocurrido nada, es un espacio no asimilado. Podremos, por lo tanto, distinguir entre el dato cartográfico y la validez estatal del territorio porque en esta forma segunda lo que importa es que «se puede hacer valer», la irresistibilidad aunque sea con medios de pura fuerza militar sobreviniente o sea que uno no ocupa pero impide que ningún otro lo ocupe. Esta es una validez basal del territorio porque su remisión no se funda sino en una amenaza o sea en un supuesto pragmático: ni tú ni yo tenemos derecho a nada pero yo puedo castigar al que contradiga mi pretensión en este escenario.<sup>595</sup>

El estado, en Latinoamérica tiene un resquicio generalmente colonial y violento, porque se ha constituido con caracteres de *institucionalidad colonial*. Esta institucionalidad es colonial porque es el fruto de la superposición de estructuras institucionales; estas estructuras coloniales corruptas en la mayoría de casos se sobrepusieron sobre la institucionalidad indígena.

Echeverría<sup>596</sup> entendió esto como la formación de una «legalidad clandestina», es decir, una normatividad que es exterior a la «legalidad establecida». Esta realidad muy latinoamericana se ilustra con los siguientes ejemplos: el primer caso, «por qué los caciques funcionan después de cuatrocientos años, por qué se reproduce una y otra vez el caciquismo (y además no el caciquismo original, sino ese caciquismo de segundo orden

---

<sup>593</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 60.

<sup>594</sup> En el texto « colonisabilité ». Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 70.

<sup>595</sup> Zavaleta-Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 38.

<sup>596</sup> Echeverría y Carvajal, “Una conversación con Bolívar Echeverría”, 141.

que está reintegrado á un capitalismo y unas políticas occidentales y realistas que, a su vez, se sirven de ese caciquismo)». <sup>597</sup>

Otro ejemplo similar, es la superposición institucional religiosa. Es decir, la iglesia empleó una estructura institucional para suplantar las estructuras de lo Trascendental del mundo indígena. Categorías espirituales como Pachakamak o Pachamama fueron reemplazados por Cristo y la virgen María; para reemplazar las festividades espirituales se utilizó, mayoría de veces a los santos, véase por ejemplo a san Juan, en vez del Inti Raymi; asimismo, los yatiri fueron reemplazados por clérigos, y la lista podría prologarse.

La institucionalidad colonial, entonces, es un sistema con pretensión de dominación, colonización y eliminación. La institucionalidad colonial ejerce su poder tanto por acción como por omisión. Para la acción se apoya de la fuerza castrense, y, para la omisión actúa con la privatización de los servicios básicos: salud, educación, alimentación.

De manera acertada, Cabodevilla, situado en la Amazonía ecuatoriana se pregunta: «Los petroleros, ¿sustitutos del Estado?». <sup>598</sup> Porque «los petroleros no suelen estar acompañados por las autoridades nacionales, sino por policías y militares. Por eso no resulta ociosa la pregunta ¿quién manda aquí y cómo se hace?». <sup>599</sup> La respuesta es dolorosa, quienes tienen el poder, quienes mandan tienen el timón de la institucionalidad colonial. Esta institucionalidad se hace presente a través de varias abstracciones: el Estado, la iglesia, la fuerza castrense o las empresas transnacionales.

Entonces, Servando Huanca tiene razón cuando señala con desconfianza extrema: «Los obreros no debemos confiarnos de nadie porque nos traicionan. Ni de doctores, ni de ingenieros, ni menos de curas. Los obreros estamos solos contra los yanquis, contra los millonarios y gamonales del país, y contra el Gobierno, y contra los comerciantes, y contra todos ustedes, los intelectuales». <sup>600</sup>

En la institucionalidad colonial existen jerarquías de dominación y colonización. Así como persiste la dominación interpersonal, luego intraestatal, también se debe señalar la dominación interestatal. González-Casanova argumenta, por lo menos hasta la década de 1980, que el centro —EE. UU., por ejemplo— practica intervenciones cíclicas cada

---

<sup>597</sup> Echeverría y Carvajal, 142.

<sup>598</sup> Cabodevilla, *El exterminio de los pueblos ocultos*, 49–52.

<sup>599</sup> Cabodevilla, 51.

<sup>600</sup> Vallejo, *El tungsteno*, 124.

17 años en los países con exceso democrático que no se alinean con el sistema-mundo, cuando las intervenciones no funcionan también recurren a los golpes de Estado en períodos cíclicos de 15 años.<sup>601</sup> Como no se puede intervenir de manera continua, los colonizadores generan países satélite: un país satélite de Latinoamérica es Brasil.

Como corolario, se identifica la siguiente estructura de institucionalidad colonial: primero, los indígenas están colonizados por el Estado latinoamericano, lo que se categoriza como el colonialismo interno; segundo, cualquier país con una economía fuerte —Brasil,<sup>602</sup> por ejemplo— puede constituirse en el satélite de la potencia colonizadora —EE. UU., Alemania, China, etc—. De allí que un estado latinoamericano que busca la liberación, no solo deberá nacionalizar las empresas o sus materias primas, sino que, también deberá nacionalizar el poder, tener las riendas del Estado; en otras palabras, deberá descolonizar el Estado.

Para continuar con el análisis, se debe precisar que «la investigación empírica sobre los golpes de estado en A. Latina, y sobre su mayor frecuencia en los países donde predomina la población rural, analfabeta, india o negra, sólo se entiende como una racionalización académica de la política imperialista».<sup>603</sup> Desde la blanquitud se piensa que la democracia es un atributo de los países industrializados, y, el despotismo sería propio de los subdesarrollados, atrasados, en desarrollo; es decir, de los pobres, de los negros y de los indios.

Para que este tipo de «razonamiento» adquiera cierta hilaridad, obviamente la blanquitud tiene que pasar por alto el poder que mantiene sobre el Estado, y, sobre todo obviar sus propias acciones tendientes al servilismo, a la dominación y la colonización.

Si bien el poder institucionalizado es en esencia represivo, el control popular está destinado a convertirlo en lo posible en poder instrumental. Vemos ahí ya la doble cara que tiene el concepto de la institución-herramienta. En el uso por parte de las clases

---

<sup>601</sup> Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo: tomo II*, 138.

<sup>602</sup> «Golbery, entre otras cosas, establecía que “el hemisferio en que vivimos no puede escapar a la sombra de la gran nación del norte” y que el Brasil “para atender a su política de seguridad nacional no tiene otra alternativa que aceptar conscientemente la misión de asociarse a la política de Estados Unidos en el Atlántico Sur”. Como contraparte, exigiría “que se le reconozca el cuasi monopolio de dominio en el área, que debe ser ejercido por el Brasil exclusivamente”. Era la idea de convertir al Brasil en el satélite predilecto, para crear una hegemonía dentro de la hegemonía. Las cosas, en efecto, ocurrieron de esa manera. Al cabo de un tiempo, Brasil se comprometía con el entuerto yanqui en Santo Domingo y el comandante de la fip era un brasileño». Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: notas de prensa 1954-1984*, III. Volúmen 1:575.

<sup>603</sup> Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo: tomo II*, 140.

dominantes, es una ideología falsa que presenta el poder ilimitado y elitista de la clase dominante como una institución-herramienta.<sup>604</sup>

En este sentido el argumento de la democracia como antagónico de la dominación o dictadura —que generalmente se estanca en la retórica— tendría sentido en la medida que permite la reproducción de la vida Sumak Kawsay. «Si la democracia ha de desarraigar la tendencia humana a la dictadura, tendrá que demostrarse capaz de eliminar la pobreza y procurar una independencia racional del pueblo. Esto y únicamente esto, merece el nombre de desarrollo social orgánico».<sup>605</sup>

Ha llegado el momento de ser honestos: la dictadura autoritaria no existe únicamente en los Estados totalitarios. Se encuentra tanto en la Iglesia como en las organizaciones académicas, entre los comunistas tanto como en los gobiernos parlamentarios. Es una tendencia humana general que nace de la supresión de la función vital y constituye, en todas las naciones, la base de la psicología de las masas para aceptar e instaurar las dictaduras.<sup>606</sup>

Por tanto, existe una estrecha vinculación entre el complejo de inferioridad, la infantilización y la dominación, que no es solo aplicable a las instituciones castrenses sino a toda institución estructurada de manera jerárquica: escuelas, colegios, universidades, por ejemplo.

## 15. Corporalidad, blanquitud y estadocentrismo

Nos preguntamos, entonces con el psicoanálisis ¿son las represiones —especialmente sexuales, según Reich— las que provocan el fenómeno de la dominación? Sin embargo, esto no quiere decir que el fenómeno de la dominación tenga un anclaje meramente corporal o sexualizado, es decir, que sus orígenes se limiten meramente a la individualidad de la corporalidad humana; más bien, se debe hablar de tal fenómeno como producto social y a su vez corporal.

Obsérvese el siguiente ejemplo. «El empleado, el funcionario comienza por alimentar la idea de ser idéntico a su superior, hasta que poco a poco, a causa de su

---

<sup>604</sup> Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*, 157.

<sup>605</sup> Wilhelm Reich, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón: problemas económico-sexuales de la energía biológica*, trad. Felipe Suárez, 1a. ed., Surcos 39 (España: Paidós, 2010), 19.

<sup>606</sup> Reich, 15.

dependencia material crónica, su ser se transforma en el sentido de la clase dominante. Con los *ojos* constantemente *vueltos hacia lo alto*, el pequeño-burgués crea un *conflicto entre su situación económica y su ideología*». <sup>607</sup>

Reich entendió esto cuando notó que la terapia psicoanalítica se fijaba únicamente en el individuo y no en la sociedad. En esta línea se entiende el postulado de Fromm respecto a la necesidad de un *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. <sup>608</sup> Puesto que:

En la labor clínica terapéutica todo estaba determinado por las exigencias de los instintos, y casi nada por la sociedad. Por otra parte, estaban la «sociedad y la cultura» con sus «exigencias de la realidad». Por cierto, el hombre estaba fundamentalmente determinado por sus instintos, pero al mismo tiempo éstos tenían que adaptarse a una realidad que negaba el sexo. <sup>609</sup>

Asimismo Fenichel señala otro caso, como trastorno que: «A menudo la situación militar implica cierto grado de “infantilización” mental: el ejército y los superiores jerárquicos asumen el papel de los padres, como sinónimos de refugio y de amenaza a la vez». <sup>610</sup> El mismo sentido adquieren las religiones, especialmente monoteístas, por ejemplo: «El cristianismo es la religión que mejor desplegó el impacto —simbólico y corporal— de la función paterna sobre el ser humano». <sup>611</sup> En las instituciones jerarquizadas hay por antonomasia sujetos inferiores y superiores.

Así, el Estado es una institución patriarcal, que ejerce una función paterna, que domina o inferioriza a sus «súbditos». Rival subraya el caso ecuatoriano en el que: «El título [de propiedad entregado por el Estado ecuatoriano] determina que los derechos de tierra de los Huaorani serán suspendidos si se oponen al desarrollo petrolero en su territorio». <sup>612</sup> Entonces, el Estado ecuatoriano, institución jerárquica, no es un soporte o protección para los indígenas de la Amazonía, sino su dominador, destructor u opresor.

---

<sup>607</sup> Reich, *Psicología de masas del fascismo*, 66–67.

<sup>608</sup> Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, 6ª ed., Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis (México: Fondo de Cultura Económica, 1964).

<sup>609</sup> Reich, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón: problemas económico-sexuales de la energía biológica*, 243–44.

<sup>610</sup> Fenichel, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, 147.

<sup>611</sup> Julia Kristeva, *Al comienzo era el amor: psicoanálisis y fe*, trad. Graciela Klein, 1ª ed. (Buenos Aires, Argentina: Gedisa, 1986), 65.

<sup>612</sup> Laura Rival, *Hijos del sol, padres del jaguar: los huaorani de ayer y hoy*, 1a. ed., Biblioteca Abya - Yala 35 (Quito: Abya Yala, 1996), 48.

De allí que, la institucionalidad colonial está constituida por la interrelación estrecha entre el Estado, el capital y las instituciones castrenses. Obsérvese por ejemplo, que «Charles E. Wilson, presidente de General Electric Corporation, estaba tan contento con la situación durante la guerra [en 1945], que sugirió una alianza continua entre las corporaciones y el ejército para “una economía de guerra permanente”».<sup>613</sup> Como corolario, se pueden derivar categorías como estadocentrismo y capitalcentrismo.

El «centrismo», como neologismo que se añade aquí al *estado* y el *capital*, es una forma de explicar lo que nos ha sido ocultado por la argucia epistemológica de la educación formal, que es antónima de la transdisciplina. Las instituciones de educación formal: escuelas, colegios y universidades generalmente «educan» en una parcela disciplinaria: derecho, economía, sociología, etc.

Los abogados son, por ejemplo, estadocéntricos, es bastante complejo que su profesión les permita reflexionar, laborar o criticar al margen del control del Estado. Los economistas y contadores son capitalcéntricos, su actividad casi no puede deslindarse del cálculo, así como el dinero y el mercado. Wallerstein ilustra este fenómeno mundial tomando como base la tradicional división ingenua de las ciencias en una dicotomía de ciencias: nomotéticas e idiográficas.

El estadocentrismo se apoya casi exclusivamente en las *ciencias nomotéticas*. Las ciencias nomotéticas son especialmente la economía, el derecho y la sociología. Estos tres campos del conocimiento son normados y se desarrollan bajo principios supuestamente «racionales».

En economía, se hace uso enfático del equilibrio, por esta razón, según Assmann «los economistas son también, a su manera, eminentes y peligroso teólogos».<sup>614</sup> Es decir, quienes desarrollan el campo de la economía, plantean postulados teóricos resumidos en general como «abstractos formalismos matemáticos»,<sup>615</sup> recuérdese al respecto la locución *ceteris paribus* que abstrae y plantea una realidad constante y paralizada, como si de un momento a otro, los sujetos con necesidades básicas reales estuvieran muertos o inmóviles para mostrarse como objetos de estudio económico.

---

<sup>613</sup> Zinn, *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*, 393.

<sup>614</sup> Assmann, *La idolatría del mercado*, 14.

<sup>615</sup> Assmann, 30.

La abstracción teórica induce a realizar ciertas acciones, lo que da lugar a que se desplieguen argumentos que permiten la construcción de una realidad posible. En esta realidad posible matematizada y abstracta «Desaparecen las certezas concretas sobre el hambre real, la muerte real y todas las necesidades reales».<sup>616</sup> La economía que hace abstracción de la vida humana es esencialmente necrofílica.

En otras palabras, la teoría abstracta y matematizada contribuye a la construcción de la «racionalidad» de la acumulación. El dios abstracto y mistificado está presente en la trinidad: dinero, mercado y competencia. A su vez, la economía está ligada con el derecho.

En el derecho se desarrolla especialmente la propiedad privada, y, su reverso, el bien común. La propiedad privada está centrada en el «bienestar» del individuo. El bien común está fundamentado en la concreción de una nueva abstracción, el pueblo; pueblo o pueblos que son la base de los estados. La sobrevivencia y el bienestar de los pueblos se apuntaló en una serie de argucias: mayor riqueza, mayor desarrollo y mayor bienestar; «de nada sirve distribuir la torta, antes es necesario aumentarla»,<sup>617</sup> según lo teóricos del desarrollismo.

Dentro de cada Estado, los pueblos son carne de cañón de la sociología. En sociología el centro epistemológico es la objetividad o avaloratividad, que tienen pretensión neutral y por esta razón es de carácter pseudofilosófico, porque no existe sujeto alguno con la capacidad de situarse fuera de su propio contexto. La sociología, al menos la no situada, neutral, apolítica; en general está centrada en la racionalidad de la acumulación. Un amigo sociólogo me comentaba:

Recién graduado, conseguí trabajo en una empresa petrolera, ellos me encargaron tomar contacto con los indígenas de Sucumbíos, y, tratar de ofrecer lo mínimo posible — material escolar, vías de acceso, comida, etc— para que los indígenas permitan pasar con la maquinaria de la empresa para la extracción del hidrocarburo. Mientras menos ofrecimientos les hacía a las comunidades, más podía ganar la empresa, porque gastaba poco. Yo era el mejor haciendo eso, porque me hacía amigo de ellos, y me pedían casi nada.<sup>618</sup>

---

<sup>616</sup> Assmann, 36.

<sup>617</sup> Assmann, 113.

<sup>618</sup> W. M., Sociólogo colonizador, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2021.

La empresa, al igual que el Estado buscan ahorrar, acumular, ganar. Polanyi describe lo que líneas arriba se categorizó como racionalidad de la acumulación, enmarcada bajo dos escalas utilitaristas de valores. «La primera de las escalas hizo de la racionalidad la antítesis de la estética, la ética, y la filosofía; la segunda, la convirtió en la antítesis de la magia, la superstición y la completa ignorancia».<sup>619</sup>

En otras palabras, la «racionalidad económica» se cobijó bajo las categorías moralizantes como lo «bueno», es decir, lo que permite —tautológicamente— «economizar». Mientras tanto lo «malo», es un sinónimo de sentimentalismo, superstición e ignorancia, bajo este esquema se marginó como desechables a los campos del conocimiento primordiales como: la estética, la ética y la filosofía. Véase el siguiente esquema que refleja la racionalidad de la acumulación:

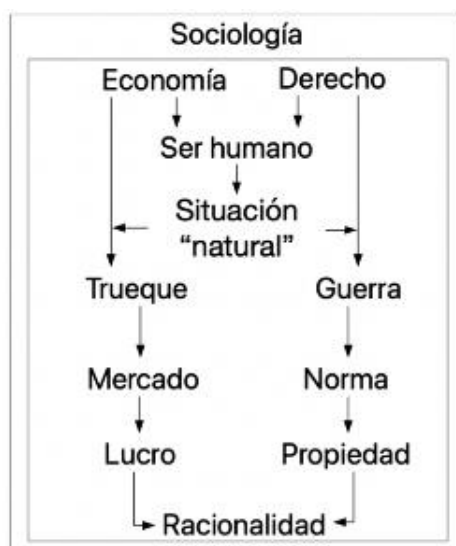


Figura 6. Interacción de las disciplinas estadocéntricas  
Fuente y elaboración, el autor

El resumen de este paréntesis tiene como piedra de toque, a las ciencias sociales nomotéticas —economía, sociología, derecho— como marco epistemológico de la institucionalidad colonial, ciencias sociales que son herramientas de dominación y que se rigen por la racionalidad de la acumulación.

Entonces, la institucionalidad colonial tiene un particular trasfondo capitalista anclado en las disciplinas nomotéticas. La sociología es el paraguas que cubre el estudio

<sup>619</sup> Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, trad. Ester Gómez-Parro (Madrid, España: Biblioteca Mondadori, 1994), 85.



del ser humano «civilizado», recuérdese que para los objetizados indígenas quedó la antropología y la etnología, de general uso metodológico entre los indigenistas.

Según el anterior esquema, el derecho y la economía tienen como punto de partida un supuesto estado «natural» del ser humano, que desemboca en la racionalidad del individuo propietario y acumulador. Porque el sujeto que no busca ganar, acumular o poseer es algo así como un idiota, es, en definitiva, irracional.

En el derecho se abarca los códigos penales, civiles y las constituciones que protegen casi en su totalidad la propiedad privada. La filosofía grecorromana es el fundamento filosófico de este sistema. Sócrates, en su lecho de muerte pide el respeto de la propiedad privada: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides».<sup>620</sup>

Weber le otorgó al derecho, y específicamente a la dogmática jurídica el deber de construir «conceptos comprensibles lo más inequívocos posibles».<sup>621</sup> El derecho estaría imbuido de un supuesto dogma avalorativo y neutral. En las facultades del derecho es común repetir como loros los caracteres de la norma: general, objetiva, abstracta, etc.

Se construye la racionalidad del *homo economicus* desde su estado «natural», que inicia con el trueque, posteriormente inventa el dinero, construye el mercado, el comercio y se dedica específicamente a lucrar, de hecho, economizar tiene como sinónimo lucrar.<sup>622</sup> No se puede hablar de economizar como compartir, cooperar o ayudar al otro.

Consecuentemente, la racionalidad del *homo juridicus* en estado «natural» hobbesiano y rousseaiano es egoísta y dedicado a guerrear, para abandonar esa situación se crea la norma, pero esa norma está destinada a proteger especialmente la propiedad privada y al propietario.

---

<sup>620</sup> Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García-Gual, M. Martínez-Hernández, y E. Lledó-Íñigo, Biblioteca Clásica Gredos 93 (Madrid, España: Gredos, 1988), 141.

<sup>621</sup> Las cursivas se han eliminado. Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, 156.

<sup>622</sup> Polanyi describió este fenómeno como *solipsismo económico*: «La acción económica, se suponía, era “natural” al hombre y por tanto autoexplicativa. Los hombres harían trueques a menos que se les prohibiera, y así surgirían los mercados a no ser que se hiciera algo por evitarlo. El comercio empezaría a fluir, como si fuese provocado por la fuerza de gravedad, y crearía fuentes de bienes, organizadas en mercados, a menos que los gobiernos conspiraran para detener el flujo y drenar los fondos. A medida que se agilizará el intercambio el dinero haría su aparición y todas las cosas se verían arrastradas al molino de los intercambios, a menos que algunos moralistas anticuados lanzaran su grito contra el lucro o los tiranos ignorantes devaluaran la moneda». Polanyi, *El sustento del hombre*, 87.

Los estados —en general— en su dimensión colonial se han encargado de sacralizar la propiedad privada, que tiene como consecuencia la generación del convivir infrahumano: sujetos excluidos, no-ciudadanos, migrantes explotados.

En el siglo XXI, especialmente en Estados Unidos la migración es: «Mano de obra barata, hacen lo que no quieren hacer ni los gringos más pobres y su propio abandono permite deportarlos cuando se les ha exprimido».<sup>623</sup> Pero la migración también es interna, es decir, dentro del propio estado latinoamericano. Poniatowska muestra un caso:

La familia Ramírez Jacinto, compuesta de ocho miembros de marcados rasgos indígenas, vino de Oaxaca hace un año en busca de una vida mejor y se instaló en una de las múltiples colonias pobres de Mexicali. Antes habían emigrado los dos mayores, Humberto y Yanet, ambos casados. Humberto es réferi y Yanet acude a una maquiladora, pero el suyo es un trabajo aleatorio, a veces hay chamba y a veces no. Ahora labora de lunes a viernes y le toca embobinar aritos, es decir, enredarles una tirita de metal para el tablero del sistema eléctrico de los aviones; la suya es una tarea de ensamblado. Lupita también está en la maquila, así como Tomás, que enlata alimentos. Leonardo es pescador, igual que su papá. En las maquiladoras, los patrones prefieren al sexo femenino y la maquila engulle a las mujeres como carne molida porque son más dóciles y digeribles. Nunca protestan.<sup>624</sup>

Aquí se postula una reversión descolonial. Como las ciencias nomotéticas justifican la dominación y la colonización, en realidad son ciencias sociales irracionales. Asimismo, las ciencias idiográficas son más bien racionales, dado que, aunque en una mínima medida siguen cuestionando el statu quo.

De allí se deduce la razón para que las ciencias idiográficas hayan quedado excluidas de la supuesta «racionalidad» de la acumulación, dado que las ciencias nomotéticas engloban a los campos carentes de normas y principios definidos, por ejemplo, la etnología, la filosofía o el arte. Algunas veces pareciera que las ciencias idiográficas hasta son solo campos del conocimiento de ocio y especulativos.

Los profesionales de las ciencias nomotéticas tienen casi asegurado el trabajo, por mínima que sea la paga. Los profesionales de las ciencias idiográficas deben apañarse para buscar empleo.

---

<sup>623</sup> Elena Poniatowska, *La herida de Paulina: crónica del embarazo de una niña violada*, 1ª ed. (México: Planeta, 2007), 31.

<sup>624</sup> Poniatowska, 24.

La institucionalidad colonial opera entonces «libremente» —entiéndase totalizada o de una manera antiética— bajo la racionalidad de la acumulación, justificada por las ciencias nomotéticas.

Esta institucionalidad colonial está articulada con el sistema-mundo, donde el poder se acapara especialmente por el capital. El capital tiene como fundamento epistemológico la economía y especialmente la econometría, mientras que el fundamento epistemológico del Estado es el derecho. A *grosso modo*, la fusión epistemológica entre derecho y economía da como resultado la institucionalidad colonial que opera subyugando o inferiorizando al sujeto dominado y colonizado.

Monique Prada explica la manera en que cambió su autopercepción cuando ingresó en el mundo de la prostitución, inicialmente ella se sentía inferior o inferiorizada por ser mujer, «casi» indígena y pobre, es decir, estaba sufriendo una triple opresión: patriarcal de parte del Estado brasileño, racista de parte del sistema colonial, y, económica por su situación de carencia de propiedades. Sin embargo, según Prada, cuando mejoraron sus ingresos económicos empezó a sentirse «bella».

Fue alentador: yo, que antes nunca había encajado en ese patrón —mis rasgos son casi indígenas, mis ropas invariablemente mal combinadas, casi todas viejas, la postura torpe—, estaba allí entre ellos, joven, bella y elegante (hasta donde pueden ser elegantes las chicas de origen humilde recién salidas de la adolescencia y conocedoras de un poder adquisitivo jamás soñado.)<sup>625</sup>

Ese sentimiento de inferioridad se genera en este caso en un sujeto subyugado, es decir, en el sujeto colonizado u oprimido económicamente por las carencias, racializado y desprotegido de las garantías básicas en el Estado brasileño.

Esteban Montejo-Mera, afrocubano, concluye que la violencia colonial tenía tal grado de profundidad y desprecio que: «Llegaron a pensar que nosotros éramos animales y no hombres. De ahí que nos llamaron mambises. Mambí quiere decir hijo de mono y de aura».<sup>626</sup> Un poco más «progresista» es el racista peruano, creador de la categoría

---

<sup>625</sup> «Era animador: eu, que antes disso nunca me encaixei perfeitamente naquele padrão - meus traços são quase indígenas, minhas roupas invariavelmente mal combinadas, quase todas velhas, a postura desajeitada -, estava lá entre elas, jovens, belas e elegantes (na medida em que podem ser elegantes meninas de origem humilde recém-saídas da adolescência e conhecendo um poder de compra nunca sonhado).». Monique Prada, *Putafeminista* (São Paulo, Brasil: Veneta, 2018), 92–93.

<sup>626</sup> Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 171.

*perricholi*,<sup>627</sup> mezcla entre perro y chollo, para referir al mestizo; en este caso se progresa un poco porque el sujeto racializado ya no es meramente animal, sino mitad humano y mitad animal.

Similar situación de violencia racista vivió el artista Diego Rivera cuando retrataba el mundo indígena de México, los indígenas —para sus detractores procedentes de la blanquitud— eran parangonados con los monos. «México era la única ruta posible, sus indígenas la única salvación, y había que devolverles la conciencia de su propia grandeza. ¡No más academia! Mientras otros renegaban del indio, él, Diego, lo rescataba. Racistas, los mexicanos lo rechazaban. “¡Qué pintura tan fea!” “¡Mira nomás esos monos prietos!”»,<sup>628</sup> decían los racistas al observar la obra de arte de Rivera.

## 16. Hacia un análisis transdisciplinar de la blanquitud

Se puede añadir un campo del conocimiento adicional para el tratamiento o estudio del fenómeno de la blanquitud: la psiquiatría. En consecuencia, según lo desarrollado, son tres campos del conocimiento —la psiquiatría, el derecho y la economía— tradicionalmente separados, pero que podrían o deberían unirse para analizar, o mejor aún, psicoanalizar a la blanquitud, y, sobre todo al sujeto inferiorizado, dominado o colonizado.

En el contexto de la institucionalidad colonial, uno de los principales rasgos que interesa es la soberanía estatal, que tiene su origen alrededor del siglo XV en Europa,<sup>629</sup> como categoría estadocéntrica se fusiona con la teoría económica liberal y lanza el grito del libre mercado.

Aquí se observa una paradoja, si supuestamente el mercado es impulsado por una mano invisible smithiana, se movería o autoregularía por sí solo, no necesitaría de

---

<sup>627</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*, III. Volúmen 2:170.

<sup>628</sup> Elena Poniatowska, *Tinísima*, 1ª ed., Novela (México: Era, 1993), 157.

<sup>629</sup> «En realidad, el concepto de soberanía fue formulado en Europa occidental en una época en que las estructuras estatales eran realmente débiles. Los estados tenían burocracias pequeñas e ineficaces, fuerzas armadas que no controlaban muy bien, tenían que lidiar con toda clase de autoridades locales fuertes y jurisdicciones superpuestas. El equilibrio empieza, apenas empieza, a restablecerse con las llamadas nuevas monarquías de fines del siglo XV». Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, trad. Stella Mastrangelo, Roberto Briceño, y Heinz R.-Sonntag (México: Siglo Veintiuno Editores, 2001), 71.

impulso o ayuda. Sin embargo, la burguesía siempre ha solicitado la mano visible del Estado. El Estado y el mercado, se apoyan entre sí.

Es por esta razón que los agoreros del libre mercado siempre claman por «seguridad jurídica», es decir, por la creación de *un* derecho favorable para la actividad capitalista, la propiedad privada y el «libre mercado».

Si se admite que la seguridad jurídica favorece únicamente al capital, hay que resaltar también que la seguridad jurídica está supuestamente monopolizada por el Estado. De aquí se deduce que, el capital en realidad no busca un libre mercado, sino un mercado regulado —obviamente por el Estado— pero para acumular, en otras palabras, el capital clama por una estructura institucional colonial, especialmente para concretar: la explotación ilimitada de la naturaleza, los bajos salarios, y, hasta se busca la abolición de los derechos humanos. Obviamente los bajos salarios estarán dedicados para los sujetos que carecen de capital: económico, político, educativo, etc.

Tanto para el Estado como para el mercado es imprescindible la institucionalidad colonial. A partir de la crítica de la Economía Política de Marx, la institucionalidad colonial se confronta generalmente con el comunismo. Pero el comunismo se ha desvanecido, lo que está en vigencia como totalidad dominadora es el capitalismo y la institucionalidad colonial. Aquí no ampliamos el sentido del comunismo, pero sí hacemos hincapié en que —por lo menos su teorización— parece haber caducado, y, frente a esta caducidad, la crítica de la Economía Política tiene actualidad. Según Echeverría:

El sujeto social no sólo se mantiene en vida, sino que esta vida suya parece dotada de un impulso incontenible de crecimiento: vivir parece ser progresar, incrementar aceleradamente la riqueza, expandir los horizontes de la vida. Así, pues, con mayor razón aún que el modo mercantil, el modo mercantil-capitalista parece ser el modo más natural y adecuado de la reproducción social. La crítica de la economía política desmistifica esta apariencia al mostrar que ese progreso, comandado por la acumulación del capital, no es otra cosa que una renovación incesante de las formas de la explotación y, como decía anteriormente, de la destrucción necesaria de una parte o una dimensión del propio sujeto social.<sup>630</sup>

---

<sup>630</sup> Bolívar Echeverría, *Ensayos políticos*, Pensamiento político ecuatoriano (Quito, Ecuador: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011), 77.

La concreción del Estado y la economía de la acumulación significan a su vez la destrucción del sujeto. Sin duda: «La economía del futuro será hacer la vida más hermosa».<sup>631</sup> Obsérvese la crítica estética de Weiwei:



Figura 7. Estudios de perspectiva  
Fuente<sup>632</sup>

Según Weiwei, su tierra natal —China— es un país sin alma, que pretende dominar el mundo violando los derechos de los animales y los derechos humanos.<sup>633</sup> Por esta razón en sus *estudios de perspectiva*, construye su propuesta artística crítica, y, coloca en el mismo bando tanto a Francia, China, Estados Unidos y Alemania.

Si se critica generalmente a la economía capitalista, también se debe criticar el comunismo, otra forma de Estado fascista. El desvanecimiento de la utopía comunista se

<sup>631</sup> Cardenal, *Poesía y revolución: antología poética*, 86.

<sup>632</sup> En su orden: Study of Perspective: Eiffel Tower, 1995-2003; Study of Perspective: Tian'anmen, 1995-2003; Study of Perspective: The White House, 1995-2003 y Study of Perspective: Reichstag, 1995-2003. Ai Weiwei, *According to What?* (Tokyo, Japan: Mori Art Museum / Tankosha Publishing, 2009), 114-15.

<sup>633</sup> Ver al respecto la entrevista de Andrew Solomon. Weiwei, *Conversations: Ai Weiwei*.

concretó a través de varios momentos históricos: cuando intentó encarnarse en Alemania y Rusia,<sup>634</sup> y, quizá en el mismo sentido en China y Cuba.

El capitalismo ha permeado absolutamente todas las estructuras sociales, este se constituye como el sistema-mundo, es un «capitalismo policéntrico»,<sup>635</sup> situado en Estados Unidos, China, Rusia o Latinoamérica.

Ya que el comunismo es una utopía desvanecida, esto no quiere decir que los conflictos han desaparecido, por el contrario, la anterior tensión entre capitalismo y socialismo se ha transformado en tensión entre el norte y el sur, entre países empobrecidos y países enriquecidos.<sup>636</sup> En otras palabras, la disputa entre rojos o comunistas versus los blancos o euronorteamericanos, es ahora la disputa entre los no-blancos —negros, indios y pobres— versus la blanquitud.

Esto conduce advertir un razonamiento falaz de la blanquitud, es la paradoja del sujeto crítico. Consiste en que, si bien el capitalismo es un sistema-mundo casi «omnipresente», subsisten argumentos ingenuos, pareciera que no se puede criticar este sistema mientras se vive en su núcleo.

Para responder a esta objeción se trae a colación la categoría «enajenación objetiva»,<sup>637</sup> porque el sujeto crítico también se encuentra situado dentro del sistema capitalista, como enajenado, es parte y a veces vive con o del sistema-mundo, pero este sujeto es consciente de su enajenación, es un sujeto distinto al *enajenado inconsciente*.

Véase, por ejemplo, que quien conduce un vehículo o utiliza una computadora vive y disfruta del sistema-mundo, si se obedece a las objeciones de la blanquitud esto sería incoherente, y, este sujeto quedaría automáticamente inhabilitado para la crítica.

Marx diría que esto es una *robinsonada*, en alusión a Robinson Crusoe, se está pidiendo a cada sujeto crítico que se dirija individualmente a una isla desierta para vivir sus propios postulados o su propia utopía, mientras se deja el mundo para el disfrute de quienes siguen dominando, acumulando y destruyendo.

Lo anterior constituye un sofisma, bajo este argumento se sostiene una aberración o distorsión perceptiva, que solo fortalece a quienes dominan el sistema, en otras palabras;

---

<sup>634</sup> Echeverría, *Ensayos políticos*, 215–16.

<sup>635</sup> Chukwudi-Eze, Paget, y Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, 13.

<sup>636</sup> Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo: tomo II*, 219.

<sup>637</sup> Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*, 119.

solo los empresarios, las transnacionales o los bancos serían «coherentes», porque se adhieren al statu quo, destruyen y consumen desmedidamente sin ningún escrúpulo. Pero estos sujetos supuestamente «coherentes» jamás criticarán el sistema, porque su enajenación es inconsciente y porque son beneficiarios de esta estructura injusta.

Los sujetos críticos supuestamente incoherentes e imperfectos están aquí para establecer postulados que se aproximan al Sumak Kawsay. Entonces la realidad no es tan sencilla, toda propuesta —incluida la capitalista— se sostiene bajo postulados e ideologías.

### 17. Sumak Kawsay, crítica de la blanquitud

La matriz de la crítica debe centrarse en discutir el postulado de la destrucción, el límite de factibilidad, para consecuentemente formular la posibilidad de la reproducción de la vida Sumak Kawsay.

Este postulado o posibilidad —el Sumak Kawsay— no es solamente retórica, porque se puede construir una «imagen del futuro»<sup>638</sup> a través de etapas progresivas que se pueden enmarcar —por ejemplo— en tiempos de veinte años,<sup>639</sup> subdivididos a su vez en siete años, en cada etapa se pueden formular metas por alcanzar, cada vez de mejor manera, esta forma de plantear las metas convierte o aterriza el postulado en una realidad posible.

Si se parte del anterior planteamiento, se resalta la equivocidad del maniqueísmo entre capitalismo y comunismo. Ambos sistemas son nefastos. El comunismo también pretendió uniformizar a las personas, empero, el mismo fin está planteado por el capitalismo, la universalidad. Dussel propone tres modelos económicos, todos igualmente destructivos, que desembocan en capitalismos.

[Primero] los que formulan el desarrollo por la intervención de las transnacionales (capitalismo dependiente), [segundo,] por medio de la conducción empresarial de la burguesía nacional (capitalismo independiente), [y, tercero,] por la gestión de las clases populares (socialismo). [Luego,] el populismo no es sino la segunda fórmula que pretende mezclarse demagógicamente con la tercera, pero que al fin cae en la primera o derivar lentamente a la tercera.<sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Hinkelammert, 104.

<sup>639</sup> Véase por ejemplo: Kondratieff, “Los grandes ciclos de la vida económica”.

<sup>640</sup> Dussel, *Filosofía de la liberación*, 177.



Sin bien el comunismo ha sido poco controvertido desde el mundo indígena. Obsérvese que una alternativa a esta utopía se encuentra en la Amazonía, específicamente en el mundo Huaorani, Rival categorizó este modelo como *economía de reparto*.

La economía de reparto no es «comunista», es decir, la distribución de alimento no está organizada de acuerdo a los patrones de apropiación colectiva. La recolección general de comida, seguida de una redistribución equitativa para todos dentro del proceso de intercambio, es un sistema que requiere una figura central o un planeamiento riguroso de la distribución de las tareas. Por el contrario, los canales huaorani de participación son informales y múltiples, y permiten que los miembros del *nanicabo* [organización o sociedad huaorani] conserven un alto grado de control personal sobre lo repartido. Al final todos reciben de acuerdo a sus necesidades.<sup>641</sup>

Esta reflexión conduce al siguiente punto, el comunismo nunca estuvo vigente, fue una teoría que terminó transmogrificada en capitalismo. Quizá en América el imperio Inca se aproximó al socialismo, aunque Murra controvierte el tema.<sup>642</sup>

Como corolario, Hinkelammert asevera que tanto el capitalismo como el comunismo son dos formas de totalización, dominación y colonización. En el comunismo el estado o la institucionalidad tienen carácter tiránico, en el capitalismo el mercado es también totalitario. «El todo [o la totalidad] tiene un exterior: el totalitarismo genera su antítesis: un exterior demoníaco, que es tal, mal, solo porque es el exterior».<sup>643</sup>

Así, se observa en el siguiente esquema, en plural, para señalar que tanto los capitalismos como los comunismos se constituyen como *centro totalizado* que domina a los dependientes o subdesarrollados, es decir, la *periferia* o *exterioridad*. Se resalta aquí, que la China del siglo XXI es parte del centro dominador y colonizador.

---

<sup>641</sup> Rival, *Hijos del sol, padres del jaguar: los huaorani de ayer y hoy*, 219.

<sup>642</sup> Jonh Murra, *La organización económica del estado Inca*, ed. Martí Soler, trad. Daniel-R. Wagner, 6ª ed. (México: Siglo XXI Editores, 1987).

<sup>643</sup> «Le tout a un dehors : le totalitarisme engendre son antithèse : un extérieur démoniaque, qui n'est tel, c'est-à-dire mal, que parce qu'il est l'extérieur». Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 64.

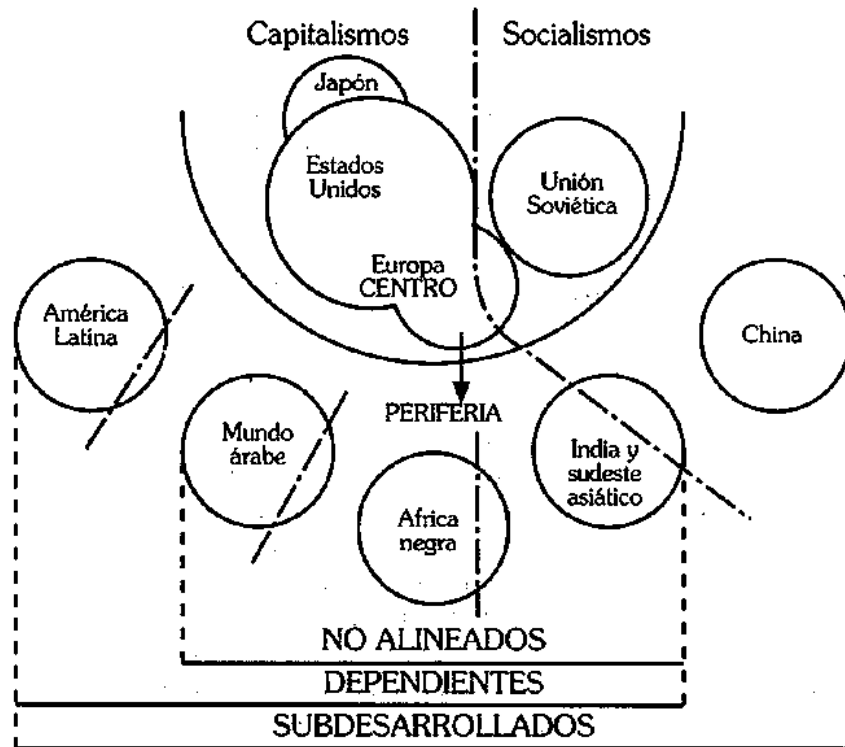


Figura 8. Esquema centro-periferia del sistema-mundo  
Fuente y elaboración<sup>644</sup>

Desde esta perspectiva, la institucionalidad colonial como totalización está vigente tanto en el comunismo como en el capitalismo. Frente a esta dicotomía y hasta maniqueísmo, se observa una falta de opciones.

Empero, desde el mundo indígena surge lo que Iza en una entrevista categorizó bajo el *comunitarismo*,<sup>645</sup> construcción filosófico-política que puede ser categorizada como indígena.

El entrevistador dirige la pregunta para Leonidas Iza:

—¿Eres comunista?

Y Leonidas Iza contesta:

<sup>644</sup> Dussel, *Filosofía de la liberación*, 14.

<sup>645</sup> Tiene cierta similitud con la ética discursiva de Apel, sobre todo cuando se trata de la corresponsabilidad mundial por los problemas humanos, lo que el filósofo alemán demonina como *macro-ética* es la responsabilidad con la crisis climática, el hambre y el empobrecimiento humano. Al respect, ver el capítulo *Second Introduction to Discourse Ethics: The Reception of the Hermeneutic-Linguistic-Pragmatic Turn of Philosophy and the Overcoming of Historism-Relativism*. Karl-Otto Apel, *The Response of Discourse Ethics: To the Moral Change of the Human Situation as Such and Specially Today (Mercier Lectures, Louvain-La-Neuve, March 1999)*, ed. Albert W. Musschenga y Paul J.M. van Tongeren (Belgium: Peeters, 2001), 11, 65–75.

— Soy comunitarista.<sup>646</sup>

Lo que Iza llama comunitarismo nace a partir de un modo familiar de con-vivir en cooperación. El comunitarismo es el antagónico del individualismo. El comunitarismo está centrado en «la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo; una comunidad, por mínima que ésta sea; una familia, por ejemplo».<sup>647</sup> El comunitarismo se traduce en el mundo indígena como *nanicabo* o también *ayllu*,<sup>648</sup> y, se concreta como una praxis ético-política en constante producción teórica.

«Familia no es un sustantivo, sino que es un adjetivo»,<sup>649</sup> señala Maturana. En un nivel más amplio, se puede hablar de la familia Estado, ayllu Estado, en este otro nivel de convivencia colectiva la política es primordial; una política que debe entenderse como mandar obedeciendo, es decir, algo así como el *poder obediencial* de los zapatistas.

La producción teórica de esta praxis ético-política hace referencia a un camino en constante construcción solidaria, horizontal y cooperativa. Pero no se debe confundir el poder obediencial con la mera obediencia. «¡En el mundo no falta obediencia, sino al contrario!, la obediencia, como consecuencia natural en el desarrollo del alma humana, es muy evidente, pero lo que falta, desgraciadamente, es el control de la obediencia».<sup>650</sup>

Es decir, en el comunitarismo o perspectiva política familiar, del ayllu, el ser humano se desmarca de la dominación institucional: tanto de la familia, del Estado o del mercado; a través de este ejercicio de liberación se trasciende la institucionalidad colonial. Ahora la matriz está situada en el cuidado colectivo de la concreción de la vida Sumak Kawsay.

Cuando la familia, el Estado y/o el mercado son totalizados se vuelen necrofílicos, por eso se apoyan mutuamente, son interdependientes. Véase el caso paradigmático que propone Zavaleta: «Los peruanos a la Pardo utilizaron el excedente del guano para abolir la contribución indigenal (la así llamada), lo cual era como un intento de independizar al

---

<sup>646</sup> Leonidas Iza y Luis Vivanco, Castigo divino: Leonidas Iza, 30 de octubre de 2019, <https://bit.ly/3iWBnTn>.

<sup>647</sup> Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*, 54.

<sup>648</sup> Ver el ejemplo de la *mukuna*, *muguna* o *mokota* de los kichwa saraguros. Quizhpe-Gualán y Storini, “Mukuna, ética del cuidado de la vida Sumak Kawsay”.

<sup>649</sup> Maturana y Ludewig-Cornejo, *Conversaciones con Humberto Maturana: preguntas del psicoterapeuta al biólogo*, 88.

<sup>650</sup> María Montessori, *La mente absorbente del niño*, 1ª ed. (México: Editorial Diana, 2004), 323.

Perú de los indios». <sup>651</sup> En el caso citado se avizora una triple interrelación: el Estado peruano —y, en general, el estado latinoamericano— que inicialmente se «independiza» de España y Europa, posteriormente necesita quitarse de encima la dependencia respecto a los indios, y, para esto recurre a la destrucción de la vida y la naturaleza: que se traduce como explotación laboral, minería y extracción de petróleo.

La destrucción total de la vida es, entonces, el siguiente paso de la utopía desarrollista del fenómeno colonial. Cuando los colonizados —especialmente indios y negros— dejan de tener el estatus —por lo menos formal— de esclavos, el sistema-mundo pasa alimentarse de la destrucción de la naturaleza. La dependencia generalizada de los minerales de parte de los estados latinoamericanos, nuevamente nos sitúa como inferiores, se nos categoriza especialmente como repúblicas bananeras o proveedores de materias primas. «Antes se decía, brutalmente, “somos inferiores porque somos un pueblo enfermo”; ahora se dice “somos inferiores porque somos un país minero”, como si el mineral-objeto pudiera ser bueno o malo». <sup>652</sup>

Por supuesto que en la actualidad institucionalidad colonial asume los derechos de la naturaleza. Pero desde un modo de operar estadocéntrico, solo jurídicamente, en un sentido destructivo, es decir, se protege a la vida en tanto «recurso» o «cosa»; sea esto último la flora, la fauna o el mismo ser humano.

El Sumak Kawsay involucra el deber —si se quiere hablar bajo parámetros jurídicos— de cuidar y respetar la reproducción de la vida; pero no solo eso, porque no se cuida y respeta lo que no se ama, entonces el amor biofílico está presente en el Sumak Kawsay. El amor asume una dimensión religiosa, espiritual; que en la Filosofía indígena se ha categorizado como Trascendental. Entonces, el amor traducido como ética, está siempre acompañado por la espiritualidad.

Ética y espiritualidad van juntas. La experiencia espiritual hace la ampliación de la conciencia de pertenencia tan amplia que incluye todo (es cósmica) [en este punto el mundo indígena utiliza la categoría Pachamama] y permite ver la interconexión de todos los elementos de ese todo (es ecológica) En ese momento la preocupación ética abarca toda la biosfera. <sup>653</sup>

---

<sup>651</sup> Zavaleta-Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 50.

<sup>652</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, I:65.

<sup>653</sup> Humberto Maturana y Sima Nisis, *Formación humana y capacitación*, 2ª ed. (Chile: Dolmen Ensayo, 1997), 55.

Empero, en la filosofía griega persiste la dicotomía y fragmentación entre naturaleza y cultura; la naturaleza o *physis* está enfrentada a lo convencional *nomos* ley o norma. Allí radica el embrollo peliagudo en el que ingresan los intelectuales exóticos que pretenden fundamentar «filosóficamente» los derechos de la naturaleza. Para la filosofía griega, la naturaleza y el derecho son dos fenómenos distintos, separados. Para el mundo indígena, la Pachamama es la concreción de la naturaleza, y, el derecho como ética interdependiente.

Aquí formula un nuevo postulado, el Sumak Kawsay y lo que ha venido a llamarse derechos de la naturaleza solo pueden fundamentarse filosóficamente desde el mundo o la matríztica indígena, subrayando que esta matríztica carece de la dicotomía naturaleza-cultura.

En este sentido, es de conocimiento general que el principal carácter del derecho es su rasgo conservadurista, es decir, preserva el statu quo. El derecho es en sí mismo patriarcal: jerárquico, dominador y elitista. El jurista y el derecho nunca asumen una posición *sentimental* definida; será bastante difícil que una jueza o juez diga a viva voz que es ambientalista o está a favor de los derechos de la naturaleza o de la concreción de la vida, sería tachado y separado de su estrado por falta de imparcialidad.

El jurista y el derecho se entienden generalmente a sí mismos como entes abstractos, neutrales, pero a su vez, son serviles a la institucionalidad colonial —entiéndase Estado violento— que es el nexo directo con el sistema-mundo. La institucionalidad colonia se alimenta de la muerte.

La institucionalidad —un pueblo, comunidad o Estado— no se caracteriza *a priori* como necrofílica, dominadora o colonial, esto sería una ingenuidad. Es la presencia de la violencia la que hace que la institución se constituya como dominadora y colonial. Porque la colonización se caracteriza por este rasgo predominante: la presencia de violencia sistemática, es decir, la colonización es la negación de la paz y el amor. De allí que la prédica del «poscolonialismo» es mera retórica, porque yerra al desconocer que «la muerte del colonialismo es, a la vez, la muerte del colonizado y la muerte del colonizador»,<sup>654</sup> esto significa la supresión de la violencia colonial.

El régimen colonial es un régimen instituido por la violencia. Siempre es por la fuerza que se establece el régimen colonial. Es contra la voluntad del pueblo que otros pueblos

---

<sup>654</sup> Fanon, *Sociología de una revolución*, 13.

más avanzados en las técnicas de destrucción o numéricamente más poderosos hayan prevalecido. Digo que tal sistema establecido por la violencia puede ser lógicamente sólo fiel a sí mismo, y su duración en el tiempo depende de la continuación de la violencia.<sup>655</sup>

Dado el imperio de la violencia colonial, el poscolonialismo se convierte en un deseo o una utopía, jamás una concreción. De lo anterior se deduce que la descolonización es una teoría-praxis, tanto individual como colectiva que se debe ejercer constantemente como parte del proceso transcolonial. Castellanos describió esta actitud en una prosa que tiene trasfondo poético:

es preciso mantener —o, mejor todavía, acrecentar— la suma de bien y de belleza que existe en el universo y que es un patrimonio del que participarán todos. Así no me roza con su miseria, ni de el de más allá, que me conmueve y me desazona con sus lamentos. Sino pensando en el otro, oculto tras el velo del espacio y del tiempo, a quien sólo el amor me lo hace visible.<sup>656</sup>

La transcolonización —según la presente propuesta— adquiere significado en el retorno al amor, específicamente en el regreso a la matríztica indígena. La matríztica indígena no es una situación de pureza, ni un contexto idílico o una forma ascética de vida. La matríztica, en calidad de postulado merece mayor explicación.

La personas que provienen de contextos indígenas viven una doble situación: patriarcal y matríztica.<sup>657</sup> La personas indígenas viven un contexto —en mayor medida— matríztico cotidiano con sus madres, familias y comunidades. Pero cuando se relacionan con personas no-indígenas, generalmente con la blanquitud, tienen que enfrentarse a contextos patriarcales, el contexto patriarcal significa especialmente la presencia de violencia colonial inferiorizante: racismo, egoísmo, y, en especial, actitudes individualistas. Maturana agrupa una lista —que jamás puede ser taxativa— de rasgos definitorios de la matríztica enfrentada con el patriarcalismo:

---

<sup>655</sup> Frantz Fanon, *Escritos políticos*, trad. Leandro Sánchez-Marín (Medellín, Colombia: Ennegativo, 2020), 173–74.

<sup>656</sup> Rosario Castellanos, *Álbum de familia*, 4ª ed., Serie del volador (México: Planeta, 1990), 114.

<sup>657</sup> Ver al respecto *El emocionar*, en: Maturana y Verden-Zóller, *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, 27–29.

Matríztica	Patriarcalismo
Participación	Apropiación
Fertilidad como abundancia armoniosa y cíclica vida-muerte	Fertilidad como procreación-crecimiento
Sexualidad que vincula hombre-mujer en sensualidad y ternura	Sexualidad como procreación bajo control del patriarca
Procreación respetada y regulada	Procreación como fetiche, negación del control de natalidad
Amistad, cooperación y compañerismo naturalizados	Guerra, eliminación y competencia naturalizados
Lo místico como participación armoniosa en los ciclos vida-muerte	Lo místico como subordinación a una autoridad superior y metafísica
Diosas como evocación y generación de armonía y abundancia	Dioses como autoridades arbitrarias represivas
Pensamiento sistémico e invitación a lo diferente	Pensamiento lineal y universal
Relaciones interpersonales en el acuerdo, cooperación y coinspiración	Relaciones interpersonales bajo la autoridad obediencia y control
No hay oposición y subordinación hombre-mujer.	Hay oposición explícita hombre-mujer y subordinación de la mujer
Confianza <i>con</i> el otro: amor	Desconfianza <i>hacia</i> el otro: racismo

Tabla 5. Rasgos definitorios de la cultura patriarcal y matríztica

Fuente<sup>658</sup> y elaboración: el autor

En este marco de análisis, puedo dar testimonio personal de que en la violencia colonial se abarcan también: golpes físicos, explotación laboral e insatisfacción de las necesidades básicas; inclusive desde la niñez.<sup>659</sup> En Saraguro-Loja aún se narran historias espantosas de bebés kichwa saraguros obligados a saciar el hambre a través de la ingesta de alcohol; o, *matar el hambre matando* como diría Rugama. Según Carmen:

La *wawa* nació hace seis meses, ahora está envuelta con faja y *lliklla*, cargada en la espalda de mama Dolores, pedacito de niñez de color negro, parece un fantasma, puro hueso y piltrafa; sin embargo, todavía le quedan fuerzas para llorar de hambre.

<sup>658</sup> Maturana y Verden-Zóller, 46–47.

<sup>659</sup> Véase como ejemplo la biografía —muy centrada en el proceso de inserción laboral— de un niño indígena que construye Proaño a modo de novela. Leonidas Proaño-Villalba, *Rupito*, 4ª ed. (Quito, Ecuador: El Conejo, 1989), 148.

Mama Dolores, la madre de la *wawa*, con los tragos en la cabeza, aún no termina de emborracharse, agarra un vaso de chicha, prueba si tiene suficiente panela, coloca todo el líquido en la mamadera, y, la *wawa* hambrienta traga toda la chicha, medio saciada y medio borracha duerme también la *wawa*.

Mama Dolores canta mientras llora: *puñuy puñuy wawaku*, sh, sh, sh... El padre de la *wawa* hace rato que ya se durmió bailando y bebiendo chicha al son de bombo y rondador.<sup>660</sup>

Casos como este se repetían a lo largo de Latinoamérica, Castellanos narra una historia similar tomada de las protestas de los *Chamula* en México, por entre los años 1867: «Las mujeres, sentadas en el suelo, no alzaban los párpados. Movían la cabeza mientras daban el pecho a sus hijos. Otras les hacían beber pequeños sorbos de trago de la limeta o les exprimían entre los labios un trapo empapado de posh. Los niños daban muecas de disgusto pero luego cesaban de resistir».<sup>661</sup>

La información especialmente desagregada sobre la exclusión —el hambre de la niñez indígena, el analfabetismo escolar, la niñez en orfanatos, etc— es muy escasa, cuando se tropieza con ella, es dudosa o incorrecta, y, la mayoría de veces inexistente. Para el caso en ciernes, hay que agradecer el esfuerzo de Adoum para presentar cifras exactas en el año 1960, que hacen alusión al sujeto en estudio.

«Según un informe de la UNE, [Unión Nacional de Educadores ecuatoriana,] de una población escolar de 1.200.000 niños, 240.000 quedan al margen de los sistemas educativos y otros 605.000 matriculados abandonan prematuramente los estudios por la pobreza de sus familias. La edad laboral del indio comienza a los 8 años».<sup>662</sup> En directa conexión con tema en ciernes, específicamente sobre el hambre de la población ecuatoriana del sur, Adoum presenta información aún más espantosa.

Se han visto llegar a la ciudad de Loja camiones llenos de seres fantasmales —hueso y piel— que son descargados en locales escolares y alojados precariamente en sus aulas. Muchos han muerto en el doloroso éxodo por el hambre y la sed. Cirujanos que han practicado autopsias a las víctimas han encontrado en el estómago de los cadáveres tierra y hierbas.<sup>663</sup>

---

<sup>660</sup> Carmen-Delia Saca-Ambuludí, Wawa y chicha, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 26 de febrero de 2021.

<sup>661</sup> Castellanos, *Oficio de tinieblas*, 298–99.

<sup>662</sup> Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda*, 251.

<sup>663</sup> Adoum, 265.



La información desagregada de las injusticias sufridas por el sujeto indígena generalmente es mínima. Por esta razón se presentan retazos históricos, algunas veces como casos, y, pocas veces fenómenos sistemáticos.

#### 18. Sumak Kawsay, género y blanquitud

Véase brevemente la perspectiva indigenista de la mujer, hasta el siglo XIX el análisis literario de género se limitó a señalar a «la india, tímida».<sup>664</sup> Según Barrios-de-Chúngara «en este momento es mucho más importante pelear por la liberación de nuestro pueblo junto con el varón. No es que yo acepte el machismo, no. Sino que yo considero que el machismo es también un arma del imperialismo, como lo es el feminismo».<sup>665</sup> Y Friedan coincide al señalar el núcleo socioeconómico opresivo: «La única razón por la que no hay más familias abocadas a la pobreza es que en algunas de ellas trabajan tanto el hombre como la mujer».<sup>666</sup> Friedan admite que en Norteamérica tienen «malestares» en otro escalón:

No acepto la respuesta de que el malestar no existe, porque las mujeres estadounidenses han gozado de lujos con los que mujeres de otras épocas y lugares ni siquiera pudieron soñar; parte de la extraña novedad del malestar es que no se puede entender desde el prisma de los eternos problemas materiales del hombre: la pobreza, la enfermedad, el hambre, el frío.<sup>667</sup>

En Latinoamérica estamos aún bajo la insatisfacción de necesidades básicas, situación distinta a Estados Unidos. Belli posiciona la filosofía matríztica del mundo indígena guatemalteco:

Ella ha sido bruja por generaciones [...] Las brujas están encargadas de conservar la sabiduría ancestral de mujeres, que desde tiempos remotos, antes de que se las persiguiera y se las obligara a la docilidad, veneraban la tierra y conocían el secreto de las buenas cosechas, los poderes mágicos de las plantas y las entrañas de ciertos animales. Xintal

---

<sup>664</sup> Ver especialmente el capítulo *La mujer mexicana del siglo XIX*. Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín...*, vol. 83 (México: SepDiana, 1979), 160.

<sup>665</sup> Domitila Barrios-de-Chungara, *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, ed. Moema Viezzer y Eugenia Huerta, 2.a ed. (Siglo XXI Editores, 1978), 7.

<sup>666</sup> Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, trad. Magalí Martínez-Solimán, 1a. ed., Feminismos (Madrid, España: Ediciones Cátedra, 2009), 23.

<sup>667</sup> Friedan, 62.

afirma que puede leer en la luna el paso de las estaciones, las premoniciones sobre inviernos o sequías, así como el ciclo de las sangres menstruales y los partos.<sup>668</sup>

Aquí se señala solamente el protagonismo matríztico indígena tanto en el trasfondo colonial como transcolonial, y, el conflicto que esto suscita cuando se reflexiona bajo parámetros ajenos a la realidad indígena y latinoamericana:

nuestras madres nos enseñan, sin saber que lo que hacen, y nosotros aprendemos de ellas, en la inocencia de una coexistencia no reflexionada, el emocionar de su cultura, simplemente viviendo con ellas. El resultado es, que una vez que hemos crecido miembros de una cultura particular, todo en ella nos resulta adecuado y evidente, y, sin que nos demos cuenta, el fluir de nuestro emocionar (de nuestros deseos, preferencias, rechazos, aspiraciones, intenciones, elecciones...) guía nuestro actuar en las circunstancias cambiantes de nuestro vivir de manera que todas nuestras acciones son acciones que pertenecen a esa cultura.<sup>669</sup>

En este sentido, la mujer es la máxima representante de la matríztica indígena, ella se ha hecho cargo —sin que sea su exclusiva responsabilidad— de la transmisión de los rasgos fundamentales de la matríztica. Rasgos que fueron reprimidos inicialmente por la teología judeocristiana a través de la demonización y subcategorización.<sup>670</sup>

Véase al respecto el poema de Kipling: «Recoged el fardo del hombre blanco,/ y enviad a lo mejor de vuestra prole;/ enviad a vuestros hijos al exilio/ para servir a vuestros sometidos/ ... esos nuevos cautivos, hoscas gentes/ medio diablos, medio niños».<sup>671</sup>

En la actualidad las principales amenazas a la matríztica del mundo indígena provienen del secularismo. «Al principio, la palabra secularización tenía un significado jurídico y se refiere a la transmisión obligatoria de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado. Por extensión, este significado designa el surgimiento de la modernidad cultural y social en su conjunto».<sup>672</sup> Para Habermas la secularización es sinónimo de modernización, es decir, hace referencia al surgimiento de todo un sistema estructurado en los diferentes campos del conocimiento: económico, político, jurídico,

---

<sup>668</sup> Gioconda Belli, *Sofía de los presagios* (Managua, Nicaragua: Vanguardia, 1990), 147–48.

<sup>669</sup> Maturana y Verden-Zóller, *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, 28.

<sup>670</sup> Esto se encuentra ampliamente discutido en el capítulo final de la *Filosofía indígena*. Quizhpe-Gualán, “Filosofía indígena”.

<sup>671</sup> Amery, *Auschwitz ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, 26.

<sup>672</sup> Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, trad. R.-S. Carbó, Biblioteca del presente 20 (Barcelona, España: Paidós, 2002), 131–32.

etc; sin embargo, no es algo acabado, y, por se hace presente la invención del postsecularismo, que hace referencia a la constante modernización.

Aquí se encuentra el núcleo del trabajo reflexivo que la Filosofía indígena realiza, que consiste en una teoría-praxis contra-sistémica, descolonial y desmodernizante; traducido como liberación, solidaridad y cooperación.<sup>673</sup>

La secularización en sentido habermasiano no es aplicable para Latinoamérica y peor aún para el contexto matríztico indígena. Incluso Estermann<sup>674</sup> apela a la secularización cuando propone la «educación interreligiosa» para Bolivia, según él, en ese contexto habría que mantener la «imparcialidad confesional».

En las comunidades indígenas la secularización significa la destrucción del amor, la amistad, la religiosidad y espiritualidad indígena, de las diosas y dioses, una forma retrocolonial religioso-espiritual: el retorno de los «conquistadores espirituales»<sup>675</sup> o evangelizadores: la destrucción del Sumak Kawsay.

La paridad de género, diosas y dioses, se hace explícita en el mundo indígena. Generalmente y con poco sustento, se dice que en el mundo indígena precolonial prevalecía la jerarquía, el macho o el patriarcado, generalmente tomando como base la sacralización del *inti*, sol. Tschudi tuvo claro el Trasfondo trascendental del mundo indígena.

«Después del Sol se adoraba a la Luna, *Killa*, como mujer y hermana del Sol, de donde viene su nombre Mama killa y Koya, reina».<sup>676</sup> Además, en este mismo sentido hay que tener en cuenta que:

no todas las huaccas [«diosas» y «dioses»] entraban en este registro, pero no por lo tanto las figuras de hombres, de carnero, de sapo, de serpiente eran portadoras para los evangelizadores de un mensaje sagrado que estuvieron en condiciones de descifrar. Las apreciaron en función de su propia cultura; así es como todas las descripciones usan y

---

<sup>673</sup> «The notion “return to the past” implies the return to times of freedom, solidarity, and sovereignty. In our view, this type of questioning is perhaps entrapped by the desire to protect a philosophy of transformation and dialectical movement. Perhaps it is also fed by the incompleteness of forms of intellectual practice far removed from the territories where collective struggles are taking place, and demonstrating the transformative anti-establishment sense of indigenous philosophy». Breilh, *Critical Epidemiology and the People's Health*, 196–97.

<sup>674</sup> Ver especialmente *La pelea por la educación religiosa*. Estermann, *Teología de la liberación, teología andina: una antología*, 157–59.

<sup>675</sup> Echeverría, *Ensayos políticos*, 234.

<sup>676</sup> «Después del Sol se adoraba a la Luna, *Kil'a*, como mujer y hermana del Sol, de donde viene su nombre *Mama kil'a* y *Koya*, reina». J.-J. Tschudi, *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*, trad. Germán Torres-Calderón, vol. IX, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú (Perú: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1918), 114.

abusan, en su retórica, de la metáfora. Si bien las huaccas existen, ellas cobran sentido, en este caso, sólo porque en su forma evocan a las divinidades paganas de los antiguos griegos o latinos o los dioses del antiguo testamento.

Sin embargo, no parece que todas las huaccas o representaciones sagradas hubiesen recibido igualdad de trato por parte de los extirpadores.<sup>677</sup>

Las representaciones sagradas o Trascendentales del mundo indígena, en el proceso de «traducción» hacia la teología judeocristiana sufrieron una tergiversación, dominación o colonización; en el mejor de los casos fueron inferiorizadas como idolatrías o paganismos.

Esto va de la mano con otro fenómeno igualmente colonizante: la espiritualización del empobrecimiento, es decir, a los indígenas se nos predicaba que: el despojo territorial, el mal pago del salario, la falta de atención sanitaria, nos constituía en el pueblo elegido.

Recuerdo que en Saraguro, el clérigo de la eucaristía predicaba que éramos pobres ahora, para ser ricos y disfrutar en el otro mundo. El paraíso estaba situado luego de la muerte. No había que cuestionar la situación actual injusta, porque ya seríamos recompensados por el dios del más allá, cuando hayamos muerto, entonces no importaba el hambre actual. Sufrir era, aberrantemente, una bendición divina.

El kechwa peruano Condori-Mamani reclama: «Esta vida está más pesada que la carga en mis espaldas. Cuando los días y los años pasan, esta espalda siente más la carga. Así está la vida. En mi ignorancia digo, si las llagas de este Dios [judeocristiano] son causa para tanto sufrimiento, para cuatro días de vida... ¿Por qué no se le busca y se le cura?». <sup>678</sup> La interpelación teológica de Condori Mamani es correcta, porque hace hincapié en que la muerte de Cristo no debería traer mayor sufrimiento para el sujeto, sino que más bien debería redimirlo.

«Hubo un tiempo en que [a los indígenas] se les predicó una fe que les hacía fatalistas o, al menos, no les impulsaba a salir del fatalismo: resignación ante el presente, espiritualización de sus carencias y de sus sufrimientos, consuelo en un futuro más allá de la historia». <sup>679</sup> Esta forma de fatalismo o resignación se acentuó debido a que la

---

<sup>677</sup> Thérèse Bouysson-Cassagne, *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la Historia*, ed. Javier Medina, Biblioteca Andina (La Paz, Bolivia: Hisbol, 1988), 79–80.

<sup>678</sup> Gregorio Condori-Mamani y Asunta Quispe, *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*, trad. Ricardo Valderrama-Fernández y Carmen Escalante-Gutiérrez, vol. 2, Biblioteca de la tradición oral andina (Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1977), 8.

<sup>679</sup> Ignacio Ellacuría, *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander: Salterrae, 1984), 107.

colonización traspasó y se arraigó en un nivel profundo, vale decir metafísico, se demonizó toda representación Trascendental de los indígenas, recuérdese la justificación que Pizarro expuso para ahorcar a Atawallpa: «porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica; y con la buena demanda que traemos permite Dios criador del cielo y tierra y de todas las cosas criadas; porque lo conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís». <sup>680</sup>

A pesar de la profundidad colonial, esta dominación nunca destruyó en su totalidad el sentido religioso-espiritual de la Filosofía indígena, su Trascendentalidad. La veneración kichwa *mucha* o *muchana* de los seres vivos: montañas, piedras, agua, etc., se mantiene, aunque con la intrusión de la cruz judeocristiana. En el caso de los aymara:

Los cronistas y curas de almas españoles, adoptaron la palabra *Mutsha*, para su tesoro lingüístico, y la transformaron en *mochar*, hacer la *mocha*, *mochador*, *mochadero*. Pero poco después desapareció por lo menos de la literatura, y junto con la suspensión completa de las ceremonias religiosas de los indios. En la actualidad la palabra es empleada por los indios en sentido parecido al de antaño, sólo que en la ceremonia faltan muchos detalles, por ejemplo, el beso volado y el arrancarse las cejas, lo cual está remplazado con persignarse varias veces. <sup>681</sup>

En otros casos se llegó a impregnar, fusionar o atravesar a la lengua castellana con categorías trascendentales kichwa que aluden a diosas y dioses enraizados o vinculados con la Pachamama.

El proceso de fusión Trascendental lingüística se categorizar bajo la noción *motosidad*. «La motosidad tiene dos aspectos: (1) la percepción y articulación de las vocales españolas en un patrón quechua por parte de los hablantes de quechua, o interferencia, y (2) la sobrecompensación de las diferencias en los sistemas vocálicos de ambas lenguas por parte de los quechuablantes o hipercorrección». <sup>682</sup>

En el contexto de la motosidad se debe entender el testimonio de Condori-Mamani, así: «no se puede olvidar la chacra, la pachamama. Si uno la olvida, también la

---

<sup>680</sup> Francisco De-Jerez y Pedro Sancho, *Las relaciones de la conquista del Perú*, vol. V (Perú: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1917), 59.

<sup>681</sup> Tschudi, *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*, IX:235.

<sup>682</sup> «There are two aspects of motosidad: (1) perception and articulation of Spanish vowels in a Quechua pattern by first-language Quechua speakers, or interference, and (2) overcompensation for the differences in the vowel systems of both languages by first-language Quechua speakers, or hyper correction. Let us consider each in turn». Bruce Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion*, 1ª ed. (United States of America: Board, 1991), 101.

pachamama se olvida de uno. Así es ser chacarero». <sup>683</sup> La Pachamama y la chakra tiene estrecha relación de interdependencia con los seres humanos.

La categoría Pachamama ha sido bastante manoseada por los gurús de los derechos de la naturaleza. Pero su sinónimo, la categoría kichwa Trascendental *chakra* ha tenido poco desarrollo. La *chakra*, en Argentina dio origen a un género musical, la *chacarera*. En Ecuador, la *chakra* se transformó en un gentilicio, el *chagra*. Véase el proceso de motosidad, tanto para Ecuador como para Argentina.

<b>Kichwa</b>	<b>Castellano</b>		<b>País</b>	
<i>Chakra</i>	Cha-ca-ra	Cha-ca-re-ra	Chacarera	Argentina
	Cha-ca-ra	Cha-ga-ra	Chagra	Ecuador

Tabla 6. Proceso de motosidad en la fusión kichwa-castellano  
Fuente y elaboración: el autor

*Chakra* se traduce al castellano como campo cultivado, *mundo vivo* o Pachamama. En otras palabras, la categoría kichwa Pachamama, así como la *chakra* en los contextos no-indígenas hispano hablantes ha derivado en *chagra* y también *chacarera*. Montalvo hizo un análisis sociolingüístico —algo despectivo y racista— sobre la categoría *chagra*, según él:

Chagra es lo que *guajiro* en Cuba, lo que el *sabanero* en Bogotá. Hombre de zamarra, si a caballo: de pantalón si a pie. Chagra sin poncho, no lo hay: la funda de sombrero, cosa suya. El chagra es mayordomo rural de nacimiento; tiene mula, yegua; caballo, rara vez. El chagra dice *piti* en vez de poco, responde *¡jau!* Cuando le llaman, y en siendo *jefe*, manda: «¡Juego, mochachos!» Si le obligan a sentarse a la mesa, pues hay chagras calzados y tocados, no sabe el infeliz qué hacer de la cara y las manos: come con el cuchillo, hiere el pan con la cuchara, se limpia los labios con el poncho. Cuando este humilde personaje deja *la chagra*, no su fémina sino su mansión rústica, y empieza a sacar los pies de las alforjas, es personaje terrible: chagra con botas, presilla, cachucha y galones, *abrenuncio*. El chagra-soldado, chagra-jefe combina mal las piezas de su vestido: pantalón blanco, chaleco de grana, levita verde, sombrero de copa alta o chistera, y hasta guantes de hilo se pone el mancebo. Verle a caballo, un rey de Prusia, sino que pide un *piti* de aguardiente, cuando se le aridece la canal maestra, y dice que *güelta* ha de venir a tomar trago. *Güelta*, en lengua viva de chagra, es otra vez; adonde viene a dar por *vuelta*; esto es que ha de volver a ocurrir tal cosa. *Trago* es simple figura de retórica, o la parte por el todo. El chagra habla también figuradamente, y sin saberlo, como monsieur Jourdain, comete hipérbatons, sinécdoques, onomatopeyas de las buenas. Si el *sabanero* de Bogotá y el de Cuba son como éste, hermanos son, y deben convocarse a un congreso

<sup>683</sup> Condori-Mamani y Quispe, *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*, 2:18.

continental en Atenas, para darles términos fijos al *piti*, al *jau* y otras alimañas *ejusdem furfuris*, que hoy andan perdidos en comunidades de gente de capa parda.

El chagra llega a ser coronel, Dios misericordioso. Al que le dice coronel, es capaz de darle un ojo de la cara, aun cuando sea tuerto. ¿El *guajiro* será hombre de este fuste? ¿habrá guajiros coroneles? Un gran señor libertino es terrible cosa, dice un moralista; un chagra gran señor, con cacofonía y todo, es la cosa más graciosa que puede nadie imaginar. Da convites, y en vez de jamón pone *cúí*, animalejo doméstico de América, de que los indios gustan por extremo. Humboldt, que habla con tanto encomio de la oca y el melloco, ¿no tiene por ahí un capítulo del *cúí*? Si Humboldt no se desdeña de hacer mención y aun tratar de propósito estas quisicosas peculiares del Nuevo Mundo, ¿habremos nosotros, pobrecitos medias cucharas, de rehuir su contacto, picando en cultos y grandilocuentes? Compra vino el chagra; mas la chicha no falta de su mesa; y el café, que él llama *cuafecito*, no es bueno si no lo hiere con una punta de agua de Colonia. La loza blanca no ha penetrado aún en el palacio del chagra: allí se ven platos de mariposas azules y escudillas moradas como para frailes. Si el chagra baila, ríen los prados; eso es salir el sol a media noche, espectáculo brillante. ¡Y miren si son pocas las pernadas que da a modo de danza sutil! En resumidas cuentas, venga el chagra-galán, el chagra-diplomático, antes que el chagra-militar; porque éste, aun cuando se halle él mismo en amena conversación con amigos y señoritas, de repente se acuerda de que es soldado, y «¡Juego, mochachos!»

Chagra no es barbarismo, como ya lo están presumiendo ciertos lingüistas rigurosos; tiene su raíz, es señor de etimología y de devengar quinientos maravedises de lengua castellana, sin más que poner de las orejas en la calle a esa intrusa y salteadora, y reivindicar para la digna *c* el puesto del cual ha sido arrojada fraudulentamente. La *chacra* del diccionario es todo un solar para el *chagra* americano. Ahora que ciertos académicos de la Península, y nombradamente nuestro buen don Eugenio Hartzenbusch, están mirando con tanto favor la parte razonable de nuestro lenguaje indoespañol, allá va el *chagra*, por si acaso tienen a bien darle carta de naturaleza. Quitadle el *chagra* al Ecuador, y le habréis quitado la flor de su idioma: sin el nombre, el sujeto vendría a quedar en contingencia; y una vez desaparecido tan curioso personaje, la nata de la población del Nuevo Mundo se ha perdido.<sup>684</sup>

En este análisis, Montalvo hace alusión específica a una persona indígena bilingüe «indoespañol», kichwa e hispanohablante a la vez.<sup>685</sup> Es decir, el chagra es una persona indígena que —por decirlo de algún modo— se está hispanizando por su propia cuenta, por esta razón, cuando se comunica comete ciertos «errores»: arrebuja la gramática castellana, también mezcla palabras de este idioma con el kichwa, o, en otros casos yerra en la pronunciación. Montalvo en este sentido fue eurocéntrico, no pudo descifrar este

<sup>684</sup> Juan Montalvo-Fiallos, *Las Catilinarias* (Quito, Ecuador: Libresa, 1990), 185–86.

<sup>685</sup> En otro pasaje Montalvo señala: «A los indios, ¡á los indios! les obligan á hacer fiestas; y una de estas orgías eclesiásticas los esclaviza para muchos años á esos desgraciados. El indio, en todo el día, gana medio real: con esto han de comer y vestir él y su familia. Pues á este rico hacendado, para que sea buen católico, lo obligan á *hacer fiesta*. Se vende el miserable, hace la fiesta: el cura le estorsiona ocho ó diez pesos; el coadjutor ocho ó diez reales; el sacristán siquiera cuatro. Tras esto, comida, bebida para sus compadres: derecho de cera, tributo de campana, piso; alcabala canónica; chapín de la reina, esto es de la moza del cura, ¡qué no tienen que dar el pobre *chagra*, el pobre indio!». Montalvo-Fiallos, *Lecturas de Juan Montalvo*, 223–24.

proceso de motosidad bilingüe, y, por esta razón cargó con el complejo de inferioridad, el único bilingüismo y poliglotismo que admiraba era el de las lenguas europeas. ¿Montalvo valoraba de buena manera este bilingüismo?, sí, pero solamente como una particularidad identitaria.

#### 19. El mundo indígena espiritual como crítica de la blanquitud

Muy a pesar de quienes propugnan purismos lingüísticos, el bilingüismo afectó a las lenguas indígenas y también al castellano en los diferentes campos, pero muy especialmente en el campo religioso-espiritual: y, esto se concretó especialmente en el proceso de evangelización.

La perspectiva esencial para aprender una lengua es en el misionero la de querer traducirse en dicha lengua y ser mejor comprendido por las masas populares; gramáticas y diccionarios misioneros están orientados sobre todo a lograr la traducción del mensaje cristiano, concretado en oraciones, catecismos y sermonarios. Pero del aprendizaje de la lengua indígena resultaba generalmente, aunque no siempre, una cierta conversión del misionero a la mentalidad indígena, sobre todo cuando el aprendizaje se hacía en buenas condiciones de diálogo; el misionero en algo llegaba a ser pensado por la lengua que aprendía. Así evangelizaba en la medida en que se dejaba evangelizar.<sup>686</sup>

Se reconoce que el marco de reflexión Trascendental se involucró algunas veces la religión judeocristiana —específicamente la Teología de la Liberación— para favorecer a la liberación de los inferiorizados, indígenas en el presente caso.

«En la tierra que te daré no mantengas analfabeto a tu hermano para que corte tu algodón y recoja tu café. Habla Yavé», argumenta —por ejemplo— Cardenal. Y, Montalvo en el mismo sentido despliega su razonamiento, desde el núcleo de lo que ahora se categoriza como Teología de la liberación, se identifica con la otredad y critica el sistema-mundo.

*Todo hombre es dueño de su suerte:* de manera que los hambrientos, los desnudos, los desheredados de la fortuna, grandes y pequeños, no han de imputar sus desdichas sino á ellos mismos, á su propia incapacidad é indolencia? [...]Tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; desnudo me hallé, y me vestísteis; preso estuve, y me visitasteis: venid, oh los benditos de mi padre, á recibir el premio de vuestras buenas

---

<sup>686</sup> Enrique Dussel, ed., *Para una historia de la evangelización en América Latina*, 1ª ed., El sentido de la historia 12 (Barcelona, España: Cehila / Nova Terra, 1977), 19.



obras. Si el hambre, la sed, la desnudez, la prisión de los desventurados del mundo provinieran de los peores vicios, cuales son pereza y soberbia, el Juez infinito no les prometiera con tanto amor y gratitud el premio con que de antemano glorifica á los hombres justificados [;] el Señor; no dice: dad al ocioso, como si fuera lo propio el vicio que la desgracia. Hambre puede tener uno á pesar del trabajo; sed á despecho de la actividad, y carecer de vestido, sin que valgan afanes y pasos por este mundo injusto y ciego.<sup>687</sup>

Cuando se trata la Teología de la liberación, hay que resaltar que Latinoamérica fue la cuna de una simbiosis entre Marx, el «gran barbudo alemán»<sup>688</sup> y Jesucristo. «En América Latina estamos integrando el cristianismo con el marxismo»,<sup>689</sup> sentenció Cardenal, y, de allí nace lo que se conoce como Teología de la liberación.

Proaño no estuvo de acuerdo con esto, porque desconocía la crítica teológica del capital que tuvo su origen en Marx: «el marxismo es ateo»,<sup>690</sup> sentenció equivocadamente el «obispo de los indios». Sin embargo, hay que reconocer que Proaño ya tuvo algunas intuiciones respecto de la Filosofía indígena: el Sumak Kawsay, la Pachamama y lo que aquí se plantea como Trascendental; véase por ejemplo los *Aspectos de la filosofía del indio*.<sup>691</sup>

Entonces, resulta válido un postulado ¿qué sucedería con el siguiente paso?, es decir, la integración del sentido Trascendental del mundo indígena con Marx y la Teología de la liberación. Sería algo así como una *liberación Trascendental*.

Los esbozos que aquí se plantean tienen esa pretensión, asumir desde la Teología de la Liberación, es decir, la crítica del *pecado estructural*<sup>692</sup> o *pecado social*<sup>693</sup> que desemboca en la sobreabundancia o sistema capitalista, destruye a la Pachamama y nos conduce al suicidio colectivo. En este sentido, Marx contribuye con la crítica de la

---

<sup>687</sup> Montalvo-Fiallos, *Siete tratados: tomo segundo*, 336–37.

<sup>688</sup> No podía ser otro sino el uruguayo, el encargado de cantar tal epíteto digno del germano. Eduardo Galeano, *El cazador de historias* (Argentina: Siglo XXI Editores, 2016), 217.

<sup>689</sup> Cardenal, *Poesía y revolución: antología poética*, 109.

<sup>690</sup> Proaño-Villalba, *Leonidas Proaño: pensamiento fundamental*, 140.

<sup>691</sup> Proaño-Villalba, 147–58.

<sup>692</sup> «La ideal del “escándalo de la ley” reapareció con fuerza en la teología de liberación, bajo el lenguaje del “pecado estructural,” que es el pecado que lleva al asesinato en cumplimiento de la ley». Hinkelammert, *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*, 156.

<sup>693</sup> Tradicionalmente «se hace hincapié únicamente en el pecado en esta dimensión estrecha, individual, personal. Y se argumenta diciendo que solamente este pecado es el que hace nacer una responsabilidad en la persona. Que cuando se habla del pecado social se diluye esa responsabilidad». Proaño-Villalba, *Leonidas Proaño: pensamiento fundamental*, 138.

destrucción del ser humano y del ecosistema, o, Pachamama en categorías del mundo indígena.

Como colonizados que fuimos por el cristianismo invertido: «Durante siglos hemos vivido con la conciencia de nuestros pecados individuales. [...] Lo cierto es que el concepto de pecado ha sido tan minimizado, tan estrecho, tan individualista, que se ha llegado a torturar las conciencias por insignificancias que no eran ni pecado».<sup>694</sup>

El antagonico más firme de la descolonización indígena fue y es aún el clero ortodoxo y la teología escolástica, esto también se comprueba en las crónicas coloniales. Castellanos recuerda la afirmación racista de un sacerdote: «el alma de los indios es demasiado ruda como para inventar una forma nueva de idolatría o se encuentra demasiado estupidizada como para recordar las costumbres de sus ancestros».<sup>695</sup> Según la memoria clerical que recoge Castellanos, los indios son demasiado tarados como adquirir la capacidad de recuperar su religiosidad y espiritualidad.

Para quienes pretenden despojarse de la tara colonial, si buscan retornar al mundo indígena, su espiritualidad o su matriz Trascendental; es decir, volver a la Trascendentalidad, ¿en qué consistiría ese retorno?

Se debe discutir la matriz Trascendental con su antagonico, el núcleo de la teología individualista judeocristiana. Estamos abocados a confrontar dos religiosidades antagonicas, puesto que «cuanto más vertical y trascendente la religiosidad de las personas, más tenderán a apoyar una “religión del orden” conservador, mientras que cuanto más horizontal e histórica su religiosidad, más tenderán a vincularse con una “religión subversiva”, favorable a los cambios sociales progresistas e incluso revolucionarios».<sup>696</sup> La religión judeocristiana es vertical e institucional; la indígena, tiene matriz horizontal y comunitarista.

Por supuesto que esta discusión no niega el argumento maturaniano de que «el ser humano individual es social, y el ser humano social es individual».<sup>697</sup> De hecho, y por tomar un ejemplo, el ayllu de matriz kichwa se puede conceptualizar como el *taypi* o conjunción de la solidaridad entre los sujetos individuales. Toda comunidad está

---

<sup>694</sup> Proaño-Villalba, 37.

<sup>695</sup> Castellanos, *Oficio de tinieblas*, 236.

<sup>696</sup> Martín-Baró, *Psicología de la liberación*, 254.

<sup>697</sup> Maturana, *Desde la Biología a la Psicología*, 70.

inicialmente compuesta por individuos. Con estas premisas podemos plantear una aproximación al núcleo judeocristiano.

<i>Núcleo judeocristiano</i>			
Dios creador	Dualismo antropológico	Un sujeto	Unidad
Mundo	Dicotomía	Esencia	Existencia
La palabra <sup>698</sup>	Creación <i>ex nihilo</i> <sup>699</sup>	Alma	Carne
Biblia	Teología	Mundo divino	Mundo real
Humanidad	Individuo	Una sola alma	Un cuerpo

Tabla 7. Esquema unitario, individual y vertical del sujeto  
Fuente y elaboración: el autor

El núcleo judeocristiano, aunque se encuentra fragmentado —el llamado dualismo antropológico— por la trinidad, tiene su anclaje en el *individuo* masculino poseedor de una única alma,<sup>700</sup> no puede existir hombre sin alma ni alma sin hombre, este sujeto es específicamente egocentrado, con la sola excepción de la Teología de la liberación.

Lacan explica la idea trinitaria del dios cristiano en términos de proyección cuantitativa.<sup>701</sup> Es decir, el dios uno y trino busca tener omnipresencia, pero esta omnipresencia queda limitada si se constituye como solamente uno. En otras palabras, si este dios fuera unitario, estaría en todo lugar en todos los seres vivos como una sola presencia panteísta, sería un dios presente que muere o vive con una laguna, con un río contaminado, con un animal que se extingue, habría cierta equivalencia con el mundo indígena. Pero esto no es así.

El dualismo antropológico, pilar de la doctrina católica predica solamente la «vida eterna» del hombre, y, por tanto, niega el cuidado y la concreción de la vida Sumak Kawsay. Recuérdese a Sócrates argumentando que para adquirir inmortalidad, el alma ha

<sup>698</sup> Véase el evangelio según San Lucas, capítulo I, versículo 1. «En el principio era ya el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios». Felix Torres-Amat, trad., *La Sagrada Biblia Latinoamericana* (United States of America: MCMLXV, 1950), 1202.

<sup>699</sup> «Es posible que se descubra la conveniencia de denominar a la filosofía *cristiana* simplemente filosofía del *ser creado*». Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, 125. Según el Génesis, capítulo I, versículos 1 y 2. «En el principio [Desde la eternidad] crió Dios el cielo y la tierra». Torres-Amat, *La Sagrada Biblia Latinoamericana*, 14.

<sup>700</sup> «Las estructuras metafísicas del pensamiento semita, en el plano antropológico, se opondrán siempre a la “ensomátosis” o transmigración del alma en diversos cuerpos». Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, 34.

<sup>701</sup> Lacan, *Hablo a las paredes*, 84 ss.

de pasar la vida negando la corporalidad, es decir, «cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él [el cuerpo] por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando».<sup>702</sup>

Se dice que el núcleo judeocristiano es egoísta porque centra su doctrina en la perpetuación de lo *único*, es decir, la exclusión de lo *otro*, la marginación del *par* o la *paridad*, negación de la simetría, y, este es el núcleo de la creación *ex nihilo* de un solo dios que es de género masculino. Esto es fundamentalismo religioso.

«La simbología preferida por los fundamentalistas es de tipo apocalíptico: Dios como juez poderoso, el ángel de Dios derrotando a la “bestia” demoníaca, Jesucristo como Rey que viene a enseñorear la creación entera».<sup>703</sup> La presencia del núcleo judeocristiano es entonces, la negación de otras religiosidades, negación del colectivo, y, afirmación y presencia de lo único.

La unicidad no es un concepto puramente metafísico, esta unicidad de Dios tiene una función social que estipula que para un dios, debe haber un pueblo, una ley, una doctrina y este pueblo es un pueblo elegido sean cuales sean los matices que uno aporte. Esta ideología y esta teología puede secularizarse y la singularidad de la civilización sigue presentándose como algo que se impone universalmente.<sup>704</sup>

Este núcleo, entonces, no es algo tan básico, su racionalidad en el momento mismo de la creación tenía que mantener el argumento de lo *único*, lo *uno* y *trino*, por esta razón se extrae una costilla del *patriarca* Adán, para crear a la mujer.

Aunque se debe señalar que esta lógica ha sido en parte controvertida — especialmente en su argumento semántico— por la *Teología feminista de la liberación*,<sup>705</sup>

<sup>702</sup> Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, 72.

<sup>703</sup> Martín-Baró, *Psicología de la liberación*, 260.

<sup>704</sup> «L'unicité de Dieu n'est pas un pur concept métaphysique, cette unicité de Dieu a une fonction sociale qui stipule que pour un dieu, il faut un peuple, une loi, une doctrine et ce peuple est un peuple élu quelles que soient les nuances que l'on apporte. Cette idéologie, cette théologie peut être laïcisée et l'unicité de la civilisation continue à être présentée comme quelque chose qui s'impose universellement». Fabien Eboussi-Boulaga, “Les Transformations Religieuses En Afrique”, *Présence Africaine*, Communications et débats, II, n° 175/177 (2007): 420–21, <https://doi.org/190.216.103.251>.

<sup>705</sup> «La diferencia entre la utilización que hace Pablo de la imagen de Eva y la que hará la teología posterior aparece con claridad cuando comparamos 2 Co 11,3 con 1 Tm 2,13 y ss., los dos únicos pasajes del Nuevo Testamento que mencionan a Eva. En 1 Tm 2,13 y ss. Adán y Eva están yuxtapuestos, pero se subraya que Adán fue creado primero, mientras que Eva lo fue después. Adán no fue engañado, pero Eva sí lo fue y se convirtió en pecadora. Este pasaje restringe así, explícitamente, la imagen de Adán a los hombres y la de Eva a las mujeres, a fin de señalar la prioridad y fidelidad del hombre frente a la mujer. Pablo, por el contrario, asocia la imagen de Eva a mujeres y hombres, esto es, a toda la comunidad. No

así, la biblia católica señala «No sacó el Señor a la mujer de la cabeza del hombre ni tampoco de los pies, como para dar a entender que ni debe ser la señora ni la esclava del hombre, sino la compañera».<sup>706</sup> Zubiri también criticó esta doctrina, puesto que:

Sólo un falso conceptismo habría conducido a convertir estos dos aspectos conceptivos de la realidad en dos momentos físicamente distintos de ella. En el fondo, se trataría de que todas las cosas están causadas; nada más. Y de hecho, históricamente, sólo la idea de la creación *ex nihilo* es la que ha conducido a la contraposición de *essentia* y *existentia*. En cambio, en otras filosofías, la dualidad esencia-existencia es una dualidad físicamente real.<sup>707</sup>

Lo *único* o lo *uno* es también el núcleo genealógico de la epistemología de las ciencias. Solo el ser humano tiene atribución de *sujeto*, todo lo que no es humano es *objeto*. En un nivel máximo de abstracción, teológicamente hablando, hay un solo dios *creador*, el resto o los creados son *objetos* pasivos. El ser humano, nuevamente es el *único* que recibe el insuflado de la *vida* de un sujeto —el dios judeocristiano— situado fuera del mundo. El ser humano es el único que conserva el nexo con dios a través de la *fe*, tanto las plantas, como animales o los minerales no tienen *fe*, son inferiores, esto se convierte una cadena de subcategorizaciones. Esta es la otra dimensión de la presencia de la blanquitud, que niega a la Pachamama, y, también niega el Sumak Kawsay. Según Jonas:

La naturaleza, creada de la nada, carece de espíritu y ejecuta muda la voluntad de Dios, solo a la cual debe su subsistencia. Así es como resultó metafísicamente posible la noción de una naturaleza sin espíritu o «ciega» y que sin embargo se comporta con arreglo a leyes, es decir, contiene un orden inteligible sin poseer entendimiento. La posibilidad que acabamos de señalar tenía como condición que se hubiese borrado el término «alma» del texto de la naturaleza, y esto a su vez solamente era posible en la medida en que en la explicación de la naturaleza en general no se necesitase el alma como causa del movimiento. De hecho, en una naturaleza sin espíritu el alma sería una fuente de irracionalidad y no fomentaría la ley, sino el desorden.<sup>708</sup>

---

pretende poner en relación a Eva con las mujeres para atribuir a éstas una posición secundaria en la comunidad». Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, trad. María Tabuyo (Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 1989), 290.

<sup>706</sup> Ver nota general 31. Torres-Amat, *La Sagrada Biblia Latinoamericana*, 16.

<sup>707</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 9.

<sup>708</sup> Jonas, *El principio vida: hacia una biología filosófica*, 115.

La naturaleza —bajo la teología ortodoxa— carece de espiritualidad, pero está sometida a leyes, leyes naturales que son creadas por la persona. Esta es una forma de dominación de la naturaleza. El ser humano es en este sentido egocéntrico.

Centra la dominación en el yo, en el individuo. La utopía de la individualidad, del yo, ya ha sido rechazada por la neurología. No existe un sujeto desarraigado, abstraído o separado de la Pachamama. Ramachandran<sup>709</sup> hizo un experimento ingenioso en el que logró integrar una silla como extensión de una persona, es decir, logró que un sujeto «sintiera» el martillazo en una silla como si el golpe se ejerciera sobre la corporalidad de aquel, causándole daño. A través de este experimento, Ramachandran postuló que el yo —o la individualidad— es en realidad una abstracción bastante distorsionada de lo que constituye el sujeto integrado en el entorno. El sujeto sin la Pachamama es un ente abstracto.

Con la neurología y quizá por su origen hindú, Ramachandran demostró que el sujeto en realidad está constituido como parte de un colectivo. El sujeto individual, tal y como ha sido teorizado hasta ahora, quizá podríamos encontrarlo en el espacio fuera de la tierra; e inclusive allí estaría formando parte del cosmos. El mismo argumento se ha señalado desde el pensamiento asiático.

Tanto el budismo mahayana como el hinayana enseñan la doctrina del Anatman, o no-Yo, que consiste en negar la idea común del alma, y la del Atman tal como la conciben los pensadores indios heterodoxos. Algunos mahayanistas creen en la existencia de un verdadero Yo en lugar del yo individual, como se aprecia en el Mahaparinirvana-sutra, cuyo autor dice: «En el no-yo se encuentra el verdadero yo».<sup>710</sup>

El no-yo se traduce como la integración de la humanidad en la Pachamama, con la consecuente destrucción de la individualidad. Porque el núcleo individualista, según lo que hasta aquí se ha desarrollado, lleva dentro de sí la absolutización de la blanquitud, hacia un sujeto puramente individual jerarca. Por algo, Kant hablaba de una «razón pura».

## 20. Blanquitud, sexualidad y Pachamama

---

<sup>709</sup> Vilayanur-Subramanian Ramachandran y Sandra Blakeslee, *Fantasmas en el cerebro: los misterios de la mente al descubierto*, 1ª ed., Pensamiento (Barcelona: Debate, 1999).

<sup>710</sup> Nukariya, *La religión de los samurai*, 280.

«La pureza nunca es natural, la pureza siempre es una construcción abstracta».<sup>711</sup> Lacan conduce la discusión respecto a la pureza en el psicoanálisis, en tono burlón señala: «La Iglesia católica afirma que hay una relación sexual, aquella que culmina haciendo niñitos. Se trata de una afirmación muy aceptable, solo que es indemostrable».<sup>712</sup> El psicoanálisis acertó en resaltar que la relación sexual tiene sentido cotidiano, el sujeto no puede despojarse de su sexualidad y dejarla en el guardarropas, el ser humano vive con su sexualidad constantemente.

Según el relato bíblico, cuando dios toma contacto con la mujer se hace persona, pero el contacto entre lo celestial y lo terrenal se construye de una forma bastante artificial o abstracta, aunque a través de un acto muy corporalizado, con la reproducción humana, que para el común de los mortales está irremediabilmente corporalizado y sexualizado.

Según la biblia, la virgen María no mantiene contacto sexual alguno, sino que es «fecundada» por el espíritu santo, dios mismo, la sexualidad de la virgen María queda suspendida en el instante de la concepción. En el relato judeocristiano, la mujer —por ser tal— no es digna de ser tocada por dios, y, por esta razón se artificializa la relación sexual.

Dice en este sentido Lacan: «Hay un rumor que canta: si se goza tan mal es que hay represión [repression] del sexo, y la culpa es primeramente de la familia, segundo de la sociedad, y particularmente del capitalismo».<sup>713</sup> Lacan reafirma lo que hasta aquí se ha expuesto, la represión del sujeto viene de las estructuras institucionales y particularmente del capitalismo; y, la represión ejerce tal fuerza que en última instancia reprime la corporalidad, el *goce* de la vida. Hay un abigarramiento entre la moralina y el capitalismo, que conjuntamente reprimen.

Todos los rezos señalan que la concepción fue «sin pecado», «sin mancha», «inmaculada». Según el relato bíblico la pureza reproductiva es totalizada. Aunque, tal concepción inmaculada y los deseos de la blanquitud no estarían distantes de concretarse en el siglo XXI.

Se prevé que este rendimiento se podrá alcanzar en los seres humanos dentro de unos veinte años. Entonces, será posible tomar un espermatozoide de Romeo y un óvulo de Julieta, realizar una fecundación en un tubo de ensayo, confiar el embrión a una máquina y, nueve meses después, los jóvenes amantes verán nacer a su bebé, sin haber mantenido

---

<sup>711</sup> Echeverría y Kurnirzky, *Conversaciones sobre lo barrocho*, 24.

<sup>712</sup> Lacan, *Hablo a las paredes*, 41.

<sup>713</sup> Lacan, *Psicoanálisis (Radiofonía & Televisión)*, 113.

nunca relaciones sexuales. ¡Una concepción inmaculada! ¡Demos gracias a las máquinas!<sup>714</sup>

El problema no es la reproducción aséptica en sí, sino que este acercamiento mitificado, purificado y blanqueado de la sexualidad, deja al resto de seres humanos bajo el pecado o la mancha de nacimiento. Para Dussel, este señalamiento es solamente reduccionismo o «desquicio conceptual».<sup>715</sup>

Esta reducción del mito a la historia redujo el sentido de los textos y produjo incontables inconvenientes de todo orden. De esta manera se desdibujó el sentido ontológico del mito y se situó ónticamente la Alteridad que primitivamente era meta-física o trans-ontológica. Este desquicio conceptual (que vierte la meta-física de la Alteridad en una aporética ontología de la Totalidad que no puede ser aceptada en su sentido originario) viene a acrecentarse con la intervención de Pelagio (que enseñaba desde el año 400 en Roma), inspirado en el helenismo estoico.<sup>716</sup>

Según el análisis dusseliano la concepción sin mancha de dios estaría solamente señalando la finitud del ser humano. Empero los hijos de la cristiandad cargan con esta culpa sexual pecaminosa de los progenitores. Dussel mismo recuerda la «costumbre en la cristiandad latina del siglo IV de bautizar a los niños (“para que se salven”）」,<sup>717</sup> como si esta afirmación hubiera quedado para la historia.

Icaza demuestra que lo blanco encarna trastornos aberrantes, espiritualizados cuando se entrelazan con el cristianismo. La blanquitud genera un deseo enfermizo de abandonar la situación latinoamericana, generalmente con rasgos fisiológicos indígenas o africanos, así, se identifica:

la sacralización del fenotipo blanco: al ver a los gringos que trabajan en la comarca y pasan a veces por el pueblo, los vecinos deslumbrados no pueden menos de relacionar sus cabellos rubios, sus ojos claros y su piel blanca con las imágenes de los ángeles que adornan el templo; cuanto más que están acostumbrados a mirar en los cuadros de la iglesia al demonio con rostro de indio prieto de tizne.<sup>718</sup>

Por supuesto que esta perspectiva enfermiza de Cristo es producto de la construcción «artística» y «estética» de la blanquitud. En las iglesias latinoamericanas es

---

<sup>714</sup> Cyrulnik, *Psicoecología: el entorno y las estaciones del alma*, 114.

<sup>715</sup> Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana: tomo II*, 31.

<sup>716</sup> Dussel, 31.

<sup>717</sup> Dussel, 31.

<sup>718</sup> Icaza, *El chulla Romero y Flores*, 112.



muy común la presencia de imágenes del niño dios cristiano de piel blanca, ojos azules y cabello rubio. Para la blanquitud, tales rasgos constituyen la presencia estética de la belleza. Dios mismo es blanqueado. Por esta razón, los trastornos de la blanquitud se trasladan inclusive al pobre Cristo. Y, luego son introyectados por el sujeto no-blanco de una forma inferiorizante.

Por el contrario, el color de la piel no-blanca, como representación demoniaca es una perspectiva enfermiza. En el mundo indígena —por lo menos el kichwa Saraguro— este sí que es un desquicio conceptual, y no del siglo IV como señala Dussel, sino que todavía tiene presencia en el siglo XXI. Una gran parte de familias indígenas bautiza a su descendencia, por razones negativas, para liberarse del infierno.

Empero, el bautismo tal y como se predica por Jesús tiene razón de ser solamente en la comunión con la humanidad, es decir, en sentido positivo, el sujeto se identifica como cristiano en la medida en que dios se hace carne. El sujeto es cristiano cuando observa al prójimo como dios mismo, cuando su hambre, su sed o su desnudez le interpela.

Desde una perspectiva enfermiza, la blanquitud fija el sentido cristiano de una manera egocéntrica, en el sí mismo. Y por esta razón necesita dotar al nacimiento de Cristo de un contenido purificado de la sexualidad. La blanquitud fija el sentido sagrado de la obra cristiana en Cristo, en este sentido Jesús mismo es fetichizado, no se toma en cuanto su obra con el prójimo, sino él mismo en calidad de ídolo blanco, rubio y de ojos azules.

Según Reich, la blanquitud de la reproducción sexual aséptica es el fruto de una mezcla aberrante entre patriarcado, racismo e individualismo; quien no nace en el marco de la blanquitud cae bajo caracteres de inferioridad y bestialidad; el origen mítico de este relato está situado en Grecia.

La ideología y la teoría racial fascistas colocan en lugar central un aspecto del «individuo real» patriarcal: la reacción condicionada por el patriarcado ante la «idea matriarcal», infraestructura subterránea de la ideología; de forma absoluta, eterna, es enfrentado como línea «pura» al otro aspecto. De este modo, el carácter griego racial se convierte en una emanación de lo puro, de lo asexual; por el contrario, la raza extranjera, lo «etrusco», constituye lo «bestial» y, por tanto, lo inferior. Por esta razón el patriarcado debe situarse en el origen de la historia del hombre ario.<sup>719</sup>

---

<sup>719</sup> Reich, *Psicología de masas del fascismo*, 116.

Eboussi-Boulaga<sup>720</sup> extiende un poco más el análisis, dado que en esta teología blanca, se representa a la virgen María —la mujer— únicamente como una cosa, un recipiente del héroe Jesús, será el pueblo, el que otorgue caracteres divinizados a esta mujer, la biblia jamás lo hace.

Esto tiene consecuencias represivas, porque la sexualidad del sujeto católico tiene la mancha de la relación o contacto sexual originario; y, puesto que el católico —por muy devoto que sea— proviene de una relación sexual, jamás podrá aproximarse a la reproducción vital bíblica, en su sentido blanco o libre de «mancha». En efecto, Reich relata cómo se expresa la dominación católica en su experiencia de psicoanalista:

Cuando, en mi carácter de consejero sexual, tuve que tratar con gran número de cristianos, empecé a ver la conexión. El éxtasis religioso sigue exactamente el modelo del mecanismo masoquista: el individuo religioso espera de dios, la figura omnipotente, el alivio del pecado interior, es decir, de una tensión sexual interior; alivio que el individuo no puede alcanzar por sus propios medios. El alivio es deseado con energía biológica: Pero al mismo tiempo se experimenta como «pecado», y por lo tanto el individuo no se atreve a obtenerlo por sí mismo. Otra persona debe proporcionárselo, en forma de castigo, absolución, salvación, etcétera.<sup>721</sup>

Desde esta perspectiva pecaminosa la corporalidad se niega, rechaza o reprime. Por esta razón el paraíso está situado en el más allá, y, la corporalidad del sujeto estaría condenada a sufrir hasta morir. Allí se encuentra una parte del núcleo judeocristiano, que en teológica se conoce como *dualismo antropológico*,<sup>722</sup> el fraccionamiento alma-cuerpo, entonces, el cuerpo es un objeto negativo, se convierte en una carga que incita al pecado. El cuerpo solo podría aspirar a la destrucción, la muerte, para trascender a una vida celestial, del alma, despojada de los sentimientos, deseos y necesidades. El trabajo de la iglesia ortodoxa se concentró entonces en hacer sufrir el cuerpo, pero especialmente, el

---

<sup>720</sup> Ver el acápite *The Mother of the hero*. Eboussi-Boulaga, *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, 136–37.

<sup>721</sup> Reich, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón: problemas económico-sexuales de la energía biológica*, 249.

<sup>722</sup> Encontramos en el Fedón, como se ha se alado, en una forma más violenta y más tajante que en ningún otro texto platónico, un excesivo dualismo, un divorcio casi completo, entre el alma y el cuerpo (G. M. A. Grube). Esa extremada contraposición entre alma y cuerpo es, en el diálogo, más un punto de partida que una elaboración propia. En efecto, Sócrates no se pregunta inicialmente qué es el alma, sino que parte de una concepción, admitida por sus interlocutores, de que el alma se separa o se desembaraza del cuerpo en el momento de la muerte. Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, 14.

cuerpo de los esclavizados o colonizados, éstos al sufrir de hambre, frío, desprotección, estarían accediendo al reino de los cielos.

Lo paradójico es que esta prédica sádica rechaza el límite corporal, la muerte humana o suicidio colectivo como epidemia. Véase la narrativa de un primer asesinato bíblico castigado, que es el de Caín sobre Abel; es decir, la doctrina judeocristiana reprime el asesinato, cuando este se concreta entre la humanidad, más no se castiga o reprende la destrucción de la naturaleza.

Este núcleo mítico, actualizado con arreglo a derecho penal, castiga con la privación de la libertad solamente a quien comete homicidio, es decir, se reafirma el valor universal del ser humano.

La naturaleza en cuanto objeto o cosa, desprovista de alma, puede ser destruida, contaminada, o, en definitiva, asesinada. En este sentido, San Agustín argumenta que la naturaleza está desprovista de estética, es decir, San Agustín niega la belleza de la reproducción y concreción de la vida Sumak Kawsay.

Pero, ¿qué te parece? Los que cantan ya sea con las tibias ya sea con la cítara e instrumentos de este tipo, ¿acaso pueden ser comparados al ruiseñor [el ave]?

D. — No.

M. — ¿En qué se distancian entonces?

D. — En que en éstos veo que hay una especie de arte; en aquél, en cambio, la naturaleza sola.

M. — Algo verosímil dices, pero, ¿arte te parece que hay que decirle a eso, incluso si lo hacen en virtud de una especie de imitación?

D. — ¿Por qué no? Pues tanto veo que vale en las artes la imitación, que, si se suprimiera, casi se aniquilarían todas. Se ofrecen, en efecto, a sí mismos los maestros para la imitación, y esto precisamente es lo que llaman enseñar.

M. — ¿Te parece que el arte es una especie de manifestación racional y que los que hacen uso del arte, hacen uso de la razón? ¿O piensas de otra forma?

D. — Me lo parece.

M. — Todo aquél, por tanto, que no puede hacer uso de la razón, no hace uso del arte.

D. — También esto lo concedo.

M. — ¿Estimas que los animales mudos, que también se llaman irracionales, pueden hacer uso de la razón?

D. — De ninguna manera.

M. — Por tanto, o bien tendrás que decir que las urracas y los papagayos y los cuervos son animales racionales, o bien has llamado temerariamente a la imitación con el nombre de arte. Vemos, en efecto, que estas aves no sólo cantan mucho y emiten sonidos en cierto modo a la usanza humana, sino que no lo hacen más que imitando. Salvo que tú lo creas de otro modo.<sup>723</sup>

---

<sup>723</sup> San-Agustín, *Sobre la música: seis libros*, trad. Jesús Luque-Moreno y Antonio López-Eisman, Biblioteca Clásica Gredos 359 (Madrid, España: Gredos, 2007), 99–100.

En el argumento de San Agustín, la piedra de toque para la estética es la humanidad como sujeto «racional», este sujeto es el *ser*. Por el contrario, la naturaleza es un *no-ser*,<sup>724</sup> no-sujeto, irracional, una no-música y no-estética, susceptible en cuanto cosa, de apropiación y/o destrucción, materia prima para que el ser humano construya la estética.

La Pachamama en cuanto no-sujeto es inferior al ser humano, el fenómeno que anteriormente se ha categorizado como blanquitud, aquí se repite, aunque de distinta forma. El fundamento de este argumento es nuevamente judeocristiano.

Esta contradicción entre *ser y no-ser, sujeto y objeto, cosa y ser humano* se subsume *taypi* en la estética del Sumak Kawsay. La naturaleza es para el Sumak Kawsay la belleza de la reproducción de la vida, es decir, se trata de la concreción de la vida de estos *sujetos*, presentes, palpables: entiéndase los animales, las plantas, el agua, etc.

Haeckel hizo un planteamiento similar, en su obra *Formas de arte en la naturaleza*,<sup>725</sup> recopila una variedad de las plantas y animales, con el fin de presentarlas bajo formas geométricas artísticas. Weiwei coincide con este argumento: «Si el arte no puede comprometerse con la vida, no tiene futuro».<sup>726</sup> Asimismo, Eboussi-Boulaga señala que el cristianismo debería convertirse en una estética redentora,<sup>727</sup> es decir, en la belleza de la reafirmación de la vida Sumak Kawsay.

En el mundo indígena la estética se entiende como la belleza deificada de la Pachamama *waka*, para los japoneses *waka* es poesía. Para el sujeto indígena Dios se hace presente como: una montaña *apu* viviente, una laguna *kucha* de la que se bebe, el trinar de un pájaro *urpi* que se escucha.

Sin embargo, nuestra *waka* —la diosa kichwa— contradice al cristianismo. Por esta razón, uno de los antagonistas del núcleo judeocristiano es la matriz Trascendental kichwa o el mundo indígena, mundo que tiene como piedra de toque, el cuidado la vida.

---

<sup>724</sup> El no-ser para Kant es imposible, constituye un límite epistemológico, por eso se pregunta «cómo conocéis esa posibilidad de no-ser, si no os representáis una sucesión en la serie de los fenómenos y, en esta sucesión, una existencia que sigue al no-ser (o al revés), es decir, si no os representáis una modificación. En efecto, que el no-ser de una cosa no se contradiga a sí mismo es apelar pobremente a una condición que, si bien es necesaria para el concepto, dista mucho de ser suficiente para la posibilidad real». Kant, *Crítica de la razón pura*, 264.

<sup>725</sup> Ernst Haeckel, *Art Forms in Nature*, Epub (United States of America: Dover Publications, 1974).

<sup>726</sup> «If art cannot engage with life, it has no future». Weiwei, *1000 Years of Joys and Sorrows*, 255.

<sup>727</sup> Ver *Rule 3: Esthetics. Christianity must become a redemptive esthetics*. Eboussi-Boulaga, *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, 198–206.

Pero la vida para el sujeto indígena está deificada en cuanto dinámica, en constante reproducción o concreción, Sumak Kawsay. «La experiencia de la vida es la pasión de beberla/ hasta la embriaguez./ Amar, cantar, decir versos hermosos/ y luego/ dormir»,<sup>728</sup> señala Belli.

Para el cristianismo la vida también se deifica, pero bajo términos teológicos, en otras palabras, se trata de la *vida eterna*, una vida estática, metafísica, del más allá, la vida eterna está deificada junto con los santos y el dios celestial. Solamente la *Teología de la liberación* queda exenta de esta crítica.

Desde el mundo indígena, el anterior esquema monoteísta se rompe. El mundo indígena y su matriz Trascendental se puede categorizar como simétrico, el análisis de la simetría kichwa desemboca necesariamente en la cooperación, comunidad y solidaridad.

La simetría refiere a la destrucción del ego individual, la concreción de la presencia —como mínimo— de *dos* sujetos recíprocos, esto es, la prevalencia de la *vida* en cuanto concreción y reproducción, esto constituye la matriz Trascendental.

En otras palabras, la Pachamama es una categoría simétrica, permite abarcar el cosmos como sujeto, empero este cosmos tiene género femenino, y, de allí que se ha categorizado como matriz, frente a la humanidad la Pachamama es un sujeto femenino.

La presencia, concreción y reproducción de la Pachamama como madre —agua, plantas, animales, tierra, minerales, etc— o como *otro sujeto* trae consigo también la reproducción de la vida de su descendencia, hijas e hijos, esto es la concreción de la paridad.<sup>729</sup> Pachamama y ser humano se concretan, relacionan y reproducen, o, en su caso se destruyen de manera simétrica, la mayor responsabilidad está situada en el ser humano. Obsérvese a continuación el desglose semiológico, algo simplificado, de la matriz kichwa, en cuanto categoría Trascendental, la Pachamama.

---

<sup>728</sup> Belli, *Apogeo*, 43–44.

<sup>729</sup> «La reciprocidad como forma de integración, y la organización simétrica iban juntas, lo cual puede ser la explicación de la famosa dualidad de la organización social. En realidad, con respecto a sociedades agrarias —carentes de los libros de contabilidad— podemos preguntarnos: ¿cómo se practicaría la reciprocidad a lo largo del tiempo por un gran número de personas de las más variadas posiciones si no fuese porque la organización social satisficiera esta necesidad mediante grupos simétricos ya formados, y cuyos miembros se comportaran con los demás en términos de similaridad? Esta sugerencia supuso importantes implicaciones para el estudio de la organización social. Entre otras cosas explica el papel de las complicadas relaciones de parentesco que a menudo se encuentran en las sociedades primitivas, donde funcionan como soportes de la organización social». Polanyi, *El sustento del hombre*, 127.

Semiología de la matriz kichwa		
Pachamama	Colectivo o <i>ñukanchik</i>	Dos sujetos en <i>unión, tinku o taypi</i>
Mundo dinámico	Trans-formación re-creación	Pachamama (incluye a la humanidad)
Simetría Trascendental	Sentir-vivir	Mundo real y divino en conjunto <i>taypi</i>
Trascendentalidad	Matriz simétrica	<i>Pacha</i> (materia) y <i>mama</i> (madre espiritual)

Tabla 8. Matriz kichwa  
Fuente y elaboración: el autor

El mundo indígena tiene como matriz a la comunidad, lo colectivo o la cooperación, cuyo punto de partida es la dualidad, dos. En el kichwa, la categoría plural que alude al nosotros *ñukanchik* está compuesta por dos pronombres personales: *ñuka* que es el *yo colectivo*, *kan* que se traduce como *tú colectivo*; y, finalmente el adverbio *chik(a)* que significa verdad o certeza. Entonces, la verdad o certeza es el yo-tu o nosotros, el colectivo. Pero no simplemente persona-persona, sino también persona-planta, persona-laguna, persona-montaña, o, en definitiva: runa-Pachamama. Es lo que los gurús de los derechos de la naturaleza han confundido como persona-naturaleza.

En un sentido ingenuo, la Pachamama pareciera ser solamente una mitificación, mágica, primitiva o atávica; en esta supuesta mentalidad estaría agrupadas las sociedades indígenas.

Sin embargo, la matriz de la Pachamama está totalmente contrapuesta al capital deificado, a economizar, a generar lucro o destruir. La Pachamama es en este sentido una sacroeconomía, es decir, la superación o trascendencia de la *teología de la prosperidad*. La teología de la prosperidad está centrada en el dinero como deidad, busca enriquecer al individuo, a un solo sujeto; la sacroeconomía busca el enriquecimiento, la reproducción y concreción simétrica de dos sujetos vivos: runa y Pachamama.

La *praxis* centrada en la Pachamama carece de credo, está desprovista de fe, y, más bien avocada al amor, a sentir, a vivir.<sup>730</sup> «En el principio no era el verbo»<sup>731</sup> dice Damasio, y, con esto invierte siglos de teología, el núcleo judeocristiano. Es decir, hace 4000 millones de años la vida inició con las protocélulas, y, el fundamento de la vida fue el acto de *sentir*, tocar o tener contacto. «De hecho, el sentido del tacto es el sentido primitivo, el órgano del tacto es el más simple y el más ampliamente difundido».<sup>732</sup>

Belli extrae el mismo significado del contexto de las mujeres indígenas mexicanas. «El círculo era un abrazo [...] y la palabra mágica de su administración era *contacto*; todos en contacto: tocarse, sentirse. El círculo era la igualdad, la participación, el vientre materno, femenino».<sup>733</sup> Según Damasio:

La vida se desarrolló sin palabras ni pensamientos, sin sentimientos ni razones, sin mentes ni conciencias. Sin embargo, los organismos vivos han conseguido sentir a sus congéneres y su entorno. Por «sentir» me refiero a detectar una «presencia»: de otro organismo por sí mismo, de una molécula en la superficie de otro organismo o de una molécula secretada por otro organismo. Sentir no es percibir; sentir no es construir un «patrón» sobre la base de alguna otra realidad para producir una «representación» de ella y crear una «imagen» en la mente. Sin embargo el sentimiento es la forma más básica de cognición.<sup>734</sup>

«El sentimiento (la sanción) es lo más básico: es una facultad presente en todas las formas de vida».<sup>735</sup> El acto de sentir permite o abre paso a la apertura hacia la presencia del *otro*. La apertura a la otredad es la piedra de toque de la simetría, la solidaridad y la cooperación. Y, con esto coincide el feminismo: «Somos eróticas [dice Belli] porque Eros quiere decir vida, que es lo más importante que tenemos y porque las mujeres no solo

---

<sup>730</sup> En este sentido la Trascendentalidad del mundo indígena coincide con el mundo africano, ambos están desprovistos de credos. Según Eboussi: «Les religions traditionnelles africaines ne sont pas un credo, il n'est pas dit qu'il faut croire aux ancêtres, qu'il faut croire aux masques». Eboussi-Boulaga, «Les Transformations Religieuses En Afrique», 419.

<sup>731</sup> «Au commencement n'était pas le verbe». Damasio, *Sentir et savoir: une nouvelle théorie de la conscience*, 10.

<sup>732</sup> Montessori, *El método Montessori*, 603.

<sup>733</sup> Belli, *El país de las mujeres*, 8.

<sup>734</sup> «La vie s'est déployée sans mot ni pensée, sans sentiment et sans raison, dépourvue d'esprits ou de consciences. Et pourtant, les organismes vivants sont parvenus à sentir leurs semblables et leurs environnements. Par "sentir", j'entends détecter une "présence" – d'un autre organisme à part entière, d'une molécule située sur la surface d'un autre organisme, ou d'une molécule sécrétée par un autre organisme. Sentir n'est pas percevoir; sentir ne revient pas à construire un "modèle" (*pattern*) sur la base de quelque autre réalité pour en produire une "représentation" et en créer une "image" dans l'esprit. Pourtant, sentir est la forme la plus élémentaire de la cognition». Damasio, *Sentir et savoir: une nouvelle théorie de la conscience*, 10.

<sup>735</sup> «*Sentir* (détecter) est la plus élémentaire: c'est une faculté présente dans toutes les formes de vie». Damasio, 11.

hemos estado desde siempre encargadas de darla, sino también de conservarla y cuidarla». <sup>736</sup>

Por el contrario, la supresión del sentir es la individualidad y el egoísmo, como la negación del propio ser, «no es posible ni nacer ni morir/ sino con otro». <sup>737</sup> Tener en cuenta al otro involucra la homeostasis o equilibrio de la corporalidad humana, es decir, la salud; aunque, hay que advertir que en casos extremos, el cincuenta por ciento de los médicos, psicólogos y enfermeras sufren de depresión, cuando se centran demasiado en los otros. <sup>738</sup>

La toma de posición por el otro requiere de un «balance» preciso, no se puede caer en la anulación de la otredad. Esto se convertiría en la suplantación, una nueva forma de colonización, el ejemplo de esto es el indigenismo. Los indigenistas suplantando al mundo indígena, son máscaras de los indígenas.

Belli, afirma en tono poético y feminista «que aún el abrazo más amoroso debe dejar amplio espacio para respirar». <sup>739</sup> El sujeto de un proceso transcolonial requiere autoposición para protagonizar su propia vida. Cyrulnik relata un caso en que se ofusca la vida del sujeto: «Mi madre estaba siempre encima de mí... Apenas yo quería algo, ya lo tenía. Me hartaba. Me estaba tanto encima que sólo la veía a ella, yo no sabía quién era yo. Estaba incluida en su amor. Me llevaba a todos lados. Era terrible. Ni siquiera pude lastimarme alguna vez las rodillas». <sup>740</sup>

En este sentido, se identifica al supuesto «dador» —con complejo de superioridad— frente al que recibe, y, a su vez resulta inferiorizado, anulado como no-sujeto. Entonces: «¿Por qué, con qué derecho elijo y decido ocupar el sitio privilegiado, el del que da, y coloco al otro en el del que recibe? ¡Y todavía me lastima que no acepte y que rechace violentamente esa elaborada fraternidad! El verdadero amor a los hombres no es eso. No es el sermón elocuente». <sup>741</sup>

---

<sup>736</sup> Belli, *El país de las mujeres*, 56.

<sup>737</sup> Rosario Castellanos, *Meditación en el umbral: antología poética*, 1ª ed., Colección Popular 297 (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 148.

<sup>738</sup> Boris Cyrulnik y Carles Capdevila, *Diálogos*, ed. Carles Capdevila, 1ª ed., DIÁlogos (Barcelona, España: Gedisa, 2017), 87.

<sup>739</sup> Gioconda Belli y Natalia Cardona-Puerta, *El apretado abrazo de la enredadera*, 1ª ed. (Colombia: Planeta Colombiana, 2019), 38.

<sup>740</sup> Cyrulnik, *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*, 25.

<sup>741</sup> Josefina Vicens, *El libro vacío. Los años falsos*, 2ª ed., Letras mexicanas (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 155.



Si bien, hay que resaltar que el amor es el sentimiento que desencadena acciones cooperativas en el sujeto, con el fin de sanar las heridas de la humanidad como: el hambre, la guerra o el racismo. Se advierte que subsisten ciertos riesgos cuando el sentimiento amoroso hace presencia, tanto para el sujeto que ama como para el amado, porque:

Somos demasiado egocéntricos. La caparazón del ego, en la que vivimos, es durísima para crecer. Nos parece llevarla a cuestras todo el tiempo, desde la niñez hasta el tiempo en que, finalmente, fallecemos. Sin embargo, recibimos muchas oportunidades para traspasar esta caparazón, y la primera y máxima de todas tiene lugar cuando alcanzamos la adolescencia. Esta es la primera vez en que el ego llega realmente a reconocer al «otro». Me refiero al despertar del amor sexual. Entonces un ego, íntegro e indiviso, empieza a sentir una especie de partición en sí mismo. El amor, profundamente dormido hasta entonces en su corazón, levanta su cabeza y provoca una gran conmoción en éste. Pues el amor, ahora sacudido, exige de inmediato la afirmación del ego y su aniquilación. El amor hace que el ego se pierda en el objeto que ama, pero al mismo tiempo quiere tener al objeto como de su propiedad.<sup>742</sup>

El amor no puede ofuscar o suplantar al sujeto amado. Se debe respetar y dejar espacio a la presencia del *otro*, con el fin de que este último protagonice la liberación y su vida misma. A su vez, el posicionamiento *con* el otro requiere una postura activa, no es solamente retórica: en este sentido, Elena Garro critica un caso patético:

Los inditos que habían entrado de puntitas se quedaron en un rincón, su sombrero en la mano. Uno de los oradores hablaba de «la pluma al servicio del pueblo... » «la justicia social... » «la revolución... » la tierra es de quien la trabaja... » y los campesinos asentían con la cabeza: “Eso sí que está bueno... Está muy bueno... Debimos venir antes... » Una vez terminados los discursos, me acerqué a uno de los intelectuales y pedí que les dijera a todos que firmaran una petición para ayudar a estos indios a recuperar sus tierras. El intelectual me dijo: «Dirígete a la presidencia de la República». «¡Pero si hace dos años que lo hago! » Se dio la media vuelta y me dejó. Todos los intelectuales se hicieron grupos, se pusieron a hablar entre ellos y le dieron la espalda a los campesinos. Entonces me dirigí al director del Fondo: ‘Señor Orfila, ¿no les puede pedir firmas, por favor, a sus amigos?’ Orfila me dijo que no, Gallegos me dijo que no, él no se podía meter en los asuntos internos de México y esto me pareció más comprensible. En fin, todos se rajaron y nadie quiso firmar. Por eso te digo que si los intelectuales son revolucionarios, yo soy antirrevolucionaria.<sup>743</sup>

El mundo indígena puede inclusive llegar a trascender el posicionamiento por el otro, especialmente en su narrativa oral o mítica eleva a la otredad a una dimensión Trascendental, la otredad —en el ejemplo que a continuación se propone— toma carácter

---

<sup>742</sup> Daisetz-Teitaro Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen (primera parte)*, 6.

<sup>743</sup> Poniatowska, *Las siete cabritas*, 121.

sacralizado, a través del mito. En el caso de los pueblos indígenas el mito además involucra un contraargumento Trascendental, es decir, se trata del opuesto complementario de la teología judeocristiana. Cardenal recuerda:

«Oí decir a aquel cacique Nindirí [en Nicaragua]/ »que de aquel pozo salía una mujer muy vieja desnuda y les decía/ »si habían de vencer, o habría de llover y cogerse mucho maíz/ »y echaban allí en sacrificio un hombre o dos o más/ »y algunas mujeres y muchachos y muchachas/ »y que después que los cristianos [colonizadores] habían ido a aquella tierra/ »no quería salir la vieja sino de tarde en tarde/ »o casi nunca, y que les decía que los cristianos eran malos/ »y hasta que se fuesen no quería verse con los indios./ »Y dijo que bien vieja era y arrugada, las tetas hasta el ombligo/ »y el cabello poco y alzado hacia arriba y los dientes largos/ »y agudos como de perro, y la color más negra que los indios y/ »los ojos hundidos y encendidos.<sup>744</sup>

En este mito se presenta el mundo indígena con su matriz Trascendental, una mujer vieja filósofa, que surge de las entrañas de la tierra para rechazar el cristianismo colonial. En este mito, la mujer pone los ojos en el futuro para advertir si habrá alimento o reproducción de la vida. A su vez, esta mujer rechaza a los cristianos porque son malos, pero esta maledicencia se debe entender en cuanto contraposición entre matriz indígena y núcleo judeocristiano. Ambos sistemas son antagónicos, así como el clérigo rechaza al pagano adorador de la Pachamama, la vieja filósofa rechaza al clérigo adorador de un dios situado fuera de este mundo vivo.

Entonces, si el mito es una proyección del pensamiento de *la* humanidad, a su vez, *la* humanidad o mejor aún la *humanización* —y más aún la liberación y descolonización, en el mundo indígena— es la matriz del mito.<sup>745</sup> «El discernimiento de los dioses, entonces, conduce a la afirmación: si Dios habla al ser humano, este ser humano es responsable de lo que Dios dice».<sup>746</sup>

En otras palabras, solo aquello que nos humaniza debería ser mitificado, deificado, o asumido y elevado a nivel Trascendental. Solamente la concreción y reproducción de la vida Sumak Kawsay debería estar mitificada en sentido Trascendental. De esta forma el mundo indígena construye la narrativa de la «creación» en Perú y Bolivia.

---

<sup>744</sup> Cardenal, *Poesía y revolución: antología poética*, 68.

<sup>745</sup> Según Bouysee-Casagne «“los mitos piensan a los hombres”, pero ellos han sido, en primer lugar, pensados por los hombres»; en esta interpretación, la intelección del mito asume solamente un sentido descriptivo porque llega únicamente al origen del mito, el ser humano, sin plantear su matriz la *humanización*. Bouysee-Casagne, *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la Historia*, 26.

<sup>746</sup> Ver el § 88. Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”.

Por las orillas del lago Titicaca, existe una leyenda que dice que la creación del mundo duró muchos siglos y, durante este tiempo, Apu Qullana Awki creó el Universo: la tierra, el cielo, los mares, ríos, lagos, animales, las plantas, la gente, las estrellas, etc. Cuando terminó de crear el mundo Qullana Awki se fue a vivir a una de las montañas más grandes del altiplano, que se ubica cerca del lago, pero dejó un mandamiento para la gente.

En aquellos tiempos, todo lo que hoy ocupa el lago Titicaca era un paraíso llamado Wiñay Marka (Ciudad Eterna), donde no había odio, envidia, ni riñas entre los hombres. Era un valle húmedo, lo único que tenía que cumplir la gente era el mandamiento del Apu, que era no subir ni escalar la montaña sagrada, donde moraba el Apu, y que se identificaba por las llamas que ardían en la cima de aquella montaña.<sup>747</sup>

Según esta narrativa, *Apu Kullana Awki* es la matriz *creadora* del mundo, aquí adquiere sentido Trascendental la montaña con los seres que moran o viven dentro de ella, la deidad está presente como un sujeto material *viviente* conjuntamente con el ser humano y todas las especies. Lo único que pide esta deidad es que el ser humano no escale, o se suba por encima de la montaña. Es decir, en un sentido profundo este mito está prohibiendo que el ser humano se conciba a sí mismo por encima de la Pachamama.

En esta reflexión subyace una pregunta vital pero generalmente ignorada. ¿Dada la presencia del fenómeno de la colonización y la dominación, qué es lo que deberíamos rescatar para continuar con el trajinar latinoamericano? Echeverría se pregunta en este sentido:

¿las singularidades de los innumerables sistemas de valores de uso —de producción y disfrute de los mismos— que conoce el género humano son en verdad magnitudes négligeables [o insignificantes] que deben sacrificarse a la tendencia globalizadora o «universalizadora» del mercado mundial capitalista? Si no es así, ¿es preciso más bien marcarle un límite a esta «voluntad» uniformizadora, desobedecer la «sabiduría del mercado» y defender las singularidades culturales? Pero, si es así, ¿hay que hacerlo con todas? ¿O sólo con las «mejores»?<sup>748</sup>

En otras palabras ¿qué deberíamos rescatar del período colonial, la hispanidad o del cristianismo?, y, por supuesto, ¿qué debemos reivindicar del mundo indígena? La blanquitud generalmente pregona la superación de lo indio. Mientras que desde el mundo indígena se busca el retorno a la matriz, el Sumak Kawsay.

Porque desde el día en que nos independizamos de la tutela española para caer bajo otras tutelas o, como se dice ahora, bajo otras órbitas de influencia, se impuso como una

<sup>747</sup> Bouysse-Cassagne, *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la Historia*, 128.

<sup>748</sup> Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista* (Bolivia: Oxfam / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011), 215.

necesidad urgente, primero, levantar un inventario de nuestros haberes; he aquí lo heredado, lo adquirido. Y luego establecer una clasificación: he aquí lo vigente, lo que vale la pena conservar, y lo desechable, lo que ha de ser sustituido por métodos nuevos, por útiles más idóneos, por estructuras más eficaces.<sup>749</sup>

Por consiguiente, un posible camino, por lo menos como postulado, es recordar o retomar todo lo que haga posible la descolonización, y, la concreción y reproducción de la vida Sumak Kawsay. Por ejemplo, el retorno a la veneración-respeto de los animales, las montañas o las plantas. Belli señala correctamente: «Mira [...] como se ríe ese árbol. ¡Mira cómo florece a carcajadas!».<sup>750</sup> Se trata, entonces, de un retorno a la matriz Trascendental.

Cuando se propugna el retorno a esta matriz Trascendental indígena, nos situamos frente a una paradoja. Antaño todo el conocimiento, escrito, académico, o, en ocasiones academicista que se creó o que llegó a las manos indígenas no estaba dirigido específicamente hacia nosotros.

La educación formal nos construyó bajo el indigenismo académico, pido disculpas por hablar solamente a los indígenas, pero resalto que siempre hablaron quienes se entienden a sí mismos como no-indígenas sobre nosotros los indígenas. En los ríos de tinta indigenista, la voz del mundo indígena fue silenciada.

La paradoja a la que se hace referencia radica en que, si se está postulando el retorno a la matriz Trascendental y la praxis está en el mundo indígena, hasta allí tenemos un camino abierto pero mucho trabajo queda por hacer, por lo menos a nivel teórico. Porque la teoría actual ha caído bajo la colonización epistémica, la teoría que refiere al Sumak Kawsay ha sido casi totalmente construida de una manera dominante o colonizadora, es decir, bajo los parámetros de la blanquitud. En este sentido, los gurús de los derechos de la naturaleza son representantes de la colonización y dominación epistémica.

La dominación epistémica es un asunto que tampoco ha cambiado mucho, no está por demás recalcar que la universidad se encuentra aún elitizada; como parangón, obsérvese del caso mexicano. Poniatowska señala: «En nuestro país, sólo el 2% de la

---

<sup>749</sup> Rosario Castellanos, *El mar y sus pescaditos*, 1ª ed. (México: Herederos de Rosario Castellanos, 1997), 81–82.

<sup>750</sup> Gioconda Belli y Alicia Baladan, *Cuando floreció la risa*, 1ª ed. (Argentina: Libros del zorro rojo, 2016), 22.

población estudiantil accede a niveles de educación superior. Había una costumbre: los que llegan es porque han podido llegar; es decir, tienen posibilidades económicas para lograrlo, no porque la UNAM y el Poli cobren, sino porque pueden trabajar o porque cuentan con alguien que los mantiene».<sup>751</sup>

El conocimiento creado o recreado se produce *desde* y entre los dominadores y colonizadores tomando como base su propio contexto, pero este conocimiento está dirigido con pretensión universal; sin embargo, nosotros como dominados —o colonias académicas— antaño nos esforzábamos para que ese conocimiento se acople a nuestra realidad, o, para traducirlo —a veces de manera forzada— a nuestras circunstancias. Esto se asimilaba a un traje pequeño, que nos hacía parecer ridículos.

Esto fue patente en la discusión que surgió entre la *Filosofía de la liberación* y la *Ética del discurso* en Freiburg, donde «fue posible constatar que mientras que los participantes de la América Latina contaban con sólidos conocimientos acerca de las posiciones europea y alemana respectivamente, el conocimiento de las preocupaciones y reflexiones latinoamericanas del que disponían los participantes europeos era más bien rudimentario».<sup>752</sup>

Similar situación vivió Castellanos cuando viajó a Sevilla-España, aunque, su testimonio tomado como una etnografía del sujeto académico europeo, constata de una manera aún más cruda la presencia de lo que podríamos llamar idiosincrasia europeo-colonial. Según Castellanos:

El camino de quien aquí quiere hacerse culto es estudiar leyes y después especializarse en algún tema de derecho indiano y revolver los papeles del Archivo y revivir personajes y creer que América es la que esos papeles le muestran y que no se ha movido desde entonces, que habría que ir, aún hoy, en una carabela a hacerse cargo de una encomienda o de una misión y a sentirse quijotescos y justificados.<sup>753</sup>

Esta actitud euronorteamericana ha sumido a los indígenas, y, en general a Latinoamérica en la mendicidad intelectual, es un complejo de inferioridad de índole

---

<sup>751</sup> Poniatowska, *Fuerte es el silencio*, 45.

<sup>752</sup> Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, y Raúl Fornet-Betancourt, *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*, trad. Luis-Felipe Segura, 1ª ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 1992), 9.

<sup>753</sup> Rosario Castellanos, *Cartas a Ricardo*, Memorias mexicanas (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994), 103.

académico. Si en la Latinoamérica el indigenista ha dicho barbaridades respecto al Sumak Kawsay, ni hablar de lo que se dice desde contexto no vivenciales.

Si es cierto que una mentira repetida se convierte en verdad, la repetición de la supuesta «tara» latinoamericana aglomerada bajo categorías infantilizantes como subdesarrollados, atrasados o en desarrollo. Esto también ha repercutido a nivel filosófico, el Suma Kawsay aún se analiza bajo categorías inferiorizantes como: cosmovisión, pensamiento, idiosincrasia, etc. Todavía queda por superar el complejo de superioridad e inferioridad epistémico, la prevalencia de una filosofía blanqueada, grecorromana, europeizada o norteamericanizada.

«El subdesarrollo no es la infancia del desarrollo, no es una etapa del desarrollo. El subdesarrollo de muchos países es la consecuencia histórica del desarrollo de pocos». <sup>754</sup> En el siglo XVIII se pretendió reconstruir la evolución histórica de la humanidad, como no se pudo realizar tal empresa, se concluyó que hay sociedades estancadas y otras que han realizado progresos (económicos, políticos, científicos, etc). <sup>755</sup>

Entonces, de la supuesta infancia latinoamericana deriva una variedad de trastornos o complejos de inferioridad. Uno de ellos es el trastorno *desarrollista*, o complejo de superioridad blanco, que debe ser superado por un postulado enfocado en el amor, la *paz* y la *liberación*. <sup>756</sup> Vonnegut, en *La Pianola* despliega un argumento esperanzador.

Tarde o temprano, alguien provocará la imaginación de esta gente con una magia nueva. En el fondo siempre habrá una promesa de volver a recuperar la sensación de participación, la sensación de ser necesario en la Tierra; diablos, la *dignidad*. La policía es lo bastante lista como para encontrar gente así y encerrarla con la excusa de las leyes contra la obstrucción. Pero tarde o temprano alguien va a estar fuera de su vista el tiempo suficiente como para organizar a sus partidarios. <sup>757</sup>

En este marco de discusión hay que dar la razón también a Fanon y su propuesta descolonizadora, «al principio el intelectual colonizado producía exclusivamente para el

---

<sup>754</sup> Galeano y Wessing, *De Chile a Guatemala: diez años América Latina*, 6.

<sup>755</sup> Chukwudi-Eze, Paget, y Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, 135.

<sup>756</sup> «Esas preocupaciones constantes en las que tenemos puesto nuestro ser pueden alterar su dirección, cambiando desde su eje económico actual a uno que, pudiéramos llamar, moral y político. El progreso económico y el bienestar ya no serán los fines supremos del hombre, sino que su lugar será ocupado por la paz y la libertad». Polanyi, *El sustento del hombre*, 61.

<sup>757</sup> Vonnegut, *La pianola*, 46.

opresor, sea para halagarlo o para denunciarlo a través de categorías étnicas o subjetivistas, progresivamente adopta el hábito de dirigirse a su pueblo». <sup>758</sup> Esto implica volver los sentidos hacia la sabiduría, la filosofía del mundo indígena, Montessori describe al sujeto sabio en un marco místico, situado fuera del academicismo. Es decir:

Llamamos sabio a aquel que en el experimento ha presentado un medio que le conduce a indagar las profundas verdades de la vida y a levantar una parte del velo que nos esconde sus fascinadores secretos. Llamamos sabio al que en estos estudios llega a sentir un amor tan pasional por los misterios de la naturaleza, que llega a olvidarse a sí mismo. El sabio no es un manipulador de instrumentos, sino el espíritu que contempla la naturaleza impregnado de religiosidad. <sup>759</sup>

El mundo indígena es en este sentido, sabio, ha concentrado su razonamiento filosófico en la reproducción y concreción de la vida. Pero entonces, una vez que llega el momento transcolonial en nuestro caso, la Filosofía indígena deja de mirar a Europa y Norteamérica. Se mira a sí misma, y, ya no se dirige a los colonizadores, sino a los propios colonizados; para referir y discutir nuestras realidades, entre nosotros, esto busca reivindicar nuestra presencia, desde esta posición teórica y práctica se deja fuera — conscientemente— a los colonizadores, no por discriminación, pero sí por estrategia, para hacer posible que solo quienes se consideran a sí mismos indígenas participen del proceso descolonial, por una razón básica, para evitar el *indigenismo descolonial*. Para que no sea el pensamiento blanco el que dirija el trajinar descolonizador.

Y, aquí una aclaración adicional, no se debe caer en la particular posición esencialista de los indigenistas, cuando se dice que solo los indígenas participarían de la construcción del proceso *transcolonial*, no se está aludiendo al color de la piel, al dominio de un idioma particular, o al uso de un atuendo; se está aludiendo a lo indígena en el sentido planteado en la Filosofía indígena.

Porque indígena es solo quien asume esta posición: tanto en la teoría como en la praxis; y, generalmente los indigenistas se posicionan únicamente como teóricos, no contribuyen con la práctica descolonial. Los indigenistas son nuevos colonizadores o

---

<sup>758</sup> Fanon, *Los condenados de la tierra*, 147.

<sup>759</sup> María Montessori, *El método de la Pedagogía científica: aplicado a la educación de la infancia*, ed. Carmen Sanchidrián-Blanco, 1ª ed., Clásicos de la Educación (México: Siglo Veintiuno Editores, 2014), 94.

dominadores, constituyen un pensamiento blanqueado, especialmente desde las torres de marfil o universidades porque pretenden dominar a los indígenas, de la periferia.

Wallerstein argumenta que los *centros* dominan a las *periferias* inclusive imponiendo la «“descolonización” negociada»,<sup>760</sup> esto, en nuestro caso constituye el indigenismo descolonial, es decir, cuando se postula o concreta una supuesta «independencia», los centros o potencias establecen la forma que tendrá que adoptar tal «independencia», lo que en la práctica significa una *recolonización*; en esta perspectiva el colonizador dice más o menos «está bien, libérate, pero hazlo de esta manera», y, el colonizado sigue obedeciendo. La lógica centro-periferia se reproduce a todo nivel.

Este tipo de «independencia» se profundizó cuando ascendieron al poder gran parte de los llamados movimientos de liberación nacional tanto en África, Asia o el Caribe,<sup>761</sup> y, lo mismo puede decirse del proceso independentista de Latinoamérica en el siglo XVIII. De hecho

América Latina padece un modelo supercentralista de organización del estado, que tiene su núcleo en inmensos puertos o ciudades babilónicas. Desde esos centros, que imitan el modo de vida de las metrópolis extranjeras, se explota y se desprecia el espacio interior. Desde esos centros operan las clases dominantes, elitistas y racistas, para las cuales la realidad nacional es una gran espalda y una amenaza de barbarie: su tarea de represión y enmascaramiento sirve a los propósitos imperialistas de castración cultural.<sup>762</sup>

Ejemplo de esta posición indigenista descolonial es la que asume Jack Goody, cuando rescata las «buenas cosas» del sistema colonial, por esta razón, es importante reflexionar sobre la pregunta que anteriormente quedó formulada: ¿qué rescatar y qué desechar del período colonial. Según Goody:

El colonialismo había creado buenas cosas en África, escuelas, universidades, hospitales. Los franceses habían creado Costa de Marfil y los ingleses Costa de Oro (Ghana), ¿qué habría pasado sin el colonialismo? Si los romanos no hubiesen conquistado a galos y bretones para integrarlos en el imperio, ¿cuál sería nuestra presente situación? En pocas

---

<sup>760</sup> Immanuel Wallerstein et al., *¿Tiene futuro del capitalismo?*, trad. Bertha Ruiz-de-la-Concha (España: Siglo Veintiuno Editores, 2015), 34.

<sup>761</sup> «La potencia hegemónica pensó en sus intereses de manera bastante similar. Su preocupación principal era mantener una relativa estabilidad en el arena geopolítica. La represión en la escena mundial en contra de los movimientos antisistémicos parecía sumamente costosa. Siempre que fuera posible —y no siempre lo era— Estados Unidos favorecía una “descolonización” negociada, con un régimen que supuestamente sería más «moderado» en su política futura. Como resultado, llegaron al poder movimientos de liberación nacionalistas/nacionales en gran parte de Asia, África y el Caribe». Wallerstein et al., 34.

<sup>762</sup> Galeano y Wessing, *De Chile a Guatemala: diez años América Latina*, 13.



palabras, no todo me parecía malo en los regímenes coloniales. Incluso en la India uno se asombra de la buena disposición de la gente hacia los británicos.

[Pregunta para Goody] —Y en su campo de estudio, ¿no se hacía necesario un proceso de descolonización?

[Respuesta de Goody] —Siempre pensé que había una tarea descolonizadora a poner en marcha en las ciencias sociales, pero en un sentido bien distinto, una descolonización que superara la división entre sociología y antropología, entre el estudio de las sociedades europeas y el de otras culturas.<sup>763</sup>

La reflexión de Goody es concomitante o continua con la dicotomía entre el *buen colonialismo* y el *mal colonialismo* planteado por el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD).

El SPD concibió como «buen» colonialismo aquel movimiento de expansión del capitalismo por el orbe que refuncionalizaba al precapitalismo incorporándolo «a la cultura y la civilización». Y lo distinguió del «mal» colonialismo, al que caracterizo por su búsqueda de un dominio sobre otras naciones, dirigido exclusivamente al acrecentamiento de la masa de sus ganancias.<sup>764</sup>

En ese sentido, tanto la reflexión de la transcolonización como la descolonización, son momentos teórico prácticos radicales, están situados estratégicamente en la raíz del problema. Y, esto permite criticar el núcleo euronorteamericano por su falta de radicalidad, Wallerstein por ejemplo, critica la mundialización y la dominación pero propone «estabilizar al sistema capitalista».<sup>765</sup> Entonces, la crítica de la dominación y la colonización implica la crítica del sistema-mundo blanqueado, de sujetos acumuladores e idólatras del dinero, el mercado y la libre competencia.

Por esta razón, se hace hincapié en que los diferentes contextos económicos, sociales, políticos, etc., configuran las diferentes ocupaciones y preocupaciones de las sociedades y los sujetos: Wallerstein está limitado por su posición epistemológica cuando critica la dominación.

Sin embargo, la novela de Rosario Castellanos si se aproxima de mejor manera a la presente propuesta, en una gran parte de las obras de Castellanos se analiza el dolor y las reivindicaciones del mundo indígena. Inclusive a través de *Los convidados de*

---

<sup>763</sup> Jack Goody, *El hombre, la escritura y la muerte: conversaciones con Pierre-Emmanuel Dauzat*, trad. Míngus-B. Formentor, 1ª ed. (Barcelona, España: Península, 1998), 82–83.

<sup>764</sup> Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social: apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, 90.

<sup>765</sup> Wallerstein et al., *¿Tiene futuro del capitalismo?*, 185.

*agosto*<sup>766</sup> se muestra específicamente las preocupaciones del estrato social burgués blanco: el patriarcalismo al que están sometidas las mujeres blancas, el tiempo de ocio que estas mujeres obtienen a costa del trabajo femenino indígena,<sup>767</sup> o, también la fijación en la propiedad que tienen los hombres blancos burgueses.

La crítica del pensamiento blanco burgués es todavía un momento negativo, está todavía lejos del diálogo. Empero, por supuesto que esperamos que haya tiempo para el cara-cara, lo que los culturalistas llaman: interculturalidad, multiculturalidad o pluriculturalidad. Pero, ahora los indígenas estamos sumergidos en nuestra propia indigeneidad. «Quizá somos hermanos todos... esperamos... verlo» dijo Chieff Seattle.

La hermandad se concreta en la repartición del pan, y, en general, en la concreción y reproducción de la vida: Sumak Kawsay. Una vez que todos estemos abrigados bajo un techo, que hayamos comido y educado en similares condiciones, podremos convocarnos para el diálogo.

---

<sup>766</sup> Rosario Castellanos, *Los convidados de agosto*, 1ª ed. (México: Ediciones Era, 2015).

<sup>767</sup> «Mi experiencia más remota radicó en la soledad individual; muy pronto descubrí que en la misma condición se encontraban todas las otras mujeres a las que conocía. solas solteras, solas casadas, solas madres. Solas en un pueblo que no mantenía contacto con los demás. Solas, soportando unas costumbres muy rígidas que condenaban el amor y la entrega como un pecado sin redención. Solas en el ocio porque ése era el único lujo que su dinero sabía comprar». Castellanos, *Meditación en el umbral: antología poética*, 17.

## Conclusiones

La naturalización del sujeto, consistente en cosificar, inferiorizar o reducir, es un acto útil para dominar, colonizar y aniquilar. Si el indígena o el negro es concebido como un no-sujeto, un simio, o, un animal, es decir, como una parte explotable de la naturaleza; entonces, este sujeto queda deshumanizado. La reducción del sujeto a objeto, o, la deshumanización, se entiende como una cosificación. Una vez objetizado, este objeto puede ser explotado hasta su muerte. Como corolario, si cosa es la naturaleza; cosa también es el ser humano. Se trata de una cosificación absoluta.

En la Filosofía indígena se invierte la anterior epistemología racista. Se construye una sujetización, es decir, si el ser humano es un sujeto, también la Pachamama es otro sujeto. Esta sujetización es la matriz del Sumak Kawsay.

Inconscientemente, la blanquitud está disputando la semántica del Sumak Kawsay. Es decir, la blanquitud ha ingresado en el debate de la matriz filosófica del mundo indígena; aunque la blanquitud conserva una actitud arrogante, agresiva y prepotente.

El mundo indígena, si quiere asumir este debate, debe a su vez, tomar el núcleo filosófico de la blanquitud: núcleo consistente en la teología, y, específicamente la Teología de la liberación.

Por añadidura, el mundo indígena deberá asumir la Filosofía indígena en cuanto matriz teórico-práctica, solo este acto permitirá enfrentar con herramientas propias al pensamiento filosófico blanco, grecorromano por antonomasia.

Cuando el mundo indígena se asume como sujeto filosófico, recupera la autoestima. «Sucede con extraordinaria frecuencia, que no se puede ser humilde si no es a condición de ser grande. De otro modo se es solamente humillado».<sup>768</sup> Entonces, en primer lugar, las generaciones venideras deben asumir esta autoestima y superar tanto el complejo de inferioridad del colonizado, como, el complejo de superioridad de la blanquitud. Porque: «Es indudable que no se puede formar hombres superiores

---

<sup>768</sup> Rosario Castellanos, *Obras I: narrativa*, ed. Eduardo Mejía, 1ª ed., Letras mexicanas (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 955.

enseñándoles desde el principio que son inferiores, que son hijos de la derrota y la depredación». <sup>769</sup>

El cuidado de la vida Sumak Kawsay no es una exclusividad ni propiedad del sujeto indígena. El Sumak Kawsay puede anclarse en el ser humano, a través de la educación, iniciando especialmente en la niñez. Ya Klein señaló que «las conexiones entre consciente e inconsciente son mucho más estrechas en los niños pequeños que en los adultos», <sup>770</sup> el periodo de la niñez del sujeto es una etapa ideal para introyectar la ética que conduce al cuidado de la vida.

Reich señala acertadamente el papel dominador o liberador que desempeña el contexto de desarrollo del sujeto, es decir, «el niño pasa por el estado autoritario en miniatura que es la familia, estructura en la que debe adaptarse si quiere más tarde poder insertarse en el marco general de la sociedad». <sup>771</sup> La familia es el primer espacio educativo en donde se ejerce la liberación o la dominación.

Las categorías trascendentales —por ejemplo: Pachamama, *waka*, *kucha*— del mundo indígena aluden a «dioses» que entablan relaciones vivenciales empíricas sujeto-sujeto con el ser humano; lo particular de estas relaciones es que se encuentran enmarcadas en la ética: cooperación, solidaridad, reciprocidad, etc. La investigación del Sumak Kawsay en el mundo indígena centra su atención en la conducta de los *sujetos* frente al otro *sujeto*, la Pachamama. Esta relación se entiende como espiritual y religiosa.

En este sentido, los temores de Klein respecto a la educación religiosa tienen certeza relativa, es decir, una educación teológica monoteísta bajo las categorías del núcleo del cristianismo ortodoxo es peligrosa. Un dios castigador, dominador y controlador —como el de la blanquitud— sí es peligroso y hasta traumático para la niñez.

Esta aseveración la puedo hacer sin temor a equivocarme, porque en el mundo indígena, en general, somos educados de una manera fragmentada, bajo dos polos opuestos: el primer polo corresponde a los parámetros de la biblia y el cristianismo invertido, y, el segundo polo, hace referencia al Sumak Kawsay y los dioses del mundo indígena.

---

<sup>769</sup> Zavaleta-Mercado, *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*, I:144.

<sup>770</sup> Klein, *Envidia y gratitud y otros*, III:138–39.

<sup>771</sup> Reich, *Psicología de masas del fascismo*, 44.

Estermann encontró este fenómeno y lo catalogó bajo la «doble fidelidad»,<sup>772</sup> como refiriendo a dos ríos que desembocan en un mismo mar, esta es una visión equívoca. En realidad, persiste una realidad fraccionada quizá se puede hablar de una *doble fidelidad opuesta*, dos religiosidades antagónicas conviviendo en el sujeto. Por esta razón hay que aclarar que —como no podía ser de otra manera— Klein solo previene o advierte de la educación bajo el dios uno y trino del cristianismo ortodoxo cuando sentencia:

Introducir la idea de Dios en la educación y dejar después al desarrollo individual el enfrentarse con ella no es de ningún modo el recurso para dar al niño libertad a este respecto. Porque por esta introducción autoritaria de esa idea, en un momento en que el niño no está preparado intelectualmente para la autoridad, y está indefenso frente a ella, su actitud en este asunto queda tan influida que no puede nunca más, o sólo a costa de grandes luchas y gasto de energía, liberarse de ella.<sup>773</sup>

Se entiende perfectamente el terror que podría causar en la niñez un *ser metafísico* que lo sabe todo u omnisciente, que lo puede todo u omnipotente, y, peor aún, si está en todas partes u omnipresente.

Un dios con estas características es una presencia aterradora. Tienen caracteres totalitarios, y, así es como se interpreta y predica la presencia de dios desde el cristianismo. El clérigo Ruiz-Montoya, compara las pretensiones de este dios con las hazañas dominadoras de un conquistador:

A este [Alejandro Magno] le pareció poco para sus conquistas un mundo. *Unus Pellæu Iuveni non sufficit Orbis*. Y lloró cuando sus cosmógrafos le dijeron que había muchos mundos, y que él solo uno había dominado. A aquellos se les hicieron pocos muchos mundos, y si mil hubiera criado Dios, todos los quisieran reducir al amor y obediencia de Cristo.<sup>774</sup>

En consecuencia, si se pretende construir una enseñanza espiritual judeocristiana para la niñez, esta debe estar necesariamente anclada en la Teología de la liberación. Este anclaje no es incompatible con el Sumak Kawsay, aunque, como se ha visto, tampoco es totalmente compatible. Dado que la matriz filosófica del mundo indígena carece de caracteres totalitarios.

---

<sup>772</sup> Estermann, *Cruz y coca: hacia la descolonización de religión y teología*, 125.

<sup>773</sup> Melanie Klein, *Amor, culpa y reparación y otros trabajos (1921-1945)*, trad. Hebe Friedenthal et al., 1ª ed., vol. I, Obras completas (México: Paidós, 2008), 39.

<sup>774</sup> Antonio Ruiz-Montoya, *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*, ed. Francisco Jarque y Victoriano Suárez, vol. II, Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XVII (Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900), 231–32.

Las enseñanzas de Jesucristo sobre el niño tocan el punto central de su educación: el niño tiene una personalidad diversa de la nuestra, y en él se encierran tendencias espirituales que el adulto ha ocultado siempre bajo una capa endurecida. Debemos tener siempre presente este concepto para estar dispuestos a ofrecer a los niños no solamente las cosas más altas sino en la forma más elevada. Debemos ayudar al niño dándole los conocimientos religiosos que necesita, pero sin olvidar que también él nos puede ayudar indicándonos el camino del Reino de los cielos.<sup>775</sup>

La Teología de la liberación tendrá que acompañar también, tanto el proceso transcolonial como descolonial del mundo indígena, su contribución principal consiste en el amor al prójimo o la deificación del ser humano, que se traduce como una ética humanista, que consiste en la garantía de las necesidades básicas, recuérdese las máximas cristianas: dar de comer al hambriento, beber al sediento y cobijar al desprotegido.

En este mismo sentido, hay que resaltar que la Teología y la Filosofía de la liberación encontraron el «abigarramiento» del cristianismo con el Sumak Kawsay, pero solo desarrollaron —por decirlo de algún modo— el cristianismo como una enseñanza para el mundo indígena. El siguiente paso consiste en que la Teología y la Filosofía de la liberación aprendan del mundo indígena.

El aporte del Filosofía indígena consiste en poner en escena filosófica la deificación de la Pachamama, el cuidado de la vida Sumak Kawsay. En este sentido, cabe resaltar un postulado: la Filosofía de la liberación no ha propuesto categorías filosóficas para el análisis transcolonial de la Filosofía indígena, para que la Filosofía indígena se descolonicé, queda todavía un arduo trabajo por hacer.

Cardenal tiene razón al señalar: «Las 2 materias de la enseñanza universitaria: *Ixtlamachiliztli* (“dar sabiduría a los rostros”)/ *Yolmelahualiztli* (“enderezar los corazones”)).<sup>776</sup> Es decir, imbuir de ética al sujeto, ética que se concreta en el amor, la solidaridad, la amistad, etc. Sin embargo, el ser humano se construye a través de un proceso. Por esta razón es necesario iniciar esta educación en la niñez.

Todos parten del hombre, bien como figura abstracta, bien como persona concreta. Incluso los que se han referido a la educación, tanto desde un punto de vista religioso como desde un punto de vista positivo, generalmente han descuidado en sus investigaciones a los niños pequeños, aunque muchos hablen de «herencia» y, por tanto, de influencias que preceden al nacimiento.<sup>777</sup>

---

<sup>775</sup> María Montessori, *La santa misa vivida por los niños*, 1ª ed. (Barcelona, España: Aralvce, 1935), 8.

<sup>776</sup> Cardenal, *Los ovis de oro (poemas indios)*, 48.

<sup>777</sup> Montessori, *La mente absorbente del niño*, 242.

Desde la experiencia pedagógica de Montessori, cuando ella educaba a la niñez en la liberación y el amor, le preguntaban con desdén: «¿Cómo puede ser tan optimista respecto de la naturaleza humana?»,<sup>778</sup> es decir, respecto a la bondad de la niñez. En otros casos le etiquetaban con calificativos como «¡Montessori es una pobre filósofa!».<sup>779</sup>

Esta actitud hacia Montessori se manifestaba porque, en la modernidad se pretende que la situación humana normal es la agresividad y la dominación, debido a que supuestamente el sujeto es egoísta y está constituido por una maldad intrínsecamente naturalizada que se reproduce a través de actitudes como la competición y la acumulación, o, en el mejor de los casos, en una actitud indiferente frente al dolor ajeno.

Sin embargo, esta actitud negativa y deshumanizada, genera inestabilidad psíquica en el sujeto, sentimientos displacenteros diría Freud, dado «el nexo entre la “nerviosidad creciente” y la vida cultural moderna».<sup>780</sup> En este sentido, Cyrulnik pone en escena un caso bastante reciente, con la aparición del coronavirus y el confinamiento obligatorio, la violencia —especialmente machista— se habría recrudecido.<sup>781</sup>

El incremento de la violencia, según postula Cyrulnik, tiene detrás de sí dos principales antecedentes: la sobrepoblación mundial y la progresiva destrucción del planeta. Una población hacinada en ciertos sectores, injusta e inequitativamente distribuida tiende a luchar entre sí, es decir, a incrementar la violencia.

Como corolario, si la violencia es un rasgo de la blanquitud, hay que admitir que esta se manifiesta como un fenómeno metonímico. La blanquitud es paradójica por antonomasia, a momentos se trasluce como inabarcable; es un fenómeno dinámico que se transforma conjuntamente con la modernidad.

Sin embargo, hay algo definitorio, la blanquitud es el color que asumió la modernidad. Blanco, por antonomasia es el capitalismo. Por supuesto, su antagónico, el Sumak Kawsay, también tiene sus adjetivos, adopta los colores del arcoíris *kuwichi*, el Sumak Kawsay tiene los colores de la vida, es de color tierra, pero en ningún sentido blanco.

---

<sup>778</sup> Montessori, *Formación del hombre*, 47.

<sup>779</sup> Montessori, 47.

<sup>780</sup> Freud, *El delirio y los sueños en la «Gradiva de Jensen» de W. Jensen y otras obras*, 9:164.

<sup>781</sup> Cyrulnik, *Des âmes et des saisons*, 54.

Para finalizar, permítasenos una sentencia que tiene su raíz en los postulados barrocos de Bolívar Echeverría.<sup>782</sup> Y, es que, los estados latinoamericanos como producto de la blanquitud anclan su nacionalismo en categorías racistas: indígena, mestizo, blanco, etc. Entonces, el estado nación latinoamericano es blanco por antonomasia. Empero esta blanquitud estatal de nada nos ha servido para frenar las arremetidas del sistema-mundo que nos despoja de los ríos, los árboles, los animales, y, de la vida en general. La blanquitud, como color de la dominación y colonización, es todavía un fenómeno presente que debemos superar.

---

<sup>782</sup> Echeverría, Cerbino, y Figueroa, “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, 110.



## Bibliografía

- A. M. Nos despojaban de nuestros territorios con impunidad. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.
- A. Q. Teología de la propiedad privada en el pueblo kichwa Saraguro. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 20 de mayo de 2022.
- A. S. Robo de territorios del centro de Saraguro. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.
- Adoum, Jorge-Enrique. *Entre Marx y una mujer desnuda*. 2ª ed. Creación literaria. México: Siglo Veintiuno Editores, 1974.
- . *Los amores fugaces: memorias imaginarias*. 1ª ed. Biblioteca Breve. Quito: Seix Barral, 1997.
- A.M. Nombre propio y blanquitud. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 25 de mayo de 2022.
- A.M., A.J., y A.S. Origen de lo blanco laycho. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 25 de mayo de 2022.
- Amery, Carl. *Auschwitz ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. Traducido por Cristina García-Ohlrich. 1ª ed. Noema. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Amor, Guadalupe. *Yo soy mi casa*. 1ª ed. Letras mexicanas. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Andrade, Wilman. Saraguro y su gente: la obra pictórica de Wilman Andrade. Entrevistado por Yurak-Yana. Internet, 12 de abril de 2022. <https://bit.ly/3QBDQ4h>.
- Apel, Karl-Otto. *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Editado por Morris Halle, Peter Hartmann, K. Kunjunni-Raja, Benson Mates, J.-F. Staal, Pieter-A. Verburg, John-W.-M Verhaar, y Ateneo De-Manila. Traducido por Harald Holstelilie. 1ª ed. Vol. 4. Foundations of Language, Supplementary Series. Netherlands: Springer-Science+Business Media, B.V., 1967. 10.1007/978-94-017-6316-5.

- . *The Response of Discourse Ethics: To the Moral Change of the Human Situation as Such and Specially Today (Mercier Lectures, Louvain-La-Neuve, March 1999)*. Editado por Albert W. Musschenga y Paul J.M. van Tongeren. Belgium: Peeters, 2001.
- Apel, Karl-Otto, Enrique Dussel, y Raúl Fornet-Betancourt. *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*. Traducido por Luis-Felipe Segura. 1ª ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1992.
- Assmann, Hugo, ed. *Carter y la lógica del imperialismo: tomo I*. 1ª ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1978.
- , ed. *Carter y la lógica del imperialismo: tomo II*. 1ª ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1978.
- . *La idolatría del mercado*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1997.
- . *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. 1ª ed. Análisis. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.
- Bajtín, Mijaíl. *El método formal en los estudios literarios: introducción crítica a una poética sociológica*. 1ª ed. Madrid, España: Editora Nacional, 2002.
- . *Teoría y estética de la novela*. Traducido por Helena-S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Teoría y crítica literaria. Madrid, España: Taurus Humanidades, 1989.
- Barnet, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Madrid, España: Alfaguara, 1984.
- Barrios-de-Chungara, Domitila. *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. Editado por Moema Viezzer y Eugenia Huerta. 2.a ed. Siglo XXI Editores, 1978.
- Belli, Gioconda. *Apogeo*. 4ª ed. Colección Visor de Poesía. Madrid, España: Visor Libros, 2004.
- . *El intenso calor de la luna*. 1ª ed. Barcelona, España: Planeta, 2014.
- . *El país bajo mi piel: memorias de amor y de guerra*. 1ª ed. Estados Unidos de América: Vintage Español, 2003.
- . *El país de las mujeres*. Chile: ebooks Patagonia, 2011.
- . *El pergamino de la seducción: Juana la Loca ¿qué oculta su historia?* 11ª ed. Novela Histórica. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, 2009.

- . *Érase una vez una mujer...* 2ª ed. Séptimo día. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1998.
- . *Las fiebres de la memoria*. Epub. Barcelona, España: Seix Barral, 2018.
- . *Mi íntima multitud*. 2ª ed. Colección Visor de Poesía, DXI. Madrid, España: Visor Libros, 2004.
- . *Sofía de los presagios*. Managua, Nicaragua: Vanguardia, 1990.
- Belli, Gioconda, y Alicia Baladan. *Cuando floreció la risa*. 1ª ed. Argentina: Libros del zorro rojo, 2016.
- Belli, Gioconda, y Natalia Cardona-Puerta. *El apretado abrazo de la enredadera*. 1ª ed. Colombia: Planeta Colombiana, 2019.
- Benjamin, Walter, y Gershom Scholem. *Correspondencia 1933-1940*. La dicha de enmudecer. Madrid, España: Trotta, 2011.
- Bonaparte, Marie. *La sexualidad de la mujer*. Traducido por Susana Dubcovsky y Irene Friedenthal. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1961.
- Borja-Alvarez, Aida. *El capitán de los andes*. Vol. I. II vols. Quito, Ecuador: Laser Editores, 1960.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la Historia*. Editado por Javier Medina. Biblioteca Andina. La Paz, Bolivia: Hisbol, 1988.
- Breilh, Jaime. *Critical Epidemiology and the People's Health*. Editado por Nancy Krieger. Small Books, Big Ideas in Population Health. New York, United States of America: Oxford University Press, 2021. DOI: 10.1093/med/9780190492786.001.0001.
- Cabodevilla, Miguel-Ángel. *El exterminio de los pueblos ocultos*. 2ª ed. Quito: Cicame, 2007.
- Calderón, Alfonso. *Saraguro huasi: la casa en la «tierra del maíz»*. Quito, Ecuador: Museo del Banco Central del Ecuador, 1985.
- Campobello, Nellie. *Cartucho: relatos de la lucha en el Norte de México*. 1.a ed. México: Era, 2000.
- Cardenal, Ernesto. *Los ovnis de oro (poemas indios)*. 1ª ed. La creación literaria. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- . *Poesía completa*. Editado por María-Ángeles Pérez-López. Madrid, España: Trotta, 2019.

- . *Poesía y revolución: antología poética*. 1ª ed. Filosofía y Liberación Latinoamericana 22. México: Edicol, 1979.
- Cartuche-Saca, Carmen-Alexandra. Todas las mujeres indígenas son marías. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2020.
- Cartuche-Saca, Carmen-Alexandra, y Zoila-Marisol Cartuche-Saca. Laycho fino. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 15 de mayo de 2022.
- Cartuche-Saca, Zoila-Marisol. Nunca sufrimos racismo. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2022.
- Castellanos, Rosario. *Álbum de familia*. 4ª ed. Serie del volador. México: Planeta, 1990.
- . *Balún Canán*. 2ª ed. Colección Popular 92. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . *Bella dama sin piedad y otros poemas*. 1ª ed. Lecturas mexicanas 49. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- . *Cartas a Ricardo*. Memorias mexicanas. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- . *Ciudad real*. 1ª ed. México: Alfaguara, 1997.
- . *El mar y sus pescaditos*. 1ª ed. México: Herederos de Rosario Castellanos, 1997.
- . *Juicios sumarios: ensayos*. Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias 35. México: Universidad Veracruzana, 1966.
- . *Los convidados de agosto*. 1ª ed. México: Ediciones Era, 2015.
- . *Meditación en el umbral: antología poética*. 1ª ed. Colección Popular 297. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- . *Mujer que sabe latín...* Vol. 83. México: SepDiana, 1979.
- . *Obras I: narrativa*. Editado por Eduardo Mejía. 1ª ed. Letras mexicanas. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- . *Oficio de tinieblas*. Estados Unidos de América: Penguin Books, 1977.
- . *Rito de iniciación*. 1ª ed. México: Alfaguara, 1997.
- . *The Selected Poems of Rosario Castellanos*. Editado por Magda Bogin y Cecilia Vicuña. Traducido por Magda Bogin. 1ª ed. Saint Paul, Minnesota: Graywolf Press, 1988.
- C.C. Colonización idiomática. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 15 de junio de 2022.

- Changeux, Jean-Pierre. *El hombre neuronal*. 1ª ed. España: Espasa-Calpe, 1985.
- . *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge*. Traducido por M.-B. DeBevoise. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- Chomsky, Noam. *Cómo mantener a raya a la plebe: entrevistas por David Barsamian*. Traducido por Isabel Vericat-Núñez. 1ª ed. Sociología y Política. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- . *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*. Libro de mano 33. México: Grijalbo Mondadori, 1995.
- . *Sobre el poder y la ideología: conferencias de Managua 2*. Traducido por Claribel Alegría y D.-J. Flakoll. Visor Lingüística y Conocimiento 3. Madrid, España: Visor, 1988.
- Chomsky, Noam, y Marv Waterstone. *Consequences of Capitalism: Manufacturing Discontent and Resistance*. Chicago, United States of America: Haymarket Books, 2021.
- Chukwudi-Eze, Emmanuel, Henry Paget, y Santiago Castro-Gómez. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. 1ª ed. Pensamiento crítico y opción descolonial. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project [Duke University], 2008.
- Condori-Mamani, Gregorio, y Asunta Quispe. *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Traducido por Ricardo Valderrama-Fernández y Carmen Escalante-Gutiérrez. Vol. 2. Biblioteca de la tradición oral andina. Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1977.
- Cyrulnik, Boris. *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*. Traducido por M.-Margarita Polo. 1ª ed. Psicología. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *De cuerpo y alma. Neuronas y afectos: la conquista del bienestar*. Traducido por Alcira Bixio. 1ª ed. Psicología. Barcelona: Gedisa, 2007.
- . *Des âmes et des saisons*. Epub. Psycho-écologie. Paris: Odile Jacob, 2021.
- . *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después de un trauma*. Traducido por Tomás Fernández-Aúz y Beatriz Eguibar. 1ª ed. Barcelona: Gedisa, 2003.
- . *Escribí soles de noche: literatura y resiliencia*. Traducido por Marta Beltrán-Bahón. 1ª ed. Resiliencia. Barcelona: Gedisa, 2020.

- . *Le laboureur les mangeurs de vent: Liberté intérieure et confortable servitude*. París: Odile Jacob, 2022.
- . *Psicoecología: el entorno y las estaciones del alma*. Traducido por Alfonso Díez. 1ª ed. Barcelona: Gedisa, 2021.
- . *Psicoterapia de Dios: la fe como resiliencia*. Traducido por Alfonso Díez. 1ª ed. Barcelona, España: Gedisa, 2018.
- Cyrulnik, Boris, y Carles Capdevila. *Diálogos*. Editado por Carles Capdevila. 1ª ed. DIÁlogos. Barcelona, España: Gedisa, 2017.
- Daisetz-Teitaro Suzuki. *Ensayos sobre budismo zen (primera parte)*. 4ª ed. Argentina: Kier, 1970.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducido por Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2007.
- . *Sentir et savoir: une nouvelle théorie de la conscience*. Traducido por Jean-Clément Nau. Epub. París, Francia: Odile Jacob, 2021.
- Deisseroth, Karl. *Connections: A Story of Human Feeling*. Epub. New York, United States of America: Penguin Random House, 2021.
- . *Projections: A story of human emotions*. 1ª ed. New York, United States of America: Random House, 2021.
- De-Jerez, Francisco, y Pedro Sancho. *Las relaciones de la conquista del Perú*. Vol. V. Perú: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1917.
- Dobzhansky, Theodosius. *The Biological Basis of Human Freedom*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Dussel, Enrique. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. El peso de los días 7. Salamanca, España: Sígueme, 1978.
- . *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- . *Filosofía de la liberación*. 4ª ed. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América, 1996.
- . *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación (1492-1973)*. 3ª ed. Vol. 5. El sentido de la historia. España: Nova Terra, 1974.

- . *Materiales para una política de la liberación*. España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana: tomo I*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1973.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana: tomo II*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 1973.
- , ed. *Para una historia de la evangelización en América Latina*. 1ª ed. El sentido de la historia 12. Barcelona, España: Cehila / Nova Terra, 1977.
- Dussel, Enrique, y Karl-Otto Apel. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Filosofía. Madrid: Trotta, 2004.
- Eboussi-Boulaga, Fabien. *Christianity without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*. Traducido por Robert-R. Barr. New York, United States of America: Orbis Books, 1984.
- . *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.
- . “Le Bantou Problématique”. *Présence Africaine*, Nouvelle série, 1968, 4–40. <https://doi.org/190.216.103.251>.
- . “Les Transformations Religieuses En Afrique”. *Présence Africaine*, Communications et débats, II, n° 175/177 (2007): 417–21. <https://doi.org/190.216.103.251>.
- . “L’identité Négro-Africaine”. *Présence Africaine*, Identité Culturelle Négro-Africaine, II, n° 99/100 (1976): 3–18. <https://doi.org/190.216.103.251>.
- . “L’intellectuel exotique”. *Lignes de résistance*, 1999, 26–34.
- . “Poursuivre le dialogue des lieux”. *Collège international de Philosophie*, 81, 2 (2012): 84–101. <https://doi.org/10.3917/rdes.081.0084>.
- Eboussi-Boulaga, Fabien, Achille Mbembe, y Célestin Monga. “Penser Africain: Raison, Identité et Liberté”. *Editions Esprit*, n° 330 (12) (2006): 106–16. <https://doi.org/190.216.103.251>.
- Echeverría, Bolívar. *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social: apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

- . *Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: Oxfam / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- . “Discurso de la revolución, discurso crítico”. En *Política y sociedad*, 33–47. Ciencias sociales. Quito: Universidad Central del Ecuador. Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, 1976.
- . *Ensayos políticos*. Pensamiento político ecuatoriano. Quito, Ecuador: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.
- , ed. *La americanización de la modernidad*. 1ª ed. México: Ediciones Era, 2008.
- , ed. *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia, de Walter Benjamin*. 1ª ed. México: Era, 2005.
- . “La transición histórica”. En *Reforma en salud: lo privado o lo solidario*, 1ª ed., 7–15. Quito: Centro de estudios y asesoría en salud, 1997.
- . *Modernidad y blanquitud*. 1ª ed. México: Ediciones Era, 2010.
- . *¿Qué es la modernidad?* 1ª ed. Cuadernos del seminario 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- . *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*. Bogotá: Desde abajo, 2010.
- . *Valor de uso y utopía*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- . *Ziranda*. 1ª ed. México: Era, 2019.
- Echeverría, Bolívar, y Iván Carvajal. “Una conversación con Bolívar Echeverría”. *Revista Andina Letras*, n° 4 (1996). <http://hdl.handle.net/10644/1881>.
- Echeverría, Bolívar, Mauro Cerbino, y José-Antonio Figueroa. “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”. *Revista Íconos*, n° 17 (2003): 102–13.
- Echeverría, Bolívar, y Horst Kurnirzky. *Conversaciones sobre lo barrocho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Ecuador: las damas de la rancia oligarquía racistas, quién gana poniéndole la pluma al \*indio\**, 2019. <https://bit.ly/3BKXreb>.
- Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Salterae, 1984.
- . *Filosofía de la realidad histórica*. Filosofía. Madrid: Trotta, 1991.
- . *Teología Política*. Manuscrito. San Salvador, 1973.



- Erdheim, Mario. *La producción social de la inconsciencia: una introducción al proceso etnopsicoanalítico*. 1ª ed. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- Espejo, Francisco-Javier-Eugenio. *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Editado por Jacinto Jijón-y-Caamaño. Vol. II. III vols. Quito: Imprenta Municipal, 1912.
- . *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Vol. I. III vols. Quito: Imprenta Municipal, 1912.
- Estermann, Josef. *Cruz y coca: hacia la descolonización de religión y teología*. 1ª ed. Quito: Abya Yala, 2014.
- . *Mas allá de occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Bien Vivir andino*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2015.
- . *Si el sur fuera el norte: chacanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2008.
- . *Teología de la liberación, teología andina: una antología*. Epub. Barcelona, España: Aachen, 2021.
- Estermann, Josef, y Giancarlo Collet, eds. *Religionen und Gewalt*. Theologie und Praxis 15. Hamburg, Deutschland: Verlag Münster, 2002.
- Fanon, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Traducido por Sebastião Nascimento. Epub. São Paulo, Brasil: Ubu Editora, 2020.
- . *Escritos políticos*. Traducido por Leandro Sánchez-Marín. Medellín, Colombia: Ennegativo, 2020.
- . *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. 2ª ed. Colección Popular Tiempo Presente 47. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- . *Por la revolución africana: escritos políticos*. Traducido por Demetrio Aguilera-Malta. Colección Popular. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . *Sociología de una revolución*. 1ª ed. Táctica y estrategia. Argentina: Tolemia, 2012.
- Fenichel, Otto. *Teoría psicoanalítica de las neurosis*. Traducido por Mario Carlisky. México: Paidós, 2008.
- Fleck, Ludwik. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico: introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Ciencias. Madrid, España: Alianza Editorial, 1986.

- Flores-Magon, Ricardo. *La revolución mexicana*. México: Grijalbo, 1975.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de los sueños posibles: por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*. Traducido por Teresa Arijón. 2ª ed. México: Siglo XXI Editores, 2016.
- Freud, Sigmund. «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (caso del pequeño Hans) y «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (caso del «hombre de las ratas») (1909). Traducido por José-Luis Etcheverry. 2ª ed. Vol. 10. XXIV vols. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- . *El delirio y los sueños en la «Gradiva de Jensen» de W. Jensen y otras obras*. Traducido por José-Luis Etcheverry. 2ª ed. Vol. 9. XXIV vols. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- . *Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora). Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*. Traducido por José-Luis Etcheverry. 1ª ed. Vol. 7. XXIV vols. Obras completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1992.
- . *La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*. Traducido por José-Luis Etcheverry. 2ª ed. Vol. 5. XXIX vols. Obras completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1991.
- Friedan, Betty. *La mística de la feminidad*. Traducido por Magalí Martínez-Solimán. 1ª ed. Feminismos. Madrid, España: Ediciones Cátedra, 2009.
- Fromm, Erich. *El amor a la vida*. Traducido por Eduardo Prieto. Epub. España: Paidós, 2011.
- . *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. 6ª ed. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Galeano, Eduardo. *El cazador de historias*. Argentina: Siglo XXI Editores, 2016.
- Galeano, Eduardo, y Koen Wessing. *De Chile a Guatemala: diez años América Latina*. 1ª ed. Guatemala: Loguez Ediciones-Salamanca, 1983.
- Gisbert, Teresa. *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia*. 2ª ed. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés/ Facultad de Filosofía y Letras/ Centro de Estudiantes, 1968.

- Goody, Jack. *El hombre, la escritura y la muerte: conversaciones con Pierre-Emmanuel Dauzat*. Traducido por Mingus-B. Formentor. 1ª ed. Barcelona, España: Península, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Traducido por Manuel Jiménez, José-F. Ivars, y Luis-Martín Santos. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Taurus, 1990.
- . *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Traducido por R.-S. Carbó. Biblioteca del presente 20. Barcelona, España: Paidós, 2002.
- Haeckel, Ernst. *Art Forms in Nature*. Epub. United States of America: Dover Publications, 1974.
- Hartwell-Moore, John, ed. *Enciclopedia of Race and Racism: S-Z*. Vol. 3. 3 vols. Macmillan Social Science Library. United States of America: Macmillan, 2008.
- Hawking, Stephen, y Lucy Hawking. *Una nueva aventura por el cosmos: el origen del universo*. Traducido por Juan-Manuel Ibeas. Epub. Vol. III. III vols. Barcelona, España: Montena, 2012.
- Hawking, Stephen, y Leonard Mlodinow. *Brevísima historia del tiempo*. 1a. ed. Barcelona, España: Planeta, 2015.
- Hesse, María. *Frida Kahlo: una biografía*. Epub. Barcelona, España: Penguin Random House, 2016.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. Economía-Teología. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.
- . *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. 1ª ed. Ensayo. San José, Costa Rica: Arlekin, 2020.
- , ed. *El huracán de la globalización*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1999.
- . *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales, 2002.
- . *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*. Biblioteca de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1970.
- . *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*. 1ª ed. Bogotá, Colombia: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003.

- . “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”. *Polis Revista Latinoamericana* [En línea] 13 (2006).  
<http://journals.openedition.org/polis/5527>.
- Hinkelammert, Franz, Carmelo Álvarez, Ricardo Foulkes, Juan Stam, Pablo Richard, Arnoldo Mora, Guillermo Cook, y Ulrich Epperlein. *Teología alemana y Teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*. 1ª ed. Historia de la iglesia y de la teología. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990.
- Hinkelammert, Franz, y Henry Mora-Jiménez. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana: preludeo a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. 1ª ed. Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001.
- . *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*. 1ª ed. San José, Costa Rica: Arlekin, 2014.
- Icaza, Jorge. *El chulla Romero y Flores*. Biblioteca General Salvat. España: Salvat Editores, 1971.
- . *Teatro*. 1ª ed. Quito: Libresa, 2006.
- Iza, Leonidas, y Luis Vivanco. *Castigo divino: Leonidas Iza, 30 de octubre de 2019*.  
<https://bit.ly/3iWBnTn>.
- Jonas, Hans. *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Traducido por José Mardomingo. 1a. ed. Estructuras y Procesos. Filosofía. Madrid, España: Trotta, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce-Maria Granja-Castro. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. 14ª ed. Los clásicos. España: Alfaguara, 1998.
- Klein, Melanie. *Amor, culpa y reparación y otros trabajos (1921-1945)*. Traducido por Hebe Friedenthal, Aminda Aberastury, María-Esther Morera, Elisabeth Groode-de-Garma, y Adolfo Negrotto. 1ª ed. Vol. I. IV vols. Obras completas. México: Paidós, 2008.
- . *El psicoanálisis de niños*. Traducido por Arminda Aberastury y Adolfo Negrotto. 1ª ed. Vol. II. IV vols. Obras completas. México: Paidós, 2008.

- . *Envidia y gratitud y otros*. Traducido por V.S. De-Campo, S. Ducovsky, V. Fischman, H. Friedenthal, A. Korembli, D. Liberman, R. Malfé, et al. 1ª ed. Vol. III. IV vols. México: Paidós, 2009.
- . *Relato del psicoanálisis de un niño*. Traducido por Isabel Luzuriaga-de-Lamana. 1ª ed. Vol. IV. IV vols. México: Paidós, 2009.
- Kondratieff, Nikolai-D. “Los grandes ciclos de la vida económica”. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Kristeva, Julia. *Al comienzo era el amor: psicoanálisis y fe*. Traducido por Graciela Klein. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Gedisa, 1986.
- Lacan, Jacques. *Hablo a las paredes*. Traducido por Graciela Brodsky. 1ª ed. Argentina: Paidós, 2012.
- . *La familia*. 5ª ed. Biblioteca de psicoanálisis. Argentina: Argonauta, 2005.
- . *Los nombres del padre*. Traducido por Nora-A. González. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- . *Psicoanálisis (Radiofonía & Televisión)*. Traducido por Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi. 3ª ed. Barcelona: Anagrama, 1993.
- Larcerda-de-Moura, María. *Civilização, tronco de escravos*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira Editora, 1931.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducido por Marie Thérèse Cevasco. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1998.
- Llinás, Rodolfo. *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. 19ª ed. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.
- Llumipanta-Vizcaíno, Ruth-Angélica. Apellido Longo. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2022.
- M., A. No ha sido culpable. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.
- M., F. Blancos e indígenas a piedrazos. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.
- . Primos. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 2022.
- M., W. Sociólogo colonizador. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2021.
- Mahuad-Witt, Jamil. *Así dolarizamos al Ecuador: memorias de un acierto histórico en América Latina*. Epub. Bogotá, Colombia: Planeta, 2021.

- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. 1ª ed. United States of America: Board, 1991.
- Mariátegui, José-Carlos. *Ideología y política*. 1ª ed. Caracas: Ministerio de comunicación e información, 2006.
- Martín-Baró, Ignacio. *Psicología de la liberación*. Editado por Amalio Blanco. Pesamiento, Psicopatología y Psiquiatría. Madrid, España: Trotta, 1998.
- Masson, Peter. “Aspectos de la identidad étnico-cultural e histórico-social manifestada en la cultura tradicional indígena de una región de los Andes Ecuatorianos”. *Indiana*, n° 22 (2005): 73–100.
- Maturana, Humberto. *Desde la Biología a la Psicología*. Editado por Jorge Luzoro-García. 4ª ed. EL mundo de las ciencias. Chile: Editorial Universitaria, 2006.
- . *La realidad: objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*. 2ª ed. Nueva ciencia 13. España: Anthropos, 2009.
- . *Transformación en la convivencia*. Ensayo. Chile: Dolmen, Chile.
- Maturana, Humberto, y Ximena Dávila-Yáñez. *El árbol del vivir*. 1ª ed. Chile: Matrízica, 2015.
- . *Historia de nuestro vivir cotidiano: evolución del cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir*. 1ª ed. Santiago de Chile: Paidós, 2019.
- Maturana, Humberto, y Kurt Ludewig-Cornejo. *Conversaciones con Humberto Maturana: preguntas del psicoterapeuta al biólogo*. 1ª ed. Ensayos 3. Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 1992.
- Maturana, Humberto, y Sima Nisis. *Formación humana y capacitación*. 2ª ed. Chile: Dolmen Ensayo, 1997.
- Maturana, Humberto, y Bernhard Pörksen. *Del ser al hacer: los orígenes de la biología del conocer*. Traducido por Luisa Ludwig. Chile: J.C.Sáez, 2004.
- Maturana, Humberto, y Gerda Verden-Zóller. *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Traducido por Augusto Zagmutt y Alfredo Ruiz. Experiencia Humana. Chile: Instituto de Terapia Cognitiva, 1993.
- Michel, Concha. *Dos antagonismos fundamentales*. México: Editorial de Izquierda de la Cámara de Diputados, 1938.

- Miller, Tom, ed. *Como aprendí inglés: 55 latinos realizados relatan sus lecciones de vida e idioma*. United States of America: National Geographic, 2007.
- Mires, Fernando. *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. 2ª ed. Historia de la iglesia y de la teología. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.
- Mistral, Gabriela, y Victoria Ocampo. *Esta América nuestra: correspondencia 1926-1956*. Editado por Elizabeth Horan y Doris Meyer. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata, 2007.
- Montalvo-Fiallos, Juan. *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: ensayo de imitación de un libro inimitable*. Barcelona: Montaner y Simón, 1898.
- . *La pluma de fuego de Juan Montalvo: sus mejores prosas (seguidas de algunos inéditos)*. Escritores Americanos. Madrid, España: V. H. Sanz Calleja, 1919.
- . *Las Catilinarias*. Quito, Ecuador: Libresa, 1990.
- . *Lecturas de Juan Montalvo*. Editado por Juan-de-D. Uribe. Quito, Ecuador: Tip. de la Escuela de Artes y Oficios, 1898.
- . *Mercurial eclesiástica: libro de las verdades*. Buenos Aires, Argentina: Americalee, 1946.
- . *Páginas desconocidas: tomo I*. Obras completas de Montalvo. Ambato, Ecuador: Casa de Montalvo, 1969.
- . *Siete tratados: tomo primero*. Besanzon, Francia: Imprenta de José Jacquin, 1882.
- . *Siete tratados: tomo segundo*. Besanzon, Francia: Imprenta de José Jacquin, 1882.
- Montessori, María. *A educação e a paz*. Traducido por Sonia-Maria Alvarenga-Braga. 1ª ed. São Paulo, Brasil: Papyrus, 2014.
- . *El método de la Pedagogía científica: aplicado a la educación de la infancia*. Editado por Carmen Sanchidrián-Blanco. 1ª ed. Clásicos de la Educación. México: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- . *El método Montessori*. Epub. Neva York, Estados Unidos: Dover Publicaciones, 2002.
- . *El niño: el secreto de la infancia*. 1ª ed. México: Editorial Diana, 1982.
- . *Formación del hombre*. 1ª ed. México: Editorial Diana, 2002.

- . *La educación de las potencialidades humanas*. Traducido por Leandro Wolfson. Argentina: Errepar, 1998.
- . *La mente absorbente del niño*. 1ª ed. México: Editorial Diana, 2004.
- . *La santa misa vivida por los niños*. 1ª ed. Barcelona, España: Aralvce, 1935.
- Morales, Luis-A. *Cholo soy y no me compadezcas*. Perú, 2010. <https://bit.ly/3uKqARQ>.
- Murra, Jonh. *La organización económica del estado Inca*. Editado por Martí Soler. Traducido por Daniel-R. Wagner. 6ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1987.
- Neruda, Pablo. *Confieso que he vivido*. 4ª ed. Biblioteca de Autor / Ave Fénix. Barcelona, España: Plaza & Janes, 1997.
- . *El fin del viaje: obra póstuma*. 2ª ed. Obras de Pablo Neruda / Biblioteca Breve. Barcelona, España: Seix Barral, 1982.
- Neruda, Pablo, y Dafni Amecke-Tzitzivakos. *Regalo de un poeta*. Editado por Lidia-María Riba. 3ª ed. Buenos Aires, Argentina: Vergara & Riba, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Nukariya, Kaiten. *La religión de los samurai*. Traducido por Nuria Martí. Orientalia. Barcelona: Paidós, 2005.
- Osman, Ladan. *Exiles of Eden*. Epub. Minneapolis, United States of America: Coffee House Press, 2019.
- Pääbo, Svante. *El hombre de neandertal: en busca de genomas perdidos*. Epub. España: Alianza Editorial, 2014.
- “Paupérrima imagen deja Miss Bolivia en el Miss Universo”, 26 de mayo de 2004.
- Paz, Octavio. *La otra voz: poesía y fin de siglo*. 1ª ed. Biblioteca Breve. Barcelona, España: Seix Barral, 1990.
- Penrose, Roger, Abner Shimony, Nancy Cartwright, y Stephen Hawking. *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*. Editado por Malcolm Longair. Traducido por Javier García-Sanz. 1ª ed. España: Cambridge University Press, 1999.
- Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducido por C. García-Gual, M. Martínez-Hernández, y E. Lledó-Íñigo. Biblioteca Clásica Gredos 93. Madrid, España: Gredos, 1988.
- Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Traducido por Ester Gómez-Parro. Madrid, España: Biblioteca Mondadori, 1994.



- Pomeranz, Kenneth, y Seteven Topik. *The World That Trade Created: Society, Culture and the World Economy, 1400 to the Present*. 3ª ed. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Poniatowska, Elena. *Cartas de Álvaro Mutis a Elena Poniatowska*. 1ª ed. México: Alfaguara, 1998.
- . *El tren pasa primero*. 1ª ed. México: Alfaguara, 2005.
- . *Fuerte es el silencio*. 1ª ed. Crónicas. México: Era, 1980.
- . *Hasta no verte Jesús mío*. 1ª ed. México: Ediciones Era, 1992.
- . *Juan Soriano, niño de mil años*. 1ª ed. Barcelona, España: Plaza Janés, 1998.
- . *La "Flor de Lis"*. 1ª ed. México: Era, 1988.
- . *La herida de Paulina: crónica del embarazo de una niña violada*. 1ª ed. México: Planeta, 2007.
- . *La noche de Tlatelolcoco: testimonios de historia oral*. 2ª ed. México: Ediciones Era, 2005.
- . *La piel del cielo*. 1ª ed. México: Alfaguara, 2001.
- . *Las indómitas*. 1ª ed. Los tres mundos. México: Seix Barral, 2016.
- . *Las siete cabritas*. 2ª ed. México: Era, 2001.
- . *Las soldaderas*. 1ª ed. México: Era, 1999.
- . *Luz y luna, las lunitas*. 1ª ed. México: Era, 1994.
- . *Octavio Paz: las palabras del árbol*. 1ª ed. Barcelona, España: Plaza & Janés, 1998.
- . *Paseo de la Reforma*. Barcelona, España: Plaza & Janés, 1996.
- . *Tinísima*. 1ª ed. Novela. México: Era, 1993.
- . *Todo empezó el domingo*. Editado por Rogelio Carvajal-Dávila. 1ª ed. Tiempo de México. México: Océano, 1997.
- Pozas-Arciniega, Ricardo. *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil*. 5ª ed. Popular 4. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Prada, Monique. *Putafeminista*. São Paulo, Brasil: Veneta, 2018.
- Proaño-Villalba, Leonidas. *Leonidas Proaño: pensamiento fundamental*. Editado por Luis-Alberto Luna-Tobar. 1ª ed. Pensamiento fundamental ecuatoriano. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional, 2016.

- . *Quedan los árboles que sembraste: obra poética, 1927-1985*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Libresa, 1998.
- . *Rupito*. 4ª ed. Quito, Ecuador: El Conejo, 1989.
- . “Toma de posición política de una comunidad”. *Concilium* 71 (1973): 97–101.
- Q., R. El racismo me desubica. Entrevistado por Alba-Lucía Quizhpe-Andrade, 15 de agosto de 2022.
- Quizhpe-Gualán, Fausto-César. *Aja kichwa Saraguro*. 24 de diciembre de 2021. Fotografía digital, 10.760.900 bytes.
- . “Direitos da Natureza?” *IX Encontro Internacional do Conpedi Quito - Equador, Direitos da Natureza II*, 2018, 62–77.
- . “Filosofía indígena”. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2022. <http://hdl.handle.net/10644/8690>.
- . *Yin yang y Tawapaqa*. 20 de junio de 2014. Fotografía digital, 9.949.184 bytes.
- Quizhpe-Gualán, Fausto-César, y Claudia Storini. *Arte, filosofía indígena y derechos de la naturaleza*. Quito: Proyectos de Investigación UASB, Sede Ecuador, 2021. <http://hdl.handle.net/10644/8816>.
- . “Mukuna, ética del cuidado de la vida Sumak Kawsay”. *Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas*, 2, 9 (2021). <https://doi.org/DOI:http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v9i2.1101>.
- Ramachandran, Vilayanur-Subramanian, y Sandra Blakeslee. *Fantasmas en el cerebro: los misterios de la mente al descubierto*. 1ª ed. Pensamiento. Barcelona: Debate, 1999.
- Rank, Otto. *El trauma del nacimiento*. Traducido por Saltzmann H.-Z. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1961.
- Reich, Wilhelm. *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón: problemas económico-sexuales de la energía biológica*. Traducido por Felipe Suárez. 1a. ed. Surcos 39. España: Paidós, 2010.
- . *Psicología de masas del fascismo*. Traducido por Juan González-Yuste. Madrid: Ayuso, 1972.
- Richard, Pablo. *Las raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la Historia de la Teología*. San José, Costa Rica: Cehila / Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985.

- Rival, Laura. *Hijos del sol, padres del jaguar: los huaorani de ayer y hoy*. 1a. ed. Biblioteca Abya - Yala 35. Quito: Abya Yala, 1996.
- Roldán, Tomasa. No soy indígena. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 15 de agosto de 2021.
- Romero-y-Galdamez, Oscar-Arnulfo. *Monseñor Romero*. 1ª ed. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Editado y traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Rugama, Leonel. *The Earth Is a Satellite of the Moon*. Traducido por Sara Miles, Richard Schaaf, y Nancy Weisberg. United States of America: Curbstone Press, 1985.
- Ruiz-Montoya, Antonio. *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*. Editado por Francisco Jarque y Victoriano Suárez. Vol. IV. IV vols. Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XIX. Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900.
- . *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*. Editado por Francisco Jarque y Victoriano Suárez. Vol. III. IV vols. Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XVIII. Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900.
- . *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*. Editado por Francisco Jarque y Victoriano Suárez. Vol. I. IV vols. Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XVI. Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900.
- . *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*. Editado por Francisco Jarque y Victoriano Suárez. Vol. II. IV vols. Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, Tomo XVII. Madrid, España: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1900.
- Saca-Ambuludí, Carmen-Delia. Wawa y chicha. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 26 de febrero de 2021.
- Salzano, Francisco-M., y María-Cátira Bortolini. *The Evolution and Genetics of Latin American Populations*. 1ª ed. Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology 8. United States of America: Cambridge University Press, 2002.
- San-Agustín. *Sobre la música: seis libros*. Traducido por Jesús Luque-Moreno y Antonio López-Eisman. Biblioteca Clásica Gredos 359. Madrid, España: Gredos, 2007.
- Sarmiento-de-Gamboa, Pedro. *Viage al Estrecho de Magallanes*. Madrid, España: Imprenta Real de la Gazeta, 1768.

- Schreber, Daniel-Paul. *Memorias de un enfermo nervioso*. Traducido por Ramón Recalde. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Básicos, 1999.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Traducido por María Tabuyo. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 1989.
- Seguín-Escobedo, Carlos-Alberto. *Amor y psicoterapia: el eros psicoterapéutico*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1963.
- . Entrevista Histórica al Dr. Carlos Alberto Seguín - CETUC PUCP. Entrevistado por Álvaro Rey-de-Castro y César Zamalloa. Grabación de vídeo, s. f. <https://bit.ly/3ozhoxj>.
- . “The Theory and Practice of Psychiatry in Perú”. Traducido por Lewis Bertrand. *American Journal of Psychotherapy* 8 (abril de 1964): 188–211. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1964.18.2.188>.
- Seguín-Escobedo, Carlos-Alberto, y Max Silva-Tuesta. *Conversaciones con Seguín*. Lima: Mosca azul editores, 1979.
- Shubin, Neil. *Se requiere ensamblaje: decodificando cuatro millones de años de vida, desde los fósiles antiguos hasta el ADN*. Ebook. Estados Unidos de América: Pantheon Books, 2020.
- . *Tu pez interior: un viaje a los 3.5 billones de la historia del cuerpo humano*. Ebook. Estados Unidos de América: Pantheon Books, 2008.
- Stravinsky, Igor. *Poética da Música*. Traducido por Maria-Helena Garcia. Portugal: Publicações Dom Quixote, 1971.
- Torres-Amat, Felix, trad. *La Sagrada Biblia Latinoamericana*. United States of America: MCMLXV, 1950.
- Towa, Marcien. *A ideia de uma Filosofia negro-africana*. Traducido por Roberto Jardim-da-Silva. Belo Horizonte, Brasil: Nandyala, 2015.
- . *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*. Collection point de vue. Youndé, Cameroun: Editions CLE, 1971.
- Tschudi, J.-J. *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*. Traducido por Germán Torres-Calderón. Vol. IX. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Perú: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1918.

- Un día con el diablo*. Comedia, 1945.
- Vallejo, César. *César Vallejo: selected poems*. Editado por Louis Hammer. Traducido por H.R. Hays. New York, United States of America: Sachem Press, 1981.
- . *El tungsteno*. Lima, Perú: Edición de cultura universitaria, 1970.
- . *Trilce*. Traducido por Clayton Eshleman. New York: Marsilio Publishers, 2003.
- Van-Gennepe, Arnold. *Los ritos de paso*. Traducido por Juan-Ramón Aranzadi-Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Vargas, José-María. *Arte quiteño colonial*. Quito, 1944. <https://bit.ly/3Trntdg>.
- Vicens, Josefina. *El libro vacío. Los años falsos*. 2ª ed. Letras mexicanas. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Viveiros-de-Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Vonnegut, Kurt. *La pianola*. Traducido por Marcelo Covián. Epub. Libro amigo 510. España: Bruguera, 1977.
- Wallerstein, Immanuel. *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Traducido por Stella Mastrangelo, Roberto Briceño, y Heinz R.-Sonntag. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- Wallerstein, Immanuel, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian, y Craig Calhoun. *¿Tiene futuro del capitalismo?* Traducido por Bertha Ruiz-de-la-Concha. España: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- Weber, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Editado por Johannes Winckelmann. 2ª ed. España: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*. Editado por Joaquín Abellán. Madrid, España: Alianza Editorial, 2010.
- . *¿Qué es la burocracia?* Traducido por Rufino Arar. Diálogo abierto 3. México: Ediciones Coyoacán, 2010.
- Weiwei, Ai. *1000 Years of Joys and Sorrows*. Traducido por Allan H.-Barr. Epub. New York, United States of America: Penguin Random House, 2021.
- . *According to What?* Tokyo, Japan: Mori Art Museum / Tankosha Publishing, 2009.
- . *Conversations: Ai Weiwei*. Ebook. New York, United States of America: Columbia University Press, 2021.

- Wise, Mary-Ruth, ed. *Juan del oso*. 2ª ed. Lingüística peruana 26. Perú: Instituto Lingüístico de Verano, 2008. <https://peru.sil.org/es/resources/archives/30135>.
- Youlan, Feng. *Breve historia de la filosofía China*. Traducido por Wang Hongxun y Fan Moxian. 1ª ed. Beijing, China: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1989.
- Zavaleta-Mercado, René. *El Estado en América Latina*. Bolivia: Los amigos del libro, 1990.
- . *Lo nacional-popular en Bolivia*. 1ª ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1986.
- . *René Zavaleta Mercado: ensayos 1957-1974*. Editado por Mauricio Souza-Crespo. 1ª ed. Vol. I. III vols. Obra completa. Bolivia: Plural Editores, 2013.
- . *René Zavaleta Mercado: ensayos 1975-1984*. Editado por Mauricio Souza-Crespo. 1ª ed. Vol. II. III vols. Obra completa. Bolivia: Plural Editores, 2013.
- . *René Zavaleta Mercado: notas de prensa 1954-1984*. Editado por Mauricio Souza-Crespo. 1ª ed. Vol. III. Volúmen 1. III vols. Bolivia: Plural Editores, 2015.
- . *René Zavaleta Mercado: otros escritos 1954-1984*. Editado por Mauricio Souza-Crespo. 1ª ed. Vol. III. Volúmen 2. III vols. Bolivia: Plural Editores, 2015.
- Zinn, Howard. *La otra historia de Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*. 3.a ed. Hondarribia, España: Otras voces, 2005.
- . *Sobre la guerra: la paz como imperativo moral*. Traducido por Ramón Vilá-Vernis. 1ª ed. México: Debate, 2007.
- Zubiri, Xavier. *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2005.
- . *Sobre la esencia*. 1ª ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, España: Alianza Editorial, 1985.