

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

La opción epistemológica de la pluriversidad Amawtay Wasi en el marco de la política de la educación superior del Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017

Darwin Javier Saravia Avila

Tutor: Nelson Cristóbal Reascos Vallejo

Quito, 2019



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Darwin Javier Saravia Avila, autor de la tesis intitulada “La opción epistemológica de la Pluriversidad Amawtay Wasi en el marco de la política de la educación superior del Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017” mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

13 de mayo de 2019

Firma: _____

Resumen

La estructura del trabajo que aquí se expone consta de dos fases: de *exploración-descripción* y de *redacción-análisis*, ambas, organizadas desde tres campos: el primero que es de *exploración* del problema donde se cuenta con primigenias “seudo-concreciones”, el segundo campo que es de *descripción-análisis*, es decir, de constitución de teorías que explican el carácter de la evaluación a la Pluriversidad Amawtay Wasi de 2013 y su epistemología a partir de otras tomadas de cierta tendencia ideológica y del campo de *redacción-análisis*, escritura que, a pesar de elaborar nuevas concreciones, vuelve sobre lo concreto de la teoría, formando la *totalidad de lo concreto* como propone Karel Kosik.

Ante el cierre de la referida universidad por parte de los organismos estatales de control, la hipótesis general intenta demostrar que en América Latina ha emergido la necesidad de pensar su propia modernización en los términos de una alternativa “transmoderna” (Enrique Dussel) tendiente a la convergencia en una “exterioridad” y diálogo de las epistemologías expulsadas por Occidente, pero, a la vez que potencie la razón crítica occidental, en tránsito hacia una sociedad “post-capitalista” como propone Bolívar Echeverría.

Con el afianzamiento de la técnica moderna y la remoción de la ontología de Occidente que impulsa el existencialismo y el posestructuralismo, el trabajo busca, a la vez que se acerca a una hipotética ciencia de los Andes, proponer un esbozo de paradigma que coincida con las implicaciones que el vínculo que la cultura andina mantiene con la naturaleza (*pachamama*), a diferencia de la occidental que sitúa en el centro a la *consciencia humana*. Una de las mejores coincidencias está en los desarrollos en física cuántica y epistemológicos de Erwin Schrödinger, puesto que adicionalmente, traza una línea clara entre *física del universo subatómico* y *física del universo visible*, cuyas realidades otras posturas confunden.

Palabras clave: Amawtay Wasi, educación superior, epistemología andina, decoherencia cuántica, interculturalidad, modernidad, transmodernidad, modernidad barroca.

A mi padre y a mi madre

Agradecimiento

Manifiesto mi reconocimiento a los profesores de quienes recibí sus conocimientos y sabiduría, a la vez que su amistad en el sentido de firmeza espiritual. A las(os) gentiles bibliotecarios del Centro de Información. A los empleados y trabajadores de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y del Área de Letras y Estudios Culturales por su gentileza y prolijidad.

Creo que, sin la ayuda y las exigencias epistemológicas y a la generosidad de Nelson Reascos Vallejo, esta tesis, no se hubiera estructurado con tal firmeza. Este trabajo de tesis previo a la obtención de la titulación no se hubiese llevado a buen término sin la confianza del profesor y tutor a quien dirijo mi reconocimiento, mi gratitud y sentido respeto.

Igual emoción de gratitud me embarga el apoyo y la paciencia de Rómulo, mi padre, de Judith, mi madre, y de mis cuatro hermanos, quienes han sido testigos silenciosos de este minucioso trabajo de investigación.

Los mayores saben que los hijos no son solamente de sus progenitores directos, con nuestros mayores supimos que los niños que nacen le nacen a la familia entera. Mi madre sabe que un nieto es también uno más de sus hijos. Mi sincera gratitud al Emerick, al Niko, a la Luciana y a la Rihana y sus hermanas por ser mis interlocutores durante todo este tiempo.

Tabla de contenidos

Introducción	15
Capítulo primero. La evaluación y cierre de la universidad intercultural y el sentido conceptual de nuestra investigación	17
1. El problema que concita el cierre de la UINPI-AW	17
1.1. Antecedentes	17
1.2. Los criterios de haber sido aprobada como universidad <i>privada</i> en 2003 y oficializada en 2004 y de la importancia del Convenio 169 de la OIT	19
2. Formulación de nuestra hipótesis	26
2.1. Distribución de los objetivos específicos por el contenido de los temas y la organización de la redacción en general	26
2.2. Desarrollo de la hipótesis	28
3. Dos conceptos de <i>interculturalidad</i> desde la filosofía de la liberación y la teoría crítica latinoamericana (Dussel y Echeverría).....	30
3.1. El concepto de <i>transmodernidad</i> de Enrique Dussel.....	30
3.2. La teoría del <i>ethos histórico</i> de Bolívar Echeverría	33
4. El paradigma “antrópico” y la necesidad de decoherencia cuántica para diferenciar entre la historia realmente existente y la potencia de un saber andino en sus luchas más recientes	37
4.1. Antropía y entropía en contexto	37
4.2. El paradigma (modelo teórico) antrópico	40
4.3. ¿Por qué no Heidegger y sí Walter Benjamin y Bolívar Echeverría?	41
Capítulo segundo. Los orígenes de la educación superior intercultural en las luchas del movimiento indígena frente a las políticas educativas del Estado.....	47
1. Génesis de la educación superior intercultural en el Ecuador en las luchas del movimiento indígena en la segunda mitad del siglo XX.....	47
1.1. La relación con las centrales obreras, el sector campesino (1960-70) y la fundación del ECUARUNARI	47

1.2. Las ideas de una educación propia y el SERBISH.....	49
1.3. La fundación de la CONAIE	52
1.4. El levantamiento indígena de 1990 y el proyecto de una Universidad Intercultural para el movimiento indígena	55
2. Relación entre los ejes discursivos de las <i>políticas en relación a la educación superior</i> y las políticas de la <i>idea estatal del Buen Vivir (“Sumak Kawsay”)</i> a partir de los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017	58
2.1. Estructura general del Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017	58
2.2. Principales políticas de los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017 que están en relación con la educación superior.....	60
2.3. Principales políticas para <i>la transformación de la matriz productiva</i> de los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017	61
2.4. Relación entre los ejes discursivos de <i>las políticas de la educación superior</i> y los ejes discursivos para <i>la transformación de la matriz productiva</i>	62
2.5. Relación entre los ejes discursivos de <i>la transformación de la matriz productiva</i> y los ejes discursivos de la <i>idea estatal del Buen Vivir (“Sumak Kawsay”)</i>	63
Capítulo tercero. La epistemología de la UINPI-AW y la necesidad de pensar su propia modernización	65
1. Convergencias/encuentros y divergencias/desencuentros entre la ciencia de Occidente y la ciencia de los Andes	65
2. Estructura epistemológica de la UINPI-AW, comunidad y sociedad	71
2.1. Los tres <i>ciclos referentes del conocimiento</i> y los Centros del Saber.....	71
2.2. La <i>cruz del sur</i> y la <i>chacana</i> como el gran relacionador	74
2.3. <i>Pachayachay</i> (sabiduría) o “principios filosóficos para una propuesta emergente”	77
Conclusiones.....	89
Obras citadas.....	93

Lista de ilustraciones

Ilustración 1. Los Centros del Saber de la UINPI-AW.....	72
Ilustración 2. Representación de los “principios filosóficos” (en color negro) de la UINPI-AW a partir de la “racionalidad Abya Yala” (en gris claro y oscuro).	79

Introducción

La investigación parte de una crisis de identidad cultural personal que no es otra que la que nos llega de la crisis del programa civilizatorio vigente, que, para América Latina, se evidencia en las varias tendencias modernizantes de la civilización europea, pero, su punto crítico parece estar en la devastación del planeta, paradójicamente, en un momento histórico donde, como efecto de la mundialización de la información, se van volviendo, cada vez más visibles la infinidad de culturas, y con ellas, el sinnúmero de percepciones en torno al único mundo que conocemos los humanos. Parte además de una vida en cercanía de los grupos sociales, que los efectos de la modernidad europea han ido marginando, aún en nuevos tiempos, en tiempos republicanos, antecedidos por otros del brutal dominio europeo sobre las colonias de este lado de la Tierra.

La tesis se estructura desde el concepto de “modernidad barroca” de Bolívar Echeverría y de “transmodernidad” de Enrique Dussel. Toma estos dos conceptos para plantear una hipótesis que se pregunta por la epistemología de la Pluriversidad¹ Amawtay Wasi, que subyace de sus principios filosóficos (vincularidad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad) y que tiene como origen la cosmovisión andina, la misma que no aparece cuando en el 2013 es cerrada luego de la evaluación aplicada a todos los centros de educación superior del país por el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES) y el Consejo de Educación Superior (CES). En consecuencia, su objetivo central es el reconocimiento de la epistemología de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador Amawtay Wasi (UINPI-AW) que tiene como origen la cosmovisión andina.

Específicamente, su primer objetivo es poner en evidencia el cambio de paradigma en la historia de las luchas del *movimiento indígena ecuatoriano* en los 80; cambio que, si

¹ Pluriversidad (y no Universidad), es el nombre que debió tener, la “universidad” del movimiento indígena ecuatoriano, según sus gestores, pues su epistemología propone, precisamente, la necesidad de pasar del conocimiento uni-versal a un pluri-verso de sentido y de saberes. Así imagina Dussel el mundo por venir que estamos forjando, si entramos en *trasmmodernidad*; “no un estilo cultural que tendiera a una unidad indiferenciada y vacía, sino a un pluriverso (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, latinoamericana, etcétera) multicultural en diálogo crítico intercultural” (Dussel 2015, 59). Luego del cierre, sin tener que adoptar el nombre, cuyo sentido reproducen los estados nacionales de herencia occidental, retoma su nombre de origen.

bien coincide con el agotamiento del “modelo socialista soviético” (Echeverría 2001), no necesariamente se reconoce a sí mismo —en tanto que *movimiento*— como uno de los efectos de este modelo en América Latina. Es decir, poner en evidencia la fase anterior a la conformación de la ECURUNARI (fundada en 1972) y la fase posterior. La “fase previa”: la relación con las *centrales obreras* y el *sector campesino* en los 60 y 70, y la “fase posterior”: el *levantamiento indígena* de 1990, o sea, *¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?* (Macas 2001) desde el SERBISH y la relación con la Constitución del 2008 con el cierre.

Como segundo punto, se propone develar la relación entre las políticas de la educación superior y el “Sumak Kawsay” desarrollista estatal a partir de los ejes discursivos de los doce Objetivos Nacionales para el Buen Vivir del Plan Nacional 2013-2017; relación que permitirá desentrañar, a la vez, aquella epistemología desde donde los organismos de control de la educación superior toman las decisiones referidas a la evaluación, acreditación y categorización de las universidades del país.

Finalmente, muestra la opción epistemológica de la Pluriversidad Amawtay Wasi descrita en su texto eje “Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna” / “Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir” (UINPI-AW 2012) a partir de la propuesta de “transmodernidad” de Enrique Dussel y una hermenéutica de la chakana; epistemología que nos permitirá la comprensión de la plurinacionalidad, la pluriversidad (intersidad) de saberes y la idea del territorio ancestral, que, como se entiende a través del “ethos barroco” de Bolívar Echeverría, es desde donde se levanta esta propuesta del movimiento indígena ecuatoriano y que no fue estudiada por tales organismos de control de la educación superior.

