

19. De indígenas premodernos a guardianes de la tierra: el Sumak Kawsay como propuesta alternativa al sistema dominante

Joseba I. Arregi-Orue, Aritza Sáenz del Castillo y Ana Isabel Ugalde

Los indígenas han sido frecuentemente invisibilizados por el discurso político dominante, tanto a nivel internacional como dentro de los estados donde se encuentran situados estos pueblos encapsulados. Cuando hablamos de indígenas, es difícil liberarnos de las imágenes y estereotipos creados por las diferentes olas de colonización, que los han descrito como unos seres bárbaros, periféricos y violentos salvajes, primitivos y pre-modernos con una cultura tradicional, local y estática, incapaz de integrarse en la moderna civilización tecno-industrial de nuestros días. Esta visión constituye el discurso del “indígena desaparecido” (*vanishing indian*) una ideología históricamente cultivada de las repúblicas coloniales y profundamente enraizada en la cultura occidental. Debido a ello, los indígenas aparecen en nuestro imaginario colectivo actual como realidades pertenecientes al pasado, como la antítesis de la modernidad, como obstáculos al desarrollo globalizador, sin otro destino que desaparecer, asimilados por las sociedades mayoritarias. Como consecuencia de esta visión construida, la sociedad dominante desarrolla una ceguera cultural y política (Spicer, 1992 en Arregi 2012), que resulta fatal para los pueblos indígenas (en adelante PI), ya que genera una desvalorización de sus culturas, que legitima y facilita la dominación y la imposición de una compleja estructura de discriminación (Moreno Cabrera, 2008 en Arregi 2012). Esta visión colonial sobre el indígena niega su contemporaneidad, su autonomía y categoría de sujeto político, presentando a los indígenas como meros objetos pasivos, que sufren la acción de actores o procesos exteriores. En consecuencia, los indígenas pasan en el imaginario occidental a convertirse en objetos de la actividad del estado y de sus políticas de asimilación y de desarrollo nacional. El ejemplo más preocupante de esta tendencia etnocida, sancionada internacionalmente, lo constituye el Convenio 107 de la OIT (1957) que defendía la asimilación de las culturas indígenas como fórmula de desarrollo.

Los esfuerzos para “desarrollar-asimilar” a los PI al modelo imperante se ejecutan en el marco de la globalización liberal dominante que cuenta con el apoyo de poderosos actores internacionales (instituciones multilaterales, transnacionales, ONGs internacionales). Los planes de desarrollo les son impuestos, ocupando territorios y convirtiéndose en procesos coloniales de nuevo cuño que tienden a replicar patrones

históricos en un círculo maldito de continuidad y cambio que tiene como hilo conductor la apropiación de los territorios indígenas y la destrucción de las culturas que viven en ellos.

Este enfrentamiento entre PI, estados y agentes supranacionales, actuando en el marco de las políticas de desarrollo internacional, genera importantes conflictos que ocurren en territorios indígenas, son intra-estatales y caracterizados como de “baja intensidad” (Clay, 1994 en Arregi 2012). En estos conflictos emergen actores indígenas en oposición a los Estados, siendo la pieza clave el control de sus territorios, ecosistemas y recursos.

Colonialidad dentro de las políticas de desarrollo. Una crítica al papel de las ciencias sociales

Actualmente los ataques contra los indígenas alcanzan una dimensión global y los casos de etnocidio, genocidio y de violación de los Derechos Humanos adquieren proporciones preocupantes, en la medida en que el avance del desarrollismo supone un retroceso proporcional de las culturas indígenas. Los PI han sufrido el ataque de los agentes de la globalización que han ocasionado situaciones de profunda crisis individual y colectiva, generándose entornos de grave deterioro físico y psicológico. Esta situación de crisis agónica queda reflejada en los índices de desaparición de la diversidad lingüística del planeta y en numerosos estudios internacionales sobre la pobreza, realizados por el Banco Mundial e instituciones afines que muestran claramente una correlación entre miseria e indígenas (Deruyttere, 2001). Entre los impactos más negativos destaca la aplicación de políticas de asimilación con resultado de etnocidio, fundamentadas en imágenes muy negativas de los PI, vinculadas al subdesarrollo, la pobreza y la marginalidad. Las teorías sobre Desarrollo Internacional han integrado desde su inicio gran parte de los estereotipos históricos más negativos sobre los PI, siendo acusados de su atraso y cultura por su vinculación y adhesión a culturas tradicionales (Rostow, 1961 en Arregi 2012). Como solución, se han impuesto recetas pretendidamente universales, una visión lineal del cambio social apoyada en ideales de progreso y construcción nacional, que impulsan la “conquista” y “desarrollo” de las “últimas fronteras”, sobre todo, bosques tropicales como la Amazonia que constituyen los límites de la civilización moderna (Arregi, 2011). Esta realidad se asemeja mucho a la parábola de conquista tecno-industrial descrita por el director James Camero en su película *Avatar* (2009).

Esta narrativa de desarrollo, mediante la colonización y control del medio físico y social encarnado por los PI, se refleja también en una narrativa de la historia y la geografía en Latinoamérica que ensalza las gestas de las élites eurocéntricas (Correa y Saldarriaga, 2012), describiendo a los territorios indígenas como territorios baldíos, entornos salvajes e inhóspitas zonas de frontera sin explotar, llenas de oportunidades abiertas a la civilización y el progreso representados en la idea de desarrollo. Paralelamente, en los textos escolares latinoamericanos y españoles se describe a los PI como

realidades homogéneas, estáticas, identificadas con los grandes imperios existentes al comienzo de la colonización (Jara y Salto, 2016) y mayoritariamente vinculadas a estadios pretéritos del “desarrollo humano”, con conocimientos y tecnologías descritas como rudimentarias frente a los modelos de progreso encarnados por los estados-nación (Da Silva y Pagès, 2016).

Esta situación viene siendo denunciada por los PI, que contraponen un modelo alternativo fundamentado en la valoración de su conocimiento tradicional y la existencia de una cosmogonía que visualiza modelos alternativos al capitalismo extractivista dominante en esta segunda década del siglo XXI.

Sumak kawsay y yachay tinku. Una alternativa desde las culturas indígenas para tiempos de crisis sistémica del planeta

El siglo XXI es testigo del reconocimiento como actores políticos logrado por los pueblos indígenas, tanto en el campo internacional como el interior de los estados-envolventes donde viven (Arregi, 2012). Su lucha contra la globalización extractivista ha llevado a cuestionar los principios teóricos y las prácticas en las que se basan los postulados del desarrollo, que les han colocado al borde de la desaparición, convirtiendo el mito del “indígena desaparecido” en una profecía autocumplida. Los diferentes avances y reconocimientos legales, tanto nacionales como internacionales, han generado un renovado interés en las propuestas de los PI. Desde que en 2007 la ONU aceptara la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, se ha constatado un renovado interés por ofrecer alternativas al modelo exógeno-occidental de desarrollo y potenciar modelos de etnodesarrollo (Stavenhagen, 1992 en Arregi 2010), desarrollo con identidad (Tauli-Corpus, 2008) o la más reciente de Sumak Kawsay (en adelante SMK), cuya popularidad se debe en gran parte a su inclusión en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

El SMK se basa en la tradición andina de los pueblos indígenas de Ecuador, Bolivia y Perú (Tortosa, 2009) que han desarrollado una propuesta alternativa a la concepción tecno-industrial, lineal, extractivista, individualista y colonialista (Mignolo, 2002) subyacente en las teorías de desarrollo. Fruto de su actividad política y el reconocimiento alcanzado, su opción civilizatoria ha recorrido el mundo, respetándose su denominación original en lengua quechua, ejemplo de empoderamiento indígena y de valoración de sus saberes y culturas, insólito sólo hace algunos años en los ámbitos políticos o académicos de Occidente.

Los PI plantean un Yachay Tinku, una confrontación de modelos y saberes que encarna la interculturalidad basada en el Sumak Kawsay (Vivir con plenitud). Sumak Kawsay constituye un ideal de vida hermosa y plena, una esperanza y horizonte de vida que se contraponen a su experiencia de desarrollo deshumanizador de raíz colonial y occidental. Los indígenas plantean en su propuesta que la actual crisis de la democracia, miseria global y degradación ecológica que padecemos deriva del co-

lonialismo europeo y su pecado original encarnado en la negación de la diversidad humana representada por los pueblos y civilizaciones de América (Todorov, 2010 en Arregi 2012).

Partiendo de las cosmovisiones, historias, resistencias y movilizaciones actuales e históricas, el SMK se presenta como un modelo alternativo radical al dominante actualmente (Choqueuanca, 2010 y Huanacuni, 2010). Propone un modelo cosmo-céntrico frente a los modelos antropocéntricos o ecocéntricos dominantes en el debate actual sobre Desarrollo Sostenible (Acosta, 2008). Al contrario de los modelos contrapuestos de izquierda y derecha que prevalecen en los discursos occidentales, plantean que el “aymara no es ni capitalista ni socialista” (Gudynas, 2011:9). Se trata de una apuesta que se alimenta de la multiplicidad de actores y geografías-culturas-ecosistemas existentes, defendiendo un modelo no jerárquico de relación política y ecológica (Gudynas, 2010). El SMK propugna un modelo de equilibrio con los otros seres que constituyen la red de la vida, basado en un reconocimiento de la espiritualidad existente en sus espacios naturales, que está siendo destruida por el extractivismo globalitario. En su concepción existen diferentes mundos y realidades vinculados por los principios de interdependencia, igualdad, reciprocidad, la equivalencia, la complementariedad y equilibrio, que se asemejan al principio de sostenibilidad del Desarrollo Sostenible. Esta visión se fundamenta en el Ali Kawsay, que no es sino la vida normal en unión con la familia, la comunidad, la naturaleza y el mundo de las criaturas y espíritus que conforman el mundo visible e invisible, así como los ecosistemas existentes en sus territorios. Esta visión trastoca y cuestiona muchas de las categorías utilizadas en los discursos sobre desarrollo presentes en nuestras manifestaciones sobre las Ciencias Sociales.

En nuestro campo científico las cuestiones relacionadas con el espacio y el tiempo, la idea de progreso, de cambio social-continuidad y causalidad son fundamentales. Estas concepciones colisionan con la concepción indígena que considera el espacio-tiempo como una unidad -pacha en quechua- y que no conciben una división entre pasado-presente-futuro, sino que hablan de una simultaneidad donde prima un presente continuo y el carácter cíclico y espiral del tiempo (Arce, 2007 y Zenteno, 2009). No es posible concebir la historia como proceso lineal progresivo, sino que en esta visión priman conceptos como la circularidad, diferentes formas de presente, el futuro que al mismo tiempo es pasado, con periodos cíclicos de estabilidad y cambio (Zenteno, 2009). Por otro lado, resulta fundamental el tiempo experimentado que se rige por los ciclos naturales del movimiento de los planetas con su reflejo en los ciclos estacionales y agrícolas (Leff, 2000).

En cuanto a la concepción del espacio, en la cosmovisión indígena existen cuatro mundos separados que interactúan en los tres niveles representados en la Chacana o cruz andina, siendo la división fundamental arriba-abajo (Arce, 2007). Las cuestiones de causalidad están relacionadas con el accionar de las criaturas de los cuatro mundos “con lo que el conocimiento empírico del mundo no se separa de su contenido mítico, sino que forma parte de ese todo configurado la vez por la experiencia y por la imaginación” (Silva, 2004:154).

Con lo que respecta a la economía y el desarrollo se produce, según Chuji (2008) un rechazo a los conceptos de “propiedad privada”, “desarrollo”, “beneficio-acumulación”, “riqueza”, “productividad”, “acumulación” o “pobreza”. El choque entre cosmovisiones deriva de su rechazo a la idea de “vivir mejor”, mediante la acumulación, el consumo y la explotación de la naturaleza. EL SMK critica que el “progreso” se ha basado en la explotación intensiva de pueblos y ecosistemas. La idea de competición, la acumulación, el individualismo, la insolidaridad, la productividad y la falta de preocupación sobre los efectos en comunidades y ecosistemas son rechazadas. Y se declara enemigo del lujo, el despilfarro y el consumismo imperante, que quiebra comunidades y ecosistemas en nombre de un progreso que les resultó esquivo. Por el contrario, en su racionalidad económica prima la propiedad colectiva con uso individual, la sostenibilidad y producción basada en la relación armónica con el entorno y el uso respetuoso de los recursos naturales para el bienestar de toda la comunidad (Quilaqueo, 2007). Por lo tanto, en la economía indígena rigen los principios de reciprocidad y redistribución para que todos los miembros de la comunidad tengan acceso a los mismos niveles de bienestar. En este contexto rechaza la categoría de “pobres” que frecuentemente les aplican los expertos en desarrollo y enfatizan la sostenibilidad-riqueza existente en sus territorios, encarnada en su patrimonio cultural, su organización social armónica y la ausencia de los niveles de crisis y desestructuración que son observables en las sociedades modernas (Deruyttere, 2001).

Por lo que respecta a la ciencia política, el SMK defiende los modelos tradicionales de organización institucional que les han permitido resistir a sucesivas generaciones de colonialismo; asimismo, la conciencia de constituir realidades anteriores a la formación de los estados-envolventes en los que residen. También su experiencia de resistencia frente a los innumerables intentos de ocupar sus territorios, explotar sus recursos y gobernar sus comunidades (Choqueuanca, 2010). En la base de estos modelos se encuentran el “ayllu” (comunidad vinculada a ecosistemas y territorios concretos, base de la identidad individual y comunitaria) y el principio de reciprocidad y búsqueda del bien común. La organización social indígena y el ejercicio de autoridad y poder reflejan estos mismos principios de armonía, equilibrio y consenso. La democracia indígena es participativa y enfatiza la necesidad de diálogo y búsqueda continua de acuerdos, priorizándose el papel de los ancianos como las autoridades cuya sabiduría y mayor cercanía al mundo de los ancestros pueden ejercer mejor su celo y vigilancia sobre el equilibrio y el bienestar de la comunidad (Huanacuni, 2010). Esta búsqueda de equilibrio y bienestar comunitario también se refleja en los sistemas de salud, que ponen énfasis en el mantenimiento del equilibrio del individuo con la comunidad, con el medio natural y con el mundo de los ancestros y de los espíritus (McGuire-Kishebakabaykwe, 2010).

Conclusiones

Los Pueblos Indígenas, como caso de movilización colectiva que reivindica su carácter de sujeto político activo y constructor de una ciudadanía democrática inter-

cultural, nos permiten introducirnos en la compleja temática de la ciudadanía global, mirando a la sostenibilidad, la pobreza y la desigualdad con otros ojos. Este caso nos interpela sobre la necesidad de construir propuestas de descolonización del currículum de formación del profesorado de Educación Primaria en Ciencias Sociales, que den voz y presencia a realidades que permanecen ocultas en nuestros programas.

La temática brinda la posibilidad de trabajar cuestiones relacionadas con la globalización, la pobreza y la marginación, ofreciendo una perspectiva histórica de los procesos coloniales históricos y contemporáneos, una foto de las complejas situaciones de violación de derechos humanos generadas y una oportunidad para trabajar procesos de resistencia y contribuciones actuales. El SMK constituye una alternativa que hunde sus raíces en la cosmovisión y experiencia de resistencia indígena, rompiendo estereotipos e interpelándonos sobre otros mundos posibles, fuera de la impronta y control del globalismo dominante.

Bibliografía

- Acosta, A. (2008). El buen vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador Debate*, 75, 33-48.
- Arce, O. (2007). Tiempo y Espacio en el Tawantisyuy: Introducción a las Concepciones Espacio-Temporales de los Incas. *Nómadas*, 16, 383-391.
- Arregi, J. I. (2010). *Laugarren mundua: herri indigenen erbeste ekintza, onespen eta aldaketa eragile nazioarteko harremanetan 1992-2007*. Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Arregui, J. I. (2012). *Cuarto mundo: La acción exterior de los pueblos indígenas como instrumento de cambio y reconocimiento internacional*. Consultado el 05 de febrero de 2017. Accesible en <http://www.eumed.net/tesis-doctorales/2011/jiao/introduccion.html>
- Cameron, J.; Landau, J.; Sanchini, R. (productores) y Cameron, J. (director). (2009). *Avatar* (cinta cinematográfica). 20th Century Fox.
- Choquehuanca, D. C. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento*, 452, 8-14.
- Chuji, M. (2008). El Estado plurinacional. *Yachaykuna: Saberes*, 8.
- Correa Muñoz, M. E. y Saldarriaga Grisales, D. C. (2014). The Latin American Indian epistemicide: Some thoughts from decolonial critical thinking. *Revista CES Derecho*, 5(2), 154-164.
- Da Silva, A. y Pagès, J. (2016). La identidad y la alteridad en el currículo de historia de secundaria de Brasil y de España. Un caso: América latina. En C. García

Ruiz, A. Arroyo Doreste, B. Andreu Mediero (Eds.), *Deconstruir la alteridad desde la didáctica de las ciencias sociales. Educar para una ciudadanía global* (143-150). Las Palmas de Gran Canaria: AUPDCS.

Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: Algunas reflexiones de estrategia*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.

Gudynas, E. (2010). La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda. *Sin Permiso*, 8, 147-167.

Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *ALAI. América Latina en Movimiento*, 462, 17-23.

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Perú: CAOI.

Jara, M. Á. y Salto, V. (2016). La construcción del indio en el discurso y la enseñanza de las ciencias sociales y la historia. En C. García Ruiz, A. Arroyo Doreste, B. Andreu Mediero (Coord.). *Deconstruir la alteridad desde la didáctica de las ciencias sociales. educar para una ciudadanía global* (pp. 365-374). Las Palmas de Gran Canaria: AUPDCS.

Leff, E. (2001). Espacio, lugar y tiempo. *Nueva Sociedad*, 175, 28-42.

McGuire-Kishebakabaykwe, P. D. (2010). Exploring resilience and indigenous ways of knowing. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 8, 117-131.

Mignolo, W. D. (2002). Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 103(1), 57-96.

Quilaqueo, D. (2007). Representación social mapuche e imaginario social no mapuche de la discriminación percibida. *Atenea (Concepción)*, 496, 81-103.

Silva Santisteban, F. (2004). Occidente y el mundo andino. En D. Ortmann (Ed.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy* (pp. 137-164). Lima, Perú: UNMSM, Unidad Editorial.

Tauli-Corpuz, V. (2008). The Concept of Indigenous Peoples' Self-Determined Development or Development with Identity and Culture: Challenges and Trajectories. Unesco CLT/CPD/CPO/2008/IPS/02. Consultado el 10 de enero de 2017, http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=37745&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Tortosa, J. M. (2009, octubre). Maldesarrollo como mal vivir. Colección Cuadernos de trabajo sobre el desarrollo: La agonía de un mito ¿cómo reformular el desarrollo?, (3). Madrid: ALAI-SODEPaz

Zenteno Brun, H. (2009). Acercamiento a la visión cósmica del mundo Andino. *Punto Cero*, 14(18), 83-89. Consultado el 05 de febrero de 2017, de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762009000100010&lng=es&tlng=es

20. Formación para la ciudadanía en Chile: ¿Cómo los docentes enseñan competencias para enfrentar las problemáticas del mundo contemporáneo?

Carmen Gloria Zúñiga González, Priscila Cárdenas Aguilera y Rosendo Martínez Rodríguez

La escuela representa la primera oportunidad en que un individuo puede vincularse con grupos más amplios que la familia y los vecinos. Es una instancia de aprendizaje para relacionarse con el otro con respeto y tolerancia, para promover el desarrollo sustentable y para participar en diferentes ámbitos que superan la acción política. Sin embargo, en el contexto chileno, la escuela no es necesariamente democrática y puede no enseñar a participar activamente en sociedad (Prieto, 2003; Engel, 2015). Generalmente posee una estructura piramidal, en cuya cima se ubican los directivos y en sus bases los estudiantes y apoderados. Además, en Chile, los procesos de participación política y ciudadana se ven decisivamente afectados por factores socio-económicos (Bonhomme, Cox, Tham & Lira, 2015), es decir, a mayor estrato socioeconómico, mayores son los niveles de participación.

En esta configuración, cabe preguntarse el rol que tienen los docentes para promover el desarrollo de la formación ciudadana dentro del aula y revertir la tendencia anteriormente descrita. Es decir, ¿contribuyen sus prácticas docentes a la formación de ciudadanos? Al respecto, el objetivo de esta investigación es caracterizar las prácticas de formación ciudadana de profesores de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, que han obtenido calificación destacada en el sistema de evaluación del desempeño docente en Chile. Se han escogido profesores de esta asignatura, porque tradicionalmente los contenidos de educación cívica/formación ciudadana han sido incorporados a ella, como es el caso del currículum escolar vigente (MINEDUC, 2016a).

Definición de competencias ciudadanas y relevancia de desarrollarlas en la actualidad

En las últimas décadas la formación para la ciudadanía ha adquirido una gran