Capítulo primero

La evaluación y cierre de la universidad intercultural y el sentido conceptual de nuestra investigación

1. El problema que concita el cierre de la UINPI-AW

1.1. Antecedentes

Con el regreso a la democracia en nuestro país, los gobiernos que van apareciendo, están preocupados por la recuperación de la institucionalidad y, pese a ello, el desarrollo del comercio internacional va adquiriendo el primer plano y tiende a imponerse también en América Latina. Ecuador, como estado-nación entra a la circulación capitalista desde los primeros años posteriores a la Colonia. A medida que va consiguiendo la independencia de España (1809-1830), el territorio de la Real Audiencia de Quito se va a convertir en estado nacional o república; entra —al igual que sus vecinos latinoamericanos— en posición de proveedor de las materias primas (textiles, quina, café, cacao, banano, entre otras) para la creciente industria europea y estadounidense.

Nuestro país, aún sin ser miembro de la OPEP², a partir del “boom petrolero”, en 1972, entra al mercado mundial como exportador. En la Asamblea General número 29 de la ONU se promulga la *Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados*. Con ello éstos aceptan las reglas del Nuevo Orden Económico Internacional (Cueva 1990, 74). Claro que la educación (y específicamente la educación superior) tiene importancia para los estamentos públicos de aquellos años, pero, desde la doctrina de los padres jesuitas³ (la orden

² Siguiendo el declarado combate de Echeverría a la *idea de progreso* de la modernidad capitalista a partir de su intrincada “violencia económico-anónima” (Arizmendi 2014, 32) que entiende desde Rosa Luxemburgo —*a pesar de lo imperceptible, se trata de la continuación de la dominación del capital que da paso a la barbarie, a la guerra*— y que basa su dinamismo para la circulación de los bienes de consumo en la generación de escasez (que acompaña a cada guerra), parece ser que, solo para los años después de la segunda guerra mundial, ocurren tales repuntes económicos como el “boom petrolero” (1972); pues el Ecuador entra en la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) en 1973. Todo, si consideramos que, justo, se funda en 1960 para equilibrar el inicial unilateralismo político y económico de los Estados Unidos como principal productor y consumidor petrolero del mundo. Luego abandona el organismo internacional en 1991 y vuelve en 2007, en la última bonanza petrolera.

³ De su papel rector y rol intelectual en la creación (en 1651) y sostenimiento de la antigua Real y Pontificia Universidad de San Gregorio Magno que decantó en la actual Universidad Central del Ecuador.

de La Compañía de Jesús) y la presencia de la Revolución Liberal para ocupar su lugar, no hay apoyo a las humanidades. La preocupación está en la formación técnica, en las ingenierías, en las profesiones dirigidas a la producción de una escasa industrialización. En este marco no hay normativa exhaustiva sobre la regulación del funcionamiento de las Instituciones de Educación Superior (IES). Las evaluaciones a las universidades y escuelas politécnicas se llevan a cabo de modo interno, desde ellas mismas.

La tendencia mercantilista y productivista generalizada de las IES privadas y de las nuevas carreras de buena parte de las IES públicas se crean, entonces, en consonancia con la *tendencia desarrollista* de la economía de nuestros países dependientes antes indicada. Al parecer, estos dos factores contribuyeron, para que, en las décadas de los años 80 y 90 y los primeros años del nuevo siglo, los organismos de control tuvieran un papel cómplice con la *laxa institucionalidad* de este sector de la administración pública que, aunque goza de autonomía, es financiado por todos los ciudadanos que son sus contribuyentes. El punto crítico fueron las acusaciones sobre algunas universidades nuevas en el país debido a la entrega de títulos a estudiantes que no reunían los méritos.

Desde esta realidad emergente, ante las demandas de varios sectores de la población, en julio de 2008, la Asamblea Nacional Constituyente reunida en Montecristi responde con su Mandato Constituyente número 14 y dispone la responsabilidad sobre el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación (CONEA)⁴ de propender a la depuración y mejoramiento de las condiciones del sistema de educación superior, de manera integral, previa elaboración de un informe técnico. De este primer informe se esperaba que establezca las particularidades en torno al carácter intercultural de la UINPI-AW. Acorde a esta disposición, al centro de formación superior intercultural, después de los procesos de *evaluación y categorización* aplicados a las 71 instituciones de educación superior de todo el país —con informe técnico del 4 de octubre de 2009—, se lo ubicó en el grupo de las 26 universidades de categoría E. Teniendo en cuenta que el CONEA desarrolla el modelo para la acreditación en cinco niveles: A, B, C, D, E; donde A indica el mayor desempeño y E el menor.

La Pluriversidad Amawtay Wasi (cuya denominación oficial fue Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi) o Casa del Saber

⁴ Denominación anterior a la de CEAACES. Este organismo se crea a partir de la Ley Orgánica de la Educación Superior (LOES) puesta en vigencia por la nueva administración estatal, vigente desde el 12 de octubre de 2010.

funciona desde el año 2004. Sus órganos colegiados de gobierno son: Consejo Universitario, Consejo Ejecutivo, y los cinco Centros del Saber: Kawsay o de la Vida; Ushay Yachay o de la Interculturalidad; Ruray Ushay o de las Tecnociencias para la vida; Munay Ruray o del Mundo Vivo; y, Yachay Munay o de las Cosmovisiones. Su trabajo apunta a la formación de talentos humanos, no necesariamente profesionales para el mercado, pero dentro del paradigma educativo y filosófico de los Pueblos Originarios; esto, a efectos de comprender la importancia suprema de la armonía entre el ser humano y la “Madre Naturaleza”.

Un año y medio después de la promulgación de la Ley Orgánica de la Educación Superior (LOES) —vigente a partir de octubre de 2010—, luego del período que dio la posibilidad a este grupo de universidades de mejorar en sus condiciones, el recién creado Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES), en ese mismo espíritu que impulsó el Mandato 14, pero además, amparado en la disposición transitoria tercera de la LOES, lleva adelante una reevaluación a estas 26 universidades y escuelas politécnicas de menor desempeño (de categoría E), incluida la Amawtay Wasi. Resultado de ello, solo 11 superan la evaluación y 14 son suspendidas definitivamente. La UINPI-AW, tampoco supera la evaluación.

El 12 de abril de 2012, con Resolución No. 003-0026-25CEAACES-2012, el CEAACES aprobó ampliar 12 meses el plazo previo (ya en curso) de 18 meses “con la finalidad de perfeccionar y profundizar en la construcción de un modelo de evaluación intercultural, con respeto a los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas” (CEAACES 2013a, 3). A partir de esta resolución, conjuntamente y de modo paralelo al organismo de control que emprende la investigación, la UINPI-AW, por su parte, alimenta la formulación del modelo para su propia evaluación final con el documento *Lineamientos para la Construcción de un Modelo de Evaluación y Acreditación, con perspectiva Intercultural*. La redacción de este trabajo es entregada al CEAACES el día 10 de junio de 2013.

1.2. Los criterios de haber sido aprobada como universidad *privada* en 2003 y oficializada en 2004 y de la importancia del Convenio 169 de la OIT

El 31 de octubre de 2013, los organismos de control de la calidad de la educación superior deciden “Declarar que la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos

Indígenas Amawtay Wasi ‘No Aprobó’ el proceso de evaluación” (6). La decisión se lleva a efecto con la resolución No. 001-068-CEAACES-2013, después de enlistar en siete páginas las consideraciones previas y de detallar las llamadas “socializaciones”⁵ del *modelo de evaluación*. A criterio de los organismos de control, no alcanzó los “parámetros mínimos de calidad establecidos por el Consejo” (6); en la evaluación general obtiene un porcentaje de 26,9%, cuando es necesario un porcentaje al menos del 40%.

Fernando Sarango, quien se encontraba en la función de rector de la UINPI-AW⁶, al ver “vulnerada” la autonomía para los centros de educación superior de las culturas originarias, argumenta que en ningún lugar de América Latina (latinos en EE. UU. y territorios de Norteamérica, incluidos) nos hemos liberado todavía del *carácter colonial* (epistemológicamente colonizador) del “Moderno estado-nación” (EIPC-I 2015, 111). Esta consideración la levanta desde el aporte que hace a las ciencias sociales el sociólogo peruano Aníbal Quijano, la desarrolla en el marco del Primer Encuentro Internacional de Experiencias de Pedagogía Crítica (EIPC-I), realizado por la Universidad Autónoma de México en el 2015. Refiriéndose a las universidades del mismo carácter intercultural, como la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua (URACCAN), el criterio de Sarango, es que ellas, con su ley de autonomía, no están por fuera de la “colonialidad del poder”, que es, según Quijano, “donde se está jugando la fundamentación política de América” (Ortega y Pacheco 2013, 126).

De tomarse el *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 núm. 169* de la Oficina de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en defensa de los pueblos y nacionalidades, sorpresivamente, el punto de partida de las evaluaciones del CEAACES de 2010-2012 y de 2012-2013, parece esconder una intención extraña. Una percepción de Arturo Villavicencio parece develar tal intención, cuando traza una diferencia radical entre la evaluación hecha por el CONEA del 2008-2009 y la evaluación hecha por el CEAACES del

⁵ En la resolución No. 001-068-CEAACES-2013, se registra una primera socialización del modelo de evaluación con la UINPI-AW en el mes de abril de 2013 y luego de haberse obtenido “algunos indicadores que fueron agregados al modelo de evaluación” (CEAACES 2013, 2), se registra una segunda socialización para el mes de junio, tres meses después.

⁶ La UINPI-AW aún sin el reconocimiento del Estado, continuó siendo el organismo a cargo de la formación superior de los pueblos y las nacionalidades del Ecuador. Y Fernando Sarango siguió a cargo del rectorado, hasta inicios del año en curso. Esto último, porque el proyecto de la UINPI-AW, en este mismo año (2019) es absorbido por el proyecto de la actual administración gubernamental⁶.

2010-2011 (etapa que concluye en un nuevo período: 2012-2013, con la reevaluación a esta universidad):

En el segundo caso, la visión es diferente; las universidades, esta vez, son pensadas más como organizaciones que como instituciones. El lenguaje de eficiencia, productividad, calidad está presente en la definición de los criterios e indicadores y, cuando las universidades son evaluadas bajo estos criterios, “aparece un componente subterráneo que muestra sus parecidos organizacionales con la empresa, aquella que rige sus principios de poder y beneficio como elementos determinantes para decidir el tipo de producción que desea o le conviene realizar”. (Villavicencio 2017, 162)

Es de suponer los criterios divididos que puede haber al respecto, pero, lo que no se puede soslayar es el trabajo material e inmaterial que implica la lucha del movimiento indígena (cuya congregación mayor es, sin duda, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE). A más de una *educación propia en la lengua de cada etnia*, el *Manual para los mandantes tripartitos de la OIT*, lo que recomienda, en suma, es consulta y participación intercultural de los pueblos indígenas en un contexto nacional, contra la ambigua *tolerancia* o integración multiculturalista:

La consulta y la participación son principios fundamentales de la gobernanza democrática y del desarrollo incluyente. El Convenio núm. 169 introdujo disposiciones sobre consulta y participación para eliminar el enfoque integracionista del anterior Convenio núm. 107. Si bien la consulta y la participación son objetivos importantes por sí mismos, son también el medio por el cual los pueblos indígenas pueden participar plenamente en la adopción de las decisiones que les afectan. La consulta y la participación son derechos que no sólo se atribuyen a los pueblos indígenas. La consulta es un principio fundamental que se encuentra en todos los demás convenios de la OIT los cuales disponen la consulta entre los gobiernos, las organizaciones de empleadores y de trabajadores, así como con todos a quienes interesa un convenio determinado. En este sentido, el Convenio núm. 169 no es una excepción, sino que afirma el requisito de consultas específicas con los pueblos indígenas. (ILO 2013, 11)

El equipo de investigación del CEAACES que tendría a cargo la elaboración del *modelo intercultural para la evaluación* y acreditación de la UINPI-AW en 2012 y 2013, estuvo bajo la representación del Ph.D. José Antonio Figueroa (antropólogo). Desde una de sus publicaciones, en defensa de la decisión tomada con la *no aprobación* en la evaluación final aplicada la universidad Amawtay Wasi, desde la misma importancia del Convenio núm. 169 de la OIT que confiere la universidad cerrada, sostiene:

La primera consideración es que la UINPI fue aprobada en noviembre de 2003 como una universidad privada a través de un acuerdo entre las autoridades reguladoras y los proponentes. En su corto tiempo, la UINPI experimentó una engorrosa vida jurídica y la evaluación realizada por el CEAACES dio cuenta de una situación caracterizada por una

absoluta precarización de los docentes y una absoluta precariedad institucional, que, en rigor, reflejaban una violación de los avances establecidos en convenios internacionales como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). (Figuroa 2015, 72)

Hay que partir de que tales “proponentes” frente a las autoridades reguladoras para la aprobación de la UINPI-AW como parte del Sistema de Educación Superior Ecuatoriano, en efecto, *no* fueron personas con un proyecto personal o “privado”. Los “proponentes”, fueron los diputados Leonidas Iza y Luis Macas, representantes en el Congreso Nacional del brazo político de la CONAIE, el movimiento Pachakutik y los intelectuales indígenas y no indígenas reunidos en una serie de talleres permanentes llamados “*minka* de pensamiento”⁷ que empiezan en 1997. Finalmente, la universidad intercultural es aprobada cuando se expide la Ley No. 2004-40, que fuera publicada en el Registro Oficial No. 393 del 5 de agosto del año 2004, nunca, con la idea de ser un emprendimiento de naturaleza “particular” o de un grupo corporativo privado.

Floresmilo Simbaña (magíster), actualmente, es presidente de la Comuna “Tola Chica” (pueblo Cayambi), fue dirigente de Fortalecimiento Organizativo de la CONAIE hasta 2017 y principal gestor del proceso para la formación del otro proyecto que nace paralelamente a la UINPI-AW: la Universidad Kawsay. En contraposición al criterio de Figuroa que afirma que “un manejo corporativo y privado” por parte de la universidad Amawtay Wasi estuvo en vías de ser factor que “atenta” conquistas y avances de los pueblos y nacionalidades, refiere:

Los dos procesos [la Universidad Amawtay Wasi y la Universidad Kawsay] funcionaban básicamente por cooperación internacional; [para] la ley de ese entonces, así en resumido, el presupuesto del Estado tenía que repartirse entre todas las universidades existentes, entonces, ahí fue claro y concreto que a ninguna universidad no les interesaba que haya otra universidad pública porque eso era repartirse más dinero [presupuestario que no había], repartirse entre más gente. Hubo solo dos rectores que apoyaban [a la UINPI-AW] como universidad pública,

⁷ Los talleres, según Sarango (2009, 7) tenían dos derroteros:

1. Según el pensamiento occidental, para construir una epistemología, debe existir un pensamiento desarrollado, teorizado y por escrito. Si el pensamiento indígena, al parecer, carece de suficiente bibliografía y de connotados teóricos, ¿cómo se puede construir entonces un nuevo pensamiento?
2. El movimiento indígena ha planteado su inconformidad con el pensamiento occidental e, incluso, ha planteado una ruptura epistémica con el mismo para dar a conocer su propia cosmovisión como aporte a la humanidad. Si nos encontramos en una época donde se han terminado las utopías y los pueblos y nacionalidades indígenas apenas somos considerados como subculturas, ¿qué esperanzas tenemos de ser escuchados en el mundo?

el de, en ese entonces, de la Universidad de Cuenca y el otro de la Universidad de Manabí [...] Entonces, claro, la sugerencia de mucha gente era que se apruebe como una universidad particular y, pues no había otra opción; se aprobó así” (Simbaña 2019, entrevista personal en audio, minuto 16)

Uno de los artículos académicos generados por las autoridades de la UINPI-AW, en la defensa de la decisión tomada, justo, como dirigentes, en representación del movimiento indígena concentrado en la CONAIE y el ICCI indica:

Para inicios del año 2003, incluso habíamos pasado con éxito el proceso de peritaje realizado por la Universidad Central del Ecuador y la Universidad de Cuenca. Para nosotros todo estuvo en regla, excepto que nos fue imposible obtener una partida presupuestaria en el Ministerio de Economía y Finanzas para que la universidad fuese pública. Para lograr dicha partida se necesita tener muchas influencias políticas a un alto nivel del Estado y, en ese sentido, el movimiento indígena no las tiene. [...] Ante esta situación, las entidades patrocinadoras Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) y Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), debieron tomar una decisión. Conscientes de que sin la partida presupuestaria es imposible la aprobación de una universidad pública, pensaron que lo mejor sería adoptar la figura de particular cofinanciada por el Estado, ya que este tipo de reconocimiento hace posible obtener un apoyo económico puntual para la nueva universidad. (Sarango 2009, 199)

En una reciente conversación con Sarango, ahora, su ex-rector, ante la afirmación por parte de Figueroa, representante de la evaluación definitiva del CEAACES, al referirse a la cuestión laboral e infraestructural de la UINPI-AW en los términos de “absoluta precarización de los docentes y una absoluta precariedad institucional”, sostiene: “como no teníamos fondos [asignados desde el Ministerio de Finanzas], lo que hacíamos es contratar [los docentes] vía servicios profesionales, es decir con su factura cada uno” (Sarango 2019, entrevista personal en audio, minuto 44).

Después de tanto tiempo y de fondos públicos empleados para la investigación para la elaboración del *modelo*, en contraposición con la versión evaluadora estatal que considera la *infraestructura académica* independiente de la *comunidad*, de manera *europo-occidental* —simplificadamente como “soporte pedagógico” (CEAACES 2013a, 9), tomando en cuenta que el *modelo de evaluación* indaga en cuatro criterios: academia, institucional, soporte pedagógico y ámbitos del aprendizaje—, en distancia de la administración gubernamental que impulsa tal *modelo*, tomaremos la entrevista (disponible en internet) realizada por el colectivo Tonatierra⁸: “En esas condiciones se ha cerrado la Universidad Amawtay Wasi,

⁸ Se trata de un movimiento de empoderamiento ligado al pueblo Nahuacalli, cuyo propósito “Maricopa County Organizing Project” (MCOP) al ser llamado para 1990 al Primer Encuentro Continental de

también como parte de toda esta campaña de eliminar todo espacio autónomo de los pueblos indígenas” (TONATIERRA 2013, 09:18) dice Sarango, refiriéndose a las escuelas que eran parte del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y que se fueron cerrando en los lugares donde se edifican las llamadas “escuelas del milenio”. “Y además los espacios que hemos ganado casualmente, con gobiernos de derecha, [pues] los gobiernos de derecha crearon estos espacios, viene un gobierno, llamado ‘de izquierda’ —porque no tiene nada de izquierda— y nos ha eliminado todos los espacios que hemos logrado a través de decenios” (09:35), reclama.

Centrándose en el punto de la cita hecha arriba de las recomendaciones que impulsa la ILO (International Labour Standards Office/Department) dependencia de la OIT, Sarango dice: “esta gente sabe que existe el Convenio 169 pero tienen terror de aplicarlo” (10:33). En lo que tiene que ver con el proceso de evaluación, remarca que la carta de invitación para la “socialización” del *modelo de evaluación* que se estaba aplicando a la UINPI-AW, era para “seis personas”, y era en un hotel de lujo donde comieron muy bien —relata—, cuyos gastos se podía intuir que eran innecesarios. Ya en la “socialización con seis” miembros de la universidad, refiere: “ahí hablábamos con los técnicos, tratábamos de hacer entender el Convenio 169 y ellos lo dijeron claramente: ‘nosotros tenemos que poner que la Ley Orgánica de la Educación Superior es la que manda aquí, esa es la esencia, el Convenio 169 no tiene que ver nada’” (11:47). Sarango, concluye esta parte: “nosotros le manifestamos que nosotros no le tenemos miedo a la evaluación, pero, lo que les estamos exigiendo es que nos hagan una evaluación pertinente con nuestra realidad” (12:35). Además, y finalmente, en la sección 2.1 titulada *Irregularidades en el proceso de evaluación*, refiriéndose al “modelo de evaluación” creado por los organismos de control, concluye:

Pueblos Indígenas y Organizaciones que tuvo lugar en Quito, Ecuador, como muestra el origen de esta agrupación, su trayectoria de desarrollo de la organización se inclinó hacia un ámbito de compromisos continentales:

En 1994, MCOP realizó la transición organizacional al movimiento de empoderamiento de la comunidad de Pueblos Indígenas TONATIERRA. Desde entonces, TONATIERRA ha participado efectivamente con las Naciones Originarias de Abya Yala [las Américas] en el establecimiento de los Nahuacalli como una Embajada de Pueblos Indígenas, ubicada en Phoenix, Arizona. Toda la programación de TONATIERRA opera bajo los mandatos de los Nahuacalli en apoyo a las iniciativas de desarrollo comunitario locales-globales e integrales en materia de educación, cultura y desarrollo económico comunitario de acuerdo con los principios de Ecología Comunitaria y la Autodeterminación de los pueblos. ffff

En el reglamento que ellos hicieron para evaluarnos dice —en uno de los artículos— que primero tenían que mandarnos unas matrices para nosotros llenar información y que, cuando esté la información allá, viene acá el equipo para hacer una constatación *in situ* de los documentos que mencionamos en la información. Bien, pero esa información no nos pidieron. Vienen el 23 [se entiende, seis días después del 17 de septiembre de 2013, cuando se “aprobó la Guía de orientación general del examen de evaluación”⁹ es decir, del “modelo de evaluación”], pero el día 2 de octubre [dos días antes del 4 de octubre de 2013¹⁰] recién se acuerdan de la información: “¡ah! nos hemos olvidado de la información” [cuando se tenía ajustados dos días para toda la evaluación *in situ*, pero sin información previa ni, menos aún, procesada]. Entonces, la pregunta; ¿por qué mandaron antes a los evaluadores? [se infiere: ¿por qué no pidió la información con antelación?, pues estaba disponible desde el 17 de septiembre]. Eso es un vicio de nulidad en cualquier parte del mundo. (13:34)

Evidentemente, debemos tener en cuenta que a la categorización le antecede una *tendencia ideológica* oculta tras una pretendida objetividad que antepone *verdad* (dictamen en porcentajes) a *validez* (saberes); es altamente probable que, si el grupo rector de las políticas implementadas *carece* de una hoja de ruta coherente con el Convenio 169 y la aceptación en 2004 como universidad privada —con tendencia a constituirse en pública por su naturaleza intercultural—, al *modelo óptimo o ideal* de evaluación —guía de orientación general del examen de evaluación de resultados de aprendizajes para la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi—, directa y explícitamente, le antecederá la tendencia de una *ideología* definida o en curso de definirse.

Habría que aclarar, entonces, que, en epistemología, las tendencias conocidas como *postideológicas* proponen la “superación” de la *doxa* (subjetivismo) a través de la validez universal como criterio de verdad (objetivismo). La tendencia (*postideológica*) del modelo evaluador *al tiempo que, desde sus apreciaciones conscientes no admite estar atravesada por una ideología, lo está de modo ontológico*¹¹ *implícitamente* (Žižek 2003, 42). Esto se ve

⁹ La consideración completa es: “mediante Resolución No. 001-060-CEA..i\CES-2013-01 de 17 de septiembre de 2013, el Pleno del Consejo aprobó la Guía de orientación general del examen de evaluación de resultados de aprendizajes para la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi” (CEAACES 2013, 3). Se trata, como se ve, del *modelo de evaluación para la universidad intercultural*, diseñado por el Consejo.

¹⁰ Del mismo modo, la cita intacta es: “mediante oficio No. CEA.ACES-IiSG-2013-0063-O el CEAACES solicitó a la universidad que remita, hasta el 4 de octubre de 2013, la información requerida en las matrices adjuntadas al oficio en mención, con la finalidad de contrastarla con la información que obtengan los evaluadores externos del Consejo” (3), tal como el mismo Consejo dispone y redacta en la resolución de la no aprobación.

¹¹ Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología* (2003) desarrolla su concepto de ideología a partir del concepto en Althusser y aportes a este tema desde el psicoanálisis, el marxismo y otros trabajos como el de Söhn-Rethel, miembro temporal de la Escuela de Fráncfort. De él toma su teoría sobre la *abstracción real* del intercambio de las mercancías, cuyo plan es demostrar con Immanuel Kant y su “sujeto trascendental” que al nivel de la realidad esta *red de abstracciones* no tiene que ver con la “efectividad social” de los valores de uso,

en el impulso universalista de su “meritocracia” —específicamente, en los propósitos que llevaron a plantear la creación del Instituto Nacional de la Meritocracia (SENPLADES 2013, 93)— que defiende el CEAACES en franca oposición a la opción cultural-ontológica de la transparentada *ideología* del movimiento indígena.

2. Formulación de nuestra hipótesis

Con el fin de hallar una respuesta a esta crisis de devastación planetaria y marginación humana, desde nuestra localidad, con las herramientas teóricas que tenemos a nuestro alcance, adscritos al movimiento indígena ecuatoriano y su propuesta intercultural de educación superior, pero, con una dosis de extrañeza por los obstáculos puestos a la propuesta de este sector para entrar en el Sistema de Educación Superior del Estado, la investigación, presenta una interrogante central:

¿Cuál es la epistemología de la Pluriversidad Amawtay Wasi, que subyace de sus principios filosóficos (vincularidad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad) y que tiene como origen la *cosmovisión andina*, la misma que no aparece cuando en el 2013 es cerrada luego de los procesos de evaluación, acreditación y categorización aplicados a todos los centros de educación superior por el CEAACES y el CES?

2.1. Distribución de los objetivos específicos por el contenido de los temas y la organización de la redacción en general

Así, nos encaminamos con el objetivo central de este trabajo que es:

Facilitar el reconocimiento de la *epistemología* de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador Amawtay Wasi (UINPI-AW), que subyace de sus *principios filosóficos* (vincularidad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad), y que tiene como origen la *cosmovisión andina*; la misma que no aparece cuando en 2013 es cerrada luego del proceso de *evaluación, acreditación y categorización* aplicado a todos los centros de educación superior por el CEAACES y el CES.

justo, porque lejos de pertenecer a otra esfera/campo diferente de la razón, tiene una naturaleza ontológica; su ser está en otro sistema de organización al que lo llamó “abstracción real”. A esto abstracto —opuesto a lo concreto— pero real —opuesto a lo imaginario—, bajo otras consideraciones marxistas más recientes, Bolívar Echeverría lo ha denominado “valor que se valoriza” (Echeverría 2017, 40–46). Al final, en Söhn-Rethel encuentra una definición para ideología: “‘ideológica’ es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia” (Žižek 2003, 40–42).

Este propósito global que nos hemos trazado tiene las especificidades que se detallan a continuación:

Poner en evidencia el cambio de paradigma en la historia de las luchas del *movimiento indígena ecuatoriano* en los 80; cambio que, si bien coincide con el agotamiento del “modelo socialista soviético” (Echeverría 2001), no necesariamente se reconoce a sí mismo —en tanto que *movimiento*— como uno de los efectos de este modelo en América Latina. Es decir, poner en evidencia la fase anterior a la conformación de la ECURUNARI (fundada en 1972) y la fase posterior. La “fase previa”: la relación con las *centrales obreras* y el *sector campesino* en los 60 y 70, y la “fase posterior”: el *levantamiento indígena* de 1990, o sea, *¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?* (Macas 2001) desde el SERBISH y la relación con la Constitución del 2008 con el cierre.

Este primer objetivo consta de dos partes o dos momentos: 1) la puesta en evidencia del cambio de paradigma en la historia de las luchas del *movimiento indígena ecuatoriano* en los 80 que coincide con el agotamiento del *modelo del socialismo real* y las repercusiones en el mismo movimiento para mostrar su epistemología o cosmovisión. 2) la “fase previa” y la “fase posterior” a la conformación de la organización socio-política del movimiento indígena y su propuesta de educación superior. Ahor bien, porque consideramos importante que el conjunto de las herramientas teóricas se explicita en éste, en el primer capítulo, la primera parte (1) de este objetivo, que es un fundamento teórico, se queda como subtema del primer capítulo, pero la segunda parte (2), que es histórica, mantiene su autonomía en el segundo capítulo. El segundo objetivo es el siguiente:

Develar la relación (e intuidas contradicciones) entre las *políticas de la educación superior* y el “Sumak Kawsay” desarrollista estatal a partir de los *ejes discursivos* de los doce Objetivos Nacionales para el Buen Vivir del Plan Nacional 2013-2017; relación que permitirá desentrañar, a la vez, aquella *epistemología* desde donde los *organismos de control de la educación superior* toman las decisiones referidas a la *evaluación, acreditación y categorización* de las universidades del país.

Puesto que intenta mostrar la tendencia política y cierta epistemología que hay en los organismos estatales (el uno evaluador y de control, CEAACES y el otro de coordinación, CES), desde el recurso de la historia, se integra a continuación de la historia de la educación superior del movimiento indígena, en el segundo capítulo. El siguiente que es el tercer objetivo específico, se desarrolla entero en el tercer capítulo.

Mostrar la *opción epistemológica* de la Pluriversidad Amawtay Wasi descrita en su texto eje “*Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna*” / “*Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*” (UINPI-AW 2012) a partir de la propuesta de “transmodernidad” de Enrique Dussel y

una hermenéutica de la *chakana*; *epistemología* que nos permitirá la comprensión de la plurinacionalidad, la pluriversidad (intersubjetividad) de saberes y la idea del territorio ancestral, que, como se entiende a través del “ethos barroco” de Bolívar Echeverría, es desde donde se levanta esta propuesta del movimiento indígena ecuatoriano y que no fue estudiada por tales organismos de control de la educación superior.

2.2. Desarrollo de la hipótesis

Recordemos que la importancia que le hemos otorgado a los conceptos de esta investigación tiene que ver con la premisa filosófico-política y epistemológica, que explica que es en la teoría donde empieza nuestra investigación. Es decir, en distancia del positivismo y el idealismo, la importancia está en la descripción de las herramientas que nos permiten acercarnos a nuestro *objeto* de estudio, la epistemología de la UNUPI-AW y, paralelamente, en el tratamiento de nuestro *sujeto colectivo* de estudio, el movimiento indígena ecuatoriano en el empeño de mostrar el tejido de su saber. De hecho, nuestra postura que retoma el pensamiento marxista, en su vertiente de la *teoría crítica*, pretende validez en dos subvertientes latinoamericanas: la de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel y la *teoría del ethos barroco* de Bolívar Echeverría.

En el libro *Dialéctica de lo concreto* (1963), Karel Kosik toma de György Lukács, el concepto de “totalidad concreta” para tratarlo de un modo epistemológico. Kosik acuña el concepto de *pseudo-concreción* para explicar lo que, en el empirismo vulgar, popular o el pragmatismo masificado, se conoce como “lo concreto” sin más, o sea, lo que aparece a los sentidos. Es decir que lo que popularmente se conoce como “lo concreto”, para Kosik (epistemológicamente hablando) aún no llega a ser *lo concreto*; para que *algo* pase de la pseudo-concreción a *lo concreto*, tiene que haberse *abstraído* —“subsumido” (Marx 2005)—, es decir captado a través de una *categoría científica* o a través de un *concepto*, cuyo lugar de origen es un cierto *sistema teórico*. Un sistema teórico se legitima, no en la *falsación de las hipótesis* como pretende el racionalismo crítico de la tradición de Karl Popper, tampoco un *modelo teórico* se prueba en uso práctico; un sistema/modelo teórico se legitima en su validez, en su coherencia discursiva que se consigue cuidando la autenticidad al interior de ese sistema o modelo.

Cuando ese *algo* ha sido captado con referencia a (a través de) un *concepto*, solo ahí, entonces, está en proceso de volverse *concreto*. El concepto de *pseudo-concreción* le sirve a

nuestro teórico para construir *lo concreto provisto de teoría* o “concreto de pensamiento” que para Kosik es, auténticamente, *lo concreto*, pues todas las captaciones están dotadas de un sistema de conceptos, incluso el empirismo más ingenuo. De modo que cuando Kosik ve a lo cotidiano como incompleto en su idea de *pseudo-concreción*, lo que está imprimiendo es una crítica epistemológica con la idea de comunicar que aquello que parece verdadero, aún no ha atravesado un proceso de abstracción/conceptualización de modo crítico para llegar a ser, ahora sí, *concreto*, es decir, *aquello* que Marx explica como “síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso” (2016, 301).

Para la presente investigación, las “pseudo-concreciones” con las que nos vamos encontrando son, de un lado, las diferentes conjeturas que hacen los investigadores de los organismos de control y una no tan clara epistemología que sale de los *ejes discursivos* de los doce Objetivos Nacionales para el Buen Vivir del Plan Nacional 2013-2017, y, del otro lado, las conjeturas y argumentos de los gestores y defensores del proyecto educativo de la UINPI-AW y, especialmente, la epistemología (o quizá su *sabiduría*, en su origen) que emerge de su organización que gira en torno a la *chakana*. Estos discursos se someten a la *abstracción* o concepto de “modernidad barroca” (Echeverría 2003, 106) y de “transmodernidad” (Dussel 2015, 48). Las *concreciones* kosikeanas son, sin duda, aquello que estamos develando y que, desde nuestra perspectiva teórica (nuestros *sistemas* o *modelos teóricos* que giran alrededor de estos dos conceptos principales), estaremos comunicando cada vez que hallemos la posibilidad a lo largo de la tesis.

Bajo esta aproximación al sentido que tiene la investigación, de modo explícito, la hipótesis que guía nuestro trabajo es la siguiente:

Desde los conceptos de “modernidad barroca” de Bolívar Echeverría y de “transmodernidad” de Enrique Dussel, hay, en los “principios filosóficos” de *vincularidad* y reciprocidad (*ayni*) de la *totalidad física viviente* de la *opción epistemológica* de la UINPI-AW, un proyecto de doble propósito dirigido a debilitar la *centralidad* de la ciencia europea moderna positivista (posmoderna y neo-positivista, en su actualidad), a la vez que, dirigido a constituir de modo *intercultural* y desde instancias públicas y también no gubernamentales, un fondo académico —materializado en un fondo bibliográfico e infraestructura académica— destinado a fomentar ubicar su saber en el mismo marco de discusión de la universalidad de tal ciencia europea.

3. Dos conceptos de *interculturalidad* desde la filosofía de la liberación y la teoría crítica latinoamericana (Dussel y Echeverría)

3.1. El concepto de *transmodernidad* de Enrique Dussel

En la trayectoria intelectual de Enrique Dussel, a partir de 1999, se incorpora el modelo explicativo de la “transmodernidad”. Propone entrar en un continuo tránsito desde la realidad de la época actual hasta la *totalización concreta* de un mundo intercultural donde dialoguen todas las culturas; pero, además, propone la extensión del diálogo al *lado crítico* de la modernidad.

“Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. Un diálogo *transversal* intercultural que parta de esta hipótesis se realiza de manera muy diferente a un mero diálogo multicultural que presupone la ilusión de la simetría inexistente entre culturas. (Dussel 2015, 49)

Tal tránsito no es por la posmodernidad, pues, ésta es definitivamente ajena para la periferia, que es donde se ubica América Latina. No hay que confundir el concepto de Dussel con otro originado en España: para esos mismos años, intelectuales como la investigadora española Rosa María Rodríguez Magda también han coincidido con el filósofo en esta misma palabra para referir su concepto¹².

Dussel propone una teoría histórica que pone a la Europa Occidental, no como descubridora de América —pues los navegantes chinos ya habían visitado los pueblos costeros por el océano Pacífico, años antes: “las islas Malvinas y la Tierra del Fuego, [son] descubiertos por los chinos en 1422” (Dussel 2007, 406)— sino como descubridora del océano Atlántico. En el sentido de que el centro de las transacciones comerciales nunca estuvo en Grecia como nos ha hecho creer Europa —claro que hay comercio entre los

¹² Para Rosa María Rodríguez del CECEL (Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Valencia), el concepto de transmodernidad es radicalmente distinto al de Dussel. Para ella, las afirmaciones de nuestro autor quedan fuera del campo que cubriría su interés conceptual. Mientras que para Dussel significa pasar a otra realidad epocal, lejos de tendencias *post* que repliquen el proyecto moderno eurocéntrico, para Rodríguez transmodernidad, es una síntesis entre modernidad y posmodernidad. En su modo de mirar la problemática, ha cometido una imprecisión, asociando la realidad epocal de América Latina o de los países periféricos; ha emitido un juicio en el sentido que, estos otros lugares, necesariamente pertenecen a la *premodernidad*, cuando pertenecen a otra realidad, simplemente.

griegos, pero a nivel locales— y de ahí a un paso para que se genere la modernidad en el centro europeo. Explica que el centro que articula todo el movimiento económico desde mucho tiempo antes de la conquista se encuentra entre los árabes: “Las islas del Japón, en el Extremo Oriente, y de Inglaterra, en el occidente, eran los dos límites geográficos del ‘mundo antiguo’” (Dussel 2007, 190). Para Dussel, ese es el verdadero centro dinamizador de la economía mundial.

Entonces, cuando Cristobal Colón viaja a América, no descubre nuestro continente, lo que descubre es una ruta comercial que libere a Europa de su asilamiento respecto del mundo. Con esta teoría, Dussel, entiende radicalmente que la modernidad europea, no puede ser explicada con *otros tipos* de modernidad que quizá se desarrolló en América Latina, en África o en el Asia, como entiende Bolívar Echeverría desde su *ethos barroco*. Para Dussel, no hay tipos de modernidades y, consecuentemente, Latinoamérica no puede salir de su dependencia colonial mientras la modernidad capitalista no deje de generar *exterioridad*.

Tomándose de la filosofía de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas (2006), va a demostrar que la modernidad opera del mismo modo que opera la *totalidad* en Levinas: donde hay *totalidad*, automáticamente, ahí en el mismo instante, hay *exterioridad*. Ésta es el margen de la *totalidad* representada por el capital global, tanto, como América Latina, África y todos los países con dependencia colonial, son la *exterioridad* del sistema capitalista intrínseco a la modernidad.

“El siglo XVI ya no es un momento de la ‘Edad Media’ sino el primer siglo de la Modernidad. Es la Modernidad temprana en su primera etapa, la de una Europa que comienza su ‘apertura’ a un ‘nuevo mundo’ que la ‘re-conecta’ (por el Atlántico al Pacífico) con parte del ‘antiguo mundo’, el asiático, constituyendo el primer ‘sistema mundo’” (Dussel 2007, 193). Así la modernidad europea empieza en el mismo momento que empieza la conquista y saqueo al continente americano. Sostiene que la *colonialidad* no es otra cosa que *la otra cara* de una misma moneda, el lado oscuro de la *modernidad*. Las repercusiones a esta altura de la modernidad son de carácter epistemológico.

Europa occidental no permite la mostración de las otras epistemologías, simplemente los considera no válidos con el argumento de no pretender ser universales, inclusive si tuvieran pretensión de universalidad. Pero Europa avanza en esta lucha de frente y costado: en el ámbito donde se reproducen los *valores de uso* que es la cultura y la educación, como

en el ámbito donde se reproducen los *valores de cambio* que es la economía. El economista egipcio Samir Amín, para remarcar esta relación *no simétrica* de la modernidad en condiciones capitalistas de producción/consumo, la describe como una economía de “intercambio desigual”¹³. Para no proceder del mismo modo eurocéntrico, subsumiendo a las varias culturas europeas (también aquellas del *este europeo* y otras *transversales* o *críticas* que conviven en la espacialidad de las ciudades centrales de Europa o Norteamérica y no cedieron a la totalización) en el término “occidente”, es importante aclarar que, en adelante, en la redacción que aquí se lleva a cabo, el significado para esta palabra se circunscribe a *Europa occidental*, la que ingenua y (luego) astutamente, “re-conecta” el Atlántico al Pacífico con el mundo asiático; para Dussel, marcando el inicio de la modernidad.

La estructura de este *modelo teórico* explica cómo los diferentes pueblos se relacionan entre sí desde la *exterioridad*, incluidos los indoeuropeos que no han sucumbido ante la *totalización* de la modernidad. Es optar sin hacer calzar en este sistema teórico a tal o cual sociedad, justo, porque ellas *generan una estructura, todas, paralelamente, tarde o temprano*. De aquí que, las cosmovisiones de los cientos de etnias o pueblos, con pertenencia a su realidad dada por la reproducción social, la relación con su territorio y sus propios referentes espaciotemporales, a pesar de la distancia, se hallan todas conectadas por la pertenencia este único mundo: la misma Tierra (globo terráqueo) y el mismo *espacio sideral* (con un sinnúmero de grupos de estrellas, con sus movimientos, espacios y matices) con el que se hallan vinculados los pueblos viajeros que recorren el mar y o recorren la tierra. Se trata de la *formación cultural* que encuentra siempre el *modo de desarrollarse autónomo* y, sin embargo, en su historia va compartiendo, multiplicándose: en su interior, entre los individuos de ese núcleo social y, al exterior, con otros núcleos sociales. La *forma cultural* se expresa en los modos de reproducir el código humano en relación con la naturaleza.

¹³ Tesis que aparece en la primera parte de *El eurocentrismo: crítica de una ideología*; obra en la que Samir Amín tiene la genialidad de poner en claro el salto inesperado que, en detrimento de una de las principales apuestas teóricas de Marx, da el capitalismo en su fase de “mundialización del valor como explicación de la dinámica del capitalismo realmente existente, que reproduce simultáneamente una tendencia a la homogeneización del mundo y una polarización que la hace imposible” (Amin 1989, 147).

3.2. La teoría del *ethos histórico* de Bolívar Echeverría

Echeverría toma al *valor de uso* y al *valor* (o *valor de cambio*), este doble carácter de las mercancías, del primer tomo de *El Capital* de K. Marx. En esta primera parte el filósofo ha desplegado una declaración previa de los conceptos que ocupará a lo largo de todos los tres tomos. Estas dos abstracciones que tiene un objeto, en singular, por tratarse de conceptos o categorías científicas (de la economía política) o filosóficas, tienen la peculiaridad de mantener su misma significación singular, paradójicamente, para cuando el referente pasa a ser plural. Así se puede hablar del valor de uso de un par de zapatos, como del valor de uso del calzado. Y asombrosamente, del valor de uso de la “producción en general” (Echeverría 1998, 154) que refiere la teoría del sistema económico: el modo de producción capitalista. En este ejemplo del concepto *valor de uso*, la abstracción siempre refiere la utilidad (el carácter concreto-sensitivo) del objeto o de los objetos. Asimismo, el concepto *valor* (o *valor de cambio*) refiere la cantidad de *unidades comunes* a todas las mercancías (lingotes de oro, conchas spondylus; en la modernidad, el dinero) con las que ellas se podrían cambiar, éstas operan como *unidades de mediación* sujetas a regulación fiscal. En suma, *valor* refiere precio o cantidad de dinero, por tanto, capacidad de intercambio de una mercancía.

La modernidad capitalista no se hubo desplegado en el mundo de modo homogéneo; pero, sobre todo, en la misma Europa. Se reproduce atendiendo a las distintas sociedades con su particularidad histórica. Se puede entender la elaboración teórica del *ethos histórico* desde la contradicción entre la lógica del valor (o valor de cambio) y la del valor de uso; esta relación puede, *a*) ser reconocida o desconocida por el sujeto o sujeto colectivo, y *b*) inclinar la balanza en favor del valor de cambio o del valor de uso, estar en la tradición de uno de los dos. Las cuatro posibilidades que resultan de las distinciones *a* y *b* son la base conceptual de los cuatro *ethe* (en plural):

El *ethos* realista niega la contradicción entre valor y valor de uso y a la vez da más importancia al valor. El *ethos* romántico también niega esta contradicción pero se inclina hacia el valor de uso. El *ethos* clásico reconoce la existencia de esta contradicción y se apega a la lógica del valor mientras que el *ethos* barroco la reconoce también pero tratando de salvar —a pesar de todo— la dinámica del valor de uso. (Gandler 2000, 56)

La clave de este desarrollo es, para empezar el análisis, entender que estos dos primeros *ethe* —plural de *ethos*— miran la relación entre valor y valor de uso como *no* conflictiva. Y luego, hay que entender que el *ethos realista* desde su inclinación a favor del

valor de cambio, se instala en el *pragmatismo*. Siguiendo este mismo esquema, el *ethos romántico* con su inclinación por el *valor de uso*, se instala en el *utopismo ingenuo*. Ahora, para finalizar, tomemos los dos *ethe* restantes; sabiendo que los dos hallan contradicción entre *valor de uso* y el *valor de cambio* —de una *misma cosa*—, habrá que situarlos: en el caso del *ethos clásico* donde, para completar, hay una afirmación en el *valor de cambio*, éste se instala en el *empirismo/inductivismo ingenuo*; y, para completar la segunda condición de este desarrollo teórico, en el caso del *ethos barroco*, diremos que su afirmación está a favor del *valor de cambio*, entonces se instala en un *utopismo en resistencia*.

Este último, el *ethos barroco*, presenta una tendencia escasa pero posible, de que la vida en el capitalismo, al amparo de esta especial *fe*, devenga paulatinamente en una vida mejor. América Latina, según este complejo teórico, sin encajar puramente en una de estas cuatro formas de existencia en la modernidad capitalista, la tendencia que encuentra Echeverría es la que está marcada por el *ethos barroco*.

Resumidamente, la formación sociohistórica de “vivir lo invivible” —como enfatiza el autor— *a)* considera evidente la contradicción entre *valor de uso* y *valor de cambio* y *b)* se aferra a los valores de uso, es decir, a la creación humana, a la relación de esta capacidad humana para adaptar a su necesidad y deseo la naturaleza (trabajo); la idea de lo barroco, en esta concepción, sale a la luz en los usos de la vida decorada hasta llegar a rebasar el *valor de cambio*, hasta lograr colocar por encima de ese *valor* al *insustituible valor de uso*; hay que recordar que el *valor de cambio* hace referencia a la capacidad de intercambiarse de los bienes y “servicios” en el mercado. Se infiere (por lo expuesto) que el mestizaje de América Latina y el mundo indígena (en inicios de la dominación española) viven la modernidad en relación directa con este *ethos barroco* echeverriano¹⁴.

¹⁴ Las características que coadyuvan a esta inferencia se encuentran en lo que el autor llama *la primera modernidad de América Latina* —llevada adelante por la Iglesia Católica y especialmente por la orden de *La compañía de Jesús*—. El trabajo de los cuatro *ethe* tiene como base a dos historias: la primera que con Fernand Braudel la identificará como una “de larga duración”, de grandes alcances: “la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura latinoamericana en el siglo XVII” y la segunda, una “historia particular” de dos siglos que sin duda es, *además de religioso, de orden político*, se trata de la historia de “la primera Compañía de Jesús y, sobre todo, de su *proyecto de construcción de una modernidad*, de un proyecto *civilizatorio moderno y al mismo tiempo —¿paradójicamente?— católico*” [énfasis agregado] (Echeverría 2013, 58). El resultado del trabajo dialéctico histórico permite al autor llegar a la síntesis como esta que refiere la importancia de la influencia del cultivo de la ciencia de los padres jesuitas en la misma Europa y en el surgimiento de la modernidad latinoamericana:

Para comienzos del siglo XVIII, sus especulaciones económicas eran ya una pieza clave en la acumulación y el flujo del capital en Europa; para no hablar de América, donde parecen haber sido

El texto que trata en detalle el barroquismo latinoamericano —*La modernidad de lo barroco*— después de un examen histórico del trabajo “político-religioso” de la orden de La compañía de Jesús y la “primera modernidad latinoamericana”, nos confirma las inferencias primarias hechas desde el aporte teórico: la fusión y con-fusión entre teología y filosofía que la orden jesuita propicia en Europa, mantiene una estructura conjunta con los pueblos de América andina. Probablemente, como parece, tiene su correlato en la cosmovisión andina, donde el *orden de lo político* no está por fuera del ideario que re-liga a los habitantes de América prehispánica. Se trata del paso de la Edad Media a la Moderna que Echeverría ha percibido en el ingreso de la razón que ellos han permitido y luego organizado dentro de la vida religiosa y después, dentro de la Iglesia Católica:

El planteamiento de los teólogos jesuitas es sumamente radical: golpea en el centro mismo del discurso teológico de la Edad Media. Nada hay más híbrido y ambivalente que el discurso teológico: es el discurso filosófico, el discurso de la razón volcada en contra de toda verdad revelada, pero como discurso que está allí para justificar precisamente una verdad revelada; el discurso de la no-revelación puesto a fundamentar la revelación. (Echeverría 2013, 77–78)

Aquí, por un lado está el complejo barroco protagonizado por la filosofía nacida y cultivada en Europa (enfrentada a la religión) amparada por la lógica que no ve contradicción alguna entre *valor de uso y valor*, por otro, está la *religión fundida a la nueva concepción de la filosofía en el mismo momento jesuita de difundir la idea de Dios como padre, al mismo tiempo que difunde la idea Dios como hijo*; es decir, en el momento en que el jesuita en América india (igual que en Europa) permite *una suerte de intervención humana en la conformación del Dios padre, en tanto que humano es el Dios hijo (Jesús)*. Lo barroco es esto “Nada [...] más híbrido y ambivalente que el discurso teológico”, como dice la cita anterior.

Como segundo punto, tenemos esta similitud de estas dos estructuras correspondientes a estas dos culturas: la americana prehispánica y la occidental que se ha

completamente dominantes. Sin embargo, pese a que su intervención en las ciudades era de gran importancia, ella misma la consideraba como un medio al servicio de otro fin; su fin central, que no era propiamente urbano sino el de la *propaganda fide*, cuya mirada estaba puesta en las misiones. Se trataba de la evangelización de los indios, pero especialmente de aquellos que no habían pasado por la experiencia de la conquista y la sujeción a la encomienda, es decir, de los indios que vivían en las selvas del Orinoco, del Amazonas, del Paraguay. Su trabajo ciudadano se concebía a sí mismo como una actividad de apoyo al proceso de expansión de la Iglesia sobre los mundos americanos aun vírgenes, incontaminados por la “mala” modernidad. (72–73)

modernizado, en esta parte de la historia, por intervención jesuita. Este momento se sitúa, de un lado del Atlántico en “la crisis en la que estaba sumida la civilización dominante, ibero-europea, después del asolamiento del siglo XVI —cuando casi se había cortado el circuito de retroalimentación que la conectaba con el centro metropolitano—” y del otro lado, “la crisis de la civilización indígena: después de la catástrofe político-religiosa que trajo para ella la Conquista, los restos de la sociedad prehispánica no estaban en capacidad de funcionar nuevamente como el todo orgánico que habían sido en el pasado” (82).

La estructura dialéctica —además de saussureana y levistraussiana— de la totalidad concreta de Karel Kosik se teje en los términos con que Echeverría concluye. Cierra con la tesis que indica que *historia de la cultura es la historia del mestizaje cultural*; es decir, después de dado el conflicto interno de España con el centro metropolitano y de la civilización mestiza e indígena latinoamericana, van a necesitar la una civilización de la otra para levantar, en su terreno, el proyecto más viable:

ninguna de las dos podía hacerlo sola o independientemente, ambas experimentaban la imperiosa necesidad de mantenerse al menos por encima del grado cero de la civilización. Son los criollos de los estratos bajos, mestizos aindiados, amulatados, los que, sin saberlo, harán lo que Bernini hizo con los cánones clásicos: intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea; intentarán despertar y luego reproducir su vitalidad original. Al hacerlo, al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico (y con los restos de los códigos africanos de los esclavos traídos a la fuerza), son ellos quienes pronto se verán construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrirán poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa diferente, “latino-americana”. (82)

Al inicio del siglo XVI la invasión española no se encuentra en ninguna fase capitalista (sino que se halla en ciernes), en este punto, para la lectura de Dussel, empieza la modernidad capitalista y con ella el *encubrimiento del otro*. “En este sentido, como proyecto de construcción de una ‘morada’ para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida” (162), con una observación que se aclarará en las Conclusiones: la idea central en Echeverría gira en torno a, por un lado, su particular lectura de la modernidad, a dotar a las ciencias sociales de una teoría: el “*ethos* histórico” que acabamos de explicar. Pero, por otro lado, complementando esta teoría está su tesis filosófico-política no muy difundida sobre la “modernidad barroca” (Echeverría 2003, 106) tendiente a una “modernidad post-barroca”; éste es su proyecto político, su proyecto post-capitalista.

4. El paradigma “antrópico” y la necesidad de decoherencia cuántica para diferenciar entre la historia realmente existente y la potencia de un saber andino en sus luchas más recientes

4.1. Antropía y entropía en contexto

La antropía (principio antrópico) tiene como contraparte a la entropía; la primera propone un mundo o universo que gira en torno del ser humano, la segunda implica un universo con autonomía, indiferente a la existencia humana. El peligro de la primera es considerar a la naturaleza inorgánica como ente *inerte* y, por tanto, tomar a los animales, como seres carentes de cognición, con la premisa falaz de que la comunicación intelectual es el único tipo de comunicación. No obstante, veremos que, esta convención —que por ningún motivo deja de ser un discurso cuyo referente desconocemos, por tanto, ideología— puede esconder intereses que no benefician ni a la naturaleza, y menos al ser humano. Tradiciones de sociedades como la egipcia (africana, en origen), la Antigüedad griega o la antigua y actual cultura andina, no hacen tal división entre naturaleza y hombre, pues las dos naturalezas están imbricadas.

El principio antrópico es una convención, es un acuerdo ampliamente aceptado en la física teórica, física subatómica y astrofísica y que se ha extendido al saber filosófico; por tal, a la epistemología, e ingresado en ésta es pertinente para todas las ciencias. El principio parte de *suponer* la existencia de *todo lo que hay* (del cosmos) a “una constante cosmológica [que] haya causado la aceleración del universo” (Rosenblum y Kuttner 2010, 248), de modo que hubiera contribuido al desarrollo de *entes* —justo, de ella— dotados de las condiciones siempre óptimas para la autoconsciencia. Es decir, seres con la capacidad de llevar adelante representaciones mentales que terminan en el reconocimiento de su propia existencia.

Desde las primeras ideas de la Grecia antigua registradas por Occidente —presocrática: Tales y Anaximandro de Mileto, Pitágoras y otros, como para la de vigencia platónica y, luego, aristotélica— hasta la física moderna de Newton, Einstein y Bohr, desarrollada a lo largo de sus vidas, el ser humano es cada vez más consciente de un “orden” (cosmos), de un sistema de ordenamiento universal que propenda al equilibrio, al desorden —caos, expansión, realidad *pluri-versal*— o a la indeterminación: como el *arché* (*arjé*,

principio) de Anaximandro que termina en *ápeiron* (indeterminación de naturaleza material, entendida como *res extensa*, que rebasa lo material de la filosofía actual).

Aquí, la antropía o “antroposidad” (Gómez-Martínez 1999, 24) parte de la idea de “constante cosmológica” de Einstein y posteriormente trabajada por el astrónomo Fred Hoyle y el físico Hendrik Casimir. La idea de antropía se origina en la *filosofía natural* que renace en Europa en física teórica que sigue siendo *clásica* hasta los trabajos de Newton. La física cuántica (propriadamente, moderna) se transforma en hipótesis, sólo a partir de los aportes que, para los primeros años del siglo XX, inicia el joven Einstein y posteriormente Niels Bohr.

Ahora, nótese que lo que hacen Bohr, Heisenberg y Schrödinger —los tres a favor de la *superposición cuántica*¹⁵, no así, su principal artífice, Einstein (paradójicamente)—, lejos de condenar tales “propensiones” (Popper 1996, 56) en un sistema electrónico dado, definitivamente, terminan por aceptar que el principio (*arché*) que rige el comportamiento de la materia, a nivel del *mundo a escala humana* lo mismo que subatómico, es *no determinado*; es decir, ahora, sorprendentemente, también es indeterminado para la *física del universo visible*: la mecánica o la fisiología —y entonces, para cualquier dominio de la ciencia. Lo que nos lleva a pensar en un comportamiento del mundo, más bien, *caótico*, pero, por ningún motivo ordenado.

Así como hemos presentado la actualidad de la física que pasa de la causalidad newtoniana a la indeterminación schrödingeriana y a la incertidumbre heisenberguiana, se podría caer en apresuradas imprecisiones —en tendencias del multiculturalismo *new age*, meditaciones con “experiencias” *yoga* o turismo exótico con “experiencias” de ayahuasca— como la de pensar erróneamente que la vida —es decir el devenir histórico— es incierta e indeterminada, cuando, en realidad, lo azaroso y caótico ante la lógica aristotélica es el universo subatómico de la física cuántica (física moderna, física actualizada) donde no existe el espacio ni el tiempo; en la vida en el planeta Tierra —y como se entenderá, la tendencia

¹⁵ La *superposición* de determinaciones o indeterminación es el principal resultado al que llega Niels Bohr en su modelo atómico: el electrón de un átomo de hidrógeno no es factible de ser medido, sólo puede ser detectado cuando se funde en el núcleo, justo, porque cuyo resultado (de tal fusión) es un apareamiento de energía que se desprende de toda la estructura atómica: radiación. Tal radiación es tanto magnética como térmica y tiene carga que favorece, mayoritariamente, o a una o a otra, según se trate de *fusión* o de *fisión* de un *encadenamiento* nuclear. La superposición de los *estados cuánticos* (indeterminación) llevan a los resultados de Heisenberg a su tesis conocida como *Principio de incertidumbre* del investigador frente a una expectativa o propensión del comportamiento de ciertas variables de un sistema dado.

en todo el universo— sigue rigiendo la ley de causa y efecto y de la gravitación universal o mejor, de la relatividad general de Einstein. De hecho, la relatividad general nos muestra que los objetos con gran masa o con alta carga de energía curvan el espacio-tiempo haciendo que, cuales objetos cercanos aparezcan, terminen atraídos por éstos de gran tamaño que se entiende son elementos celestes, al punto que la economía y la política son determinantes sobre las sociedades en el globo terráqueo y la física newtoniana es la forma apropiada para la construcción de obras civiles y artefactos o automotores mecánicos y eléctricos.

La única aplicación de la física cuántica es en la electrónica, sobre todo, en transistores cada vez más diminutos y luces laser, siempre para sistemas basados en bits. La computación cuántica, cuya base es el *qbit*, continúa siendo imposible de sostenerse de modo autónomo por *la insolencia actual para mantener invariables la totalidad de parámetros que afectan desde el exterior a un grupo de átomos y sus electrones*: ante todo, gravedad y temperatura; esto, aunque varias universidades de Europa, Asia y EE UU con millonarios presupuestos e investigadores altamente capacitados se hallan en esta carrera.

Paradójicamente, vemos que posturas como la *complejidad* de Morin, continúan en ascenso en la academia tanto como en los círculos de cierta tendencia cultural contemporánea. Defiende una postura (una ideología) con base en *lo dialógico* entre incertidumbre y certeza que termina en una especial dialéctica —se puede advertir, tomada de Hegel y Marx—, opuesta al criterio ordenador de la *decoherencia cuántica* o colapso de la función de onda del matemático John von Neumann, denominada “complejidad”; del primer volumen de seis de su ampulosa obra *El método* tomamos su defensa en lo que sigue:

Estos dos mundos antagonistas posibles parten de un mismo mundo-tronco. Pero ¿es cierto esto? No puede ser cierto, pero hoy es plausible porque el conjunto de las ciencias físicas, y en primer lugar la microfísica y la termodinámica, convergen para apuntalar o desarrollar las hipótesis suscitadas por la observación astronómica. En mi opinión todavía es más profundamente plausible por otra razón: una vez se ha destacado la presencia del desorden en la *physis* y se ha impuesto la idea de evolución física, uno se ve conducido a concebir un principio complejo de universo. (Morin 1981, I:85)

En síntesis, la crítica (corrección) dirigida a esta tendencia teórica del filósofo está llevada a cabo por el concepto de *decoherencia cuántica*, se refiere al ahora bien estudiado proceso a través del cual la función de onda de un objeto microscópico interactúa con el entorno macroscópico para producir el resultado que la interpretación de Copenhague describe como colapso, es decir, el momento cuando lo incierto adquiere certidumbre ante la

fijación de la mirada del observador de tal fenómeno. La *decoherencia* es la encargada de delimitar, valiéndose del colapso/determinación de la función de onda (carácter del nivel atómico/cuántico), por un lado, el universo subatómico indetectable por el ojo humano y por otro, la causalidad de la *física del universo visible*.

Con mayor precisión, el “estado cuántico no es una ‘intuitiva’ (*anschaulich*, también traducido como ‘visualisable’) representación de un objeto cuántico, sino sólo una representación ‘simbólica’, una taquigrafía para los fenómenos cuánticos que se constituyen mediante la aplicación de los diferentes cuadros clásicos complementarios” [traducción porpía] (Bacciagaluppi 2016, sec. 3.5).

4.2. El paradigma (modelo teórico) antrópico

Al parecer, hasta aquí, la entropía, en oposición a la antropía, sería parte de una ética mejor. En el sentido de que la entropía respeta y defiende la vida de la naturaleza, sin embargo, se sabe que es parte de un conocido paradójico error; aquí un naciente paradigma (modelo teórico) antrópico explicado desde una actitud seudo-ecologista. El reciclaje de botellas de plástico, por ejemplo —que puede presentarse como una novedosa y genial alternativa ecológica, entrópica— esconde un problema mayor: el control de los acuíferos y de los páramos por parte de grandes corporaciones como The Tesalia Springs Company S. A. o embotelladoras locales filiales de transnacionales, auténtico origen de recursos vitales e insustituibles como el agua.

Entonces, incautos, caemos presos de una falsa “política empresarial amigable con la naturaleza”, sujeta a la obligatoriedad *tardomoderna* (quizá, posmoderna) que implica responder a las exigencias de un creciente (progresivo) —engañoso, pero también, *ineficaz*— “bajo impacto ambiental en los procesos de industrialización” de amplia aplicación en nuestra América. El problema crucial está en que, siempre e inconscientemente (por si de *buenas intenciones* se tratara), la *defensa de la naturaleza* es un *problema humano*; no entrópico, sino, efectivamente antrópico.

Ciencias humanas como la sociología y la antropología social, entre otras —la antropología filosófica es anterior a la social, tomando al positivismo como origen común para ambas, que es, más bien, reciente; el funcionalista Émile Durkheim (1858-1917) es su

principal gestor—, en su origen, partieron del positivismo cuya base fue la física clásica, es decir, la *Física* de Aristóteles vigente hasta Newton (*Principios matemáticos de la filosofía natural*). Ya discutida la *Relación de indeterminación* de Heisenberg (1922), para 1932, “la ecuación de Schrödinger era la nueva ley universal del movimiento” (Rosenblum y Kuttner 2010, 141): sin duda, las ciencias sociales están implicadas si las ciencias naturales se encuentran, principalmente, afectadas por la *superposición de las determinaciones* (una realidad “compleja” diría Edgar Morin) de los resultados de un sistema cualquiera.

4.3. ¿Por qué no Heidegger y sí Walter Benjamin y Bolívar Echeverría?

He esbozado el cambio de paradigma en el modelo teórico que va de la física clásica a la moderna o contemporánea. Pero esto, no así en las aulas de las carreras de humanidades, ya tiene un dominio común en las facultades de las distintas ingenierías de nuestras universidades. De tal modo, pese al giro radical en el *sentido del ser* (Heidegger) de la ciencia, el estudio y uso de la física cuántica no es un problema para las ciencias naturales; pero, sí lo es para las humanidades.

Se trata, de un lado, de *una amplia aceptación de lo que, en las ciencias sociales, se consideró como inexactitud*, fruto de la complejidad (pre-moriniana) intrínseca de lo humano —no así de lo matemático o lógico clásico vigente mucho antes del nacimiento de la física cuántica—, pero, de otro lado —y con una mirada más atenta—, se trata de una confusión del mismo *orden* que advertimos en el pseudo-ecologismo que implica tomar una *actitud* de reciclaje (de moda), ampliamente difundida, descuidando el problema que realmente originaría el desastre ambiental —y humano, intrínsecamente.

La toma de una “actitud espontánea” de reciclaje generalizada (que *no* tiene asidero en lo público sino en lo individual que es propio del ciudadano posmoderno, pues su realidad tiene que ser colocada en la lucha y conquista política) y la generalizada aceptación de la que goza la consolidada *complejidad* teorizada por Morin, las dos generalizaciones, tienen una génesis común: el “triunfo de la técnica moderna” (Benjamin 2010) y, con éste, la “subsunción formal y subsunción real del trabajo al proceso de producción” (Marx 2005). Estas dos tesis pasan a ser núcleos críticos que Bolívar Echeverría alza como bandera de lucha desde Marx y Benjamin, en contra del *modelo teórico* de Martín Heidegger que se presenta como anti-modelo.

Es decir, tal “espontaneidad” es netamente ideológica, aunque (y por la misma causa por la que) se gesta y es pensada como pos-ideológica. Estamos, según la crítica echeverriana, ante un posmodernismo encubierto en este tipo de pseudo-ecologismo que, en su *versión estatal* ecuatoriana usaba (y usa) como “imagen corporativa” de sus proyectos institucionales símbolos milenarios indígenas como la *chakana* y concepciones de totalidad epistemológica y vivencial como el *sumak kawsay*, a la misma vez que, “sin complicaciones” —léase “sin complejidades”, ni tesis elaboradas de Morín o físico-cuánticas—, cierra la UIPI-AW, que no cesa en el intento de ser la transmisora, en clave *antrópica*, de su génesis y permanencia *entrópica*, de la sabiduría de los pueblos y nacionalidades circunscritos al territorio ecuatoriano.

El proyecto heideggeriano de des-ontologización de la filosofía occidental tiene el vicio de caer reiteradamente en el mismo lugar de la ontología (multiplicadora de *entes*) que él mismo cree “poner en crisis” en *Ser y tiempo* y toda su obra posterior al rectorado de la Universidad de Friburgo (1927-33), la prueba es la actualidad (“el regreso”) de la “lógica dialéctica” hegeliana y marxista, inclusive en tesis como de *la complejidad*. El mérito de Morin es que, lejos de denostar tal actualidad del método dialéctico, mejor, la afianza; con el agravante, a saber: un remanente, en *la complejidad*, de haber superado la *idea de progreso* moderno que en Hegel es, innegablemente, eurocéntrica, pero, no así en Marx.

Para la herencia teórica heideggeriana —léase todo el estructuralismo y posestructuralismo (el pos/de-colonialismo es también su heredero) es decir, todo el pensamiento que prolifera en la academia, hasta nuestros días— todo marxismo, el “marxismo no dogmático” incluido (Gandler 2013, 89, 2007, 312), es sinónimo de eurocentrismo. Enrique Dussel tiene la virtud de venir del “marxismo no dogmático”, pero, paradójicamente, es miembro, junto a Walter Mignolo del grupo de intelectuales *modernidad/colonialidad*, cuya idea común es mirar a la modernidad con su contraparte, la colonialidad, sin mediaciones. Reiterativamente, Dussel recuerda a sus lectores haber “advertido” de modo personal a Mignolo (padre del pensamiento fronterizo, y pos/de-colonial) de estar favoreciendo a las tesis *posmodernas nihilistas* al tomar el marxismo como parte del eurocentrismo; finalmente y, de esta manera —para nosotros— no fiable, reconocerá: “Dussel destaca que Marx pertenece a un espacio epistémico diferente” (Mignolo 2010, 99).

Habrá que enfatizar en la idea de que el proyecto de Marx es, claro, el “ascenso” (y esto es *progreso* pero solo en *apariencia*) de la Modernidad al Comunismo o a *la comunidad* (“pre-moderna”, al menos, teóricamente); pero, aún más importante que la abolición directa de las clases sociales —preocupación *transitoria contingente* de su tiempo— es haber hecho patente que en la creciente “totalización” de los *valores de uso* que se origina en el “proceso autonomizado de formación y valorización del valor” (Echeverría 1998, 159) el ser humano es cada vez menos consciente de su subsunción; haber hecho visible, con ello, necesariamente, la devastación de la naturaleza en manos del capitalismo.

Lo que en el capitalismo se “valoriza” es la *relación* de “productualidad” (Dussel 1986, 129), la relación dialéctica de la autoconsciencia (antropía) y la entropía de la naturaleza —relación de complementariedad, en este nivel primigenio comunitario, tomado hipotéticamente—, o sea, aquello que no llega a ser trabajo humano de dominación sobre la naturaleza, que el hombre toma de ella para su consumo, sin tentaciones forzadas por la competencia del mercado para la producción en el “taller automático” o la comercialización que llevan a la sobreproducción/sobreconsumo.

Es decir, incapaz de detener su fatal pérdida de voluntad al punto de verse en la “obligación” de convertirse en *arma en defensa del capital* al ponerse en contra del compañero, convertido, éste, en cambio, en su rival, en su competidor (en su *carrera* por propender un codiciado salario que se ofrece al mejor postor); de convertirse en un muerto viviente, repleto de “positividad” (Han 2012, 2014) en la actual “sociedad del cansancio”.

Es necesario tener en cuenta el cambio de paradigma preparado por la filosofía de Martin Heidegger, y después reforzado a partir del estructuralismo de Levi-Strauss y posestructuralismo para el afianzamiento del desarrollo de la mecánica cuántica —que va de la antropía a la entropía y que hemos preferido tomarlo desde la *decoherencia cuántica* como punto de partida prudente—. Luego, se da en sentido contrario: el cambio de paradigma es alimentado por esta revolución tecnocientífica y a partir de la nueva física (física cuántica) es posible que se retroalimente el clima de las ciencias sociales y la vida social moderna/contemporánea/posmoderna/posindustrial.

Al nuevo paradigma —de la “complejidad” (Morin 1981)— le acompaña, en lo político, la ca da del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, es decir del *marxismo soviético* que, como ha demostrado la llamada Teoría Crítica, tuvo muy poco de la

teoría de la reificación/cosificación de Marx. Pero estos hechos son alimentados por la tendencia a abandonar la trascendencia de la razón moderna; aquí va a ser confundida con ella y barrida también la razón crítica, también *absolutos* como la libertad, es decir:

tenemos aquí un buen ejemplo de la manera como, en torno a ese tipo de asuntos, la filosofía francesa de este período logró hacer que se juntaran dos corrientes de pensamiento por completo opuestas, tanto política como filosóficamente: el marxismo y el heideggerianismo. Poco preocupados por la coherencia, y demostrando en cambio una mayor avidez por tomar prestados elementos de un lado y de otro, los filósofos franceses del decenio del 60 abrieron extraños pasadizos entre estas corrientes... (Tobar 2004, 177)

En la primera fase de este trabajo: *exploración y descripción*, se dedicó, por separado, al tratamiento de todo el complejo que se va a desarrollar con el advenimiento de la técnica moderna y el afianzamiento de las ciencias sociales en ésta.

La estructura de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn, de donde parte Morin está más cerca de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann (y su maestro Talcott Parsons) y del neopositivismo de Popper, de herencia de Auguste Comte (padre del positivismo). Pero, el peligro en que caerían categorías como “mundo de la vida” o *mundo-cultural*¹⁶ donde se ubica el movimiento indígena y su propuesta epistemológica —que es como nos muestra su historia junto a las luchas sociales de los estratos más pobres en el país—, se acrecienta cuando el tema roza el “paradigma de la complejidad” de Edgar Morin. Ante la tesis de sumirlo todo carácter conflictivo en la salida posmoderna (post-ideológica) de la complejidad, la tesis aquí es la *lógica dialéctica* hegeliana potenciada en Marx, actualizada por Benjamin y que adquiere carácter para la periferia con Echeverría y Dussel.

Para acceder al origen de esa realidad que todavía permanece difusa y que en lo posterior será el proyecto de la universidad de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva, en sus años aún en México propone, antes de pasar a otras materias, tomar al movimiento indígena en su realidad sociohistórica; realidad que conectará luego, simultáneamente, con su especificidad cultural. El riesgo que implica no ubicar la historia política, social y económica de esta colectividad humana, es solapar el encuentro entre los dos mundos ya hechos, se trata de la relación de un mundo previo al encuentro con Europa y el que será un mundo moderno y capitalista que el indígena está obligado a tenerlo en cuenta.

¹⁶ Véase nota 28.

Hay una obligatoriedad implícita (que no aparece a simple vista); esta presión es insoslayable, pues, la autonomía de la técnica y el proceso que, cada vez, acorta el tiempo de *producción general*¹⁷ que, ya madura la modernidad, va a incidir en el mismo instante como se efectúe el primer intercambio desigual de las mercancías, es decir de la producción de Occidente y la producción de América Latina, cuyas fronteras se van volviendo móviles indeteniblemente. Esta obligatoriedad de los pueblos indígenas, en efecto, pasa a ser *la única salida que se puede enfrentar*. De un lado, está la vida material y, del otro, la defensa —quizá artificial— de la especificidad cultural de un pueblo.

El primer escenario (vida material) tiene que ver con lo que entiende Dussel como *trabajo vivo* (Dussel 1977, 104), siguiendo *Las metáforas teológicas de Marx*. Y aunque, este primer escenario, tiene como horizonte la *nueva antropología* posterior a la antropología inducida por los países hegemónicos para mantener la dominación en sus colonias —en el sentido de Inglaterra respecto de su poder colonial en la India—, viniendo de la crítica al capital que implica una vida en resistencia, cuenta con ese modo dialéctico de asumir las contradicciones de la vida moderna. Para decirlo con Echeverría: de este modo, el movimiento indígena vive un *ethos* barroco, “que se resiste al imperativo de esa elección” (Echeverría 2013, 176) que, a pesar de todo, “se busca la vida”.

El segundo criterio para vivir en esta obligación que nos pone la relación con Europa es un “comportamiento barroco elemental”, en el sentido de una implicación del orden de la cotidianidad, sin la responsabilidad que implica la atención al dinero o valores de cambio: “toda afirmación de una posibilidad implica la negación de las demás; no hay cómo comportarse ante las cosas del mundo sin adjudicarles a todas, aunque sea con validez efímera, una de las dos categorías” (176).

El capitalismo que está en la atmósfera de los requisitos y trámites para acceder a los servicios del sector bancario, por ejemplo, no perdona una deuda; si ésta no se solventa, no hay manera de acuerdo por calamidad o quiebra de un emprendimiento cualquiera. Pero, además el capital diseña el modelo del cliente sujeto de crédito. Y a niveles de frontera, jamás

¹⁷ La *producción general*, aquí, significa la doble producción: cuando se valoriza o subsume el trabajo, se produce valor de uso (en la forma de una mercancía como un kilo de carne procesada congelada lista para el consumo humano), pero también se produce, a la misma e inseparable vez, valor de cambio (en forma de cantidad que es la medida de la mercancía para ser intercambiada por dinero).

dejará libre a la transferencia de valores de la periferia al centro, en función del nivel del desarrollo de la técnica de producción de tal o cual bien.

Entonces, no es lo mismo un marco teórico que permita el examen de procesos traído del posestructuralismo deconstruccionista de Derrida, que uno crítico venido de Dussel. Un paradigma y sus variaciones inesperadas, para Cueva, están en relación directa con la correlación de fuerzas, donde las esferas de lo político y de lo económico están muchas veces solapadas o su entrecruzamiento que sólo deja ver los *rasgos culturales* no permite el acceso a la realidad que subyace a esa fenomenología.

La modernidad, según Leopoldo Zea, en el mismo momento que Europa “descubre” el mundo americano (de “Abiyala”¹⁸) se topa con estos “otros entes que parecían ser hombres”, por lo que “exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad” (Zea 2005, 11). Significar o representar una cultura como la indígena en el mundo occidental, pasa por una obligada problematización con el contexto histórico. Este contexto que no aparece en la evaluación a la UINPI-AW, y que la universidad insiste en mostrar es en José Luis Gómez-Martínez la “antropocidad”, o sea, la materialidad —y esto tiene que ver con lo que Echeverría llama el “materialismo de Marx”, o con lo que en Dussel es el “trabajo vivo”— que se contrapone a la virtualidad de la presencia de las personas que implica la comunicación actual:

La popularidad del discurso deconstructivo en el que está ahora embarcada nuestra sociedad —la crítica literaria es apenas una manifestación académica— se asienta, precisamente, en que por primera vez se le entrega al individuo una herramienta que le permite sentirse superior en la negatividad implícita en toda aproximación deconstructiva. Me explicaré. En el momento presente de globalización de las estructuras sociales, políticas, económicas, educativas, etc., de instantáneo acceso a los sucesos globales, se diluye hasta desaparecer la ilusión de significar desde un centro unívoco. Es decir, antes de haber tenido tiempo de problematizar la modernidad en su totalidad, o sea, en cuanto un discurso, en cuanto una estructura que se proyecta como independiente de su antropocidad y que erige su logocentrismo como referente de toda conceptualización de la realidad, se destruye el centro como punto de referencia unívoco, para luego entrar a saco con la estructura misma. (Gómez-Martínez 1999, 33)

¹⁸ Nótese la elección de escribir “Abiyala” y no “Abya Yala”, siguiendo la entra del diccionario del pueblo guna/kuna, del grupo de editores panameños Equipo EBI Guna.

Capítulo segundo

Los orígenes de la educación superior intercultural en las luchas del movimiento indígena frente a las políticas educativas del Estado

1. Génesis de la educación superior intercultural en el Ecuador en las luchas del movimiento indígena en la segunda mitad del siglo XX

1.1. La relación con las centrales obreras, el sector campesino (1960-70) y la fundación del ECUARUNARI

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), fue fundada en el año de 1944. Nace siendo aliada del Partido Comunista del Ecuador —el que a su vez nace “sellada la división del primitivo PSE, que en agosto de 1931 cambió de nombre al de ‘Partido Comunista del Ecuador’” (Páez 1996, 143)—, para la época, sólo la Revolución Liberal habría aplacado la explotación colonial. Para 1944 las relaciones de dominio se habrían agudizado, tanto la figura del “encomendero” como del “mitayo” habían desaparecido, pero la dependencia a la hacienda continuaba y, con ello, este nuevo tipo de dominación no daba paso a reivindicación de relación de igualdad alguna en los derechos del ser humano. La FEI es la primera organización nacional y nace junto a la institucionalización del movimiento obrero, de la CTE, Confederación de Trabajadores del Ecuador:

Indudablemente, entre 1944 y 1945 se asistió a una modernización del esquema institucional ecuatoriano: en julio del 44 se constituyó la CTE con la asistencia de alrededor de 1.200 delegados; en agosto del mismo año se conformó la Federación Ecuatoriana de Indios, y todo ello fue avalado y profundizado, en lo político, mediante la Constitución de 1945. Estas fueron conquistas históricas producto de la movilización social, fundamentalmente (CTE y FEI). (151)

Luego que la FEI junto al PCE (antiguo Partido Socialista Ecuatoriano, PSE), juntamente con la CTE, se encuentra en la lucha por la reforma agraria que llegará para 1964, se diluyen los lazos con esta primera etapa de lucha conjunta con los trabajadores. Como representantes del insipiente movimiento indígena está la FENOC, Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, fundada en 1960, raíces de la FENOCIN (que pasará a integrar a los pueblos negros o afrodescendientes). La FENOC, nace con el apoyo de la Iglesia

Católica, por eludir a la FEI que era aliada del PCE y de la CTE ligados al comunismo, sin embargo, una década después pesarán sus relaciones de conquistas conjuntas con el PSE. Equivalente de la FENOC (actual FENOCIN) en las centrales sindicales, por venir de las iniciativas de la iglesia, era la CEDOC, Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos, la que para 1952, ya integraba en sus filas a los trabajadores del campo.

Aquí se inserta una de las iniciativas dignas de resaltar, de las aulas de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador, un profesor joven, Fernando Velasco, va a incidir en este viraje, tanto de la FENOC como de la CEDOC. El Colectivo Infrarojo (estudiantes de la misma escuela de la UCE), en una serie de entrevistas —el fragmento que sigue es de la entrevista s Raúl Borja, compañero de militancia de Velasco— permite, librando la lejanía del tiempo, entender tal incidencia:

Fernando Velasco estaba más bien ligado a un proceso laico, sus padres eran profesores de colegios laicos, en su hogar se vivía una cultura laica. Por ello yo no creo que Fernando Velasco se haya pertenecido a estos grupos de cristianos o por el hecho de haber estudiado en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (P.U.C.E). Más bien se vincula a un personaje que es altamente influyente en su vida como el cura Hernán Malo, jesuita que produce dentro de la PUCE una ruptura entre lo tradicional del viejo jesuitismo ilustrado del Opus Dei y un jesuitismo venido de afuera (todos los jesuitas estudiaban en Lovaina) con ideas sociales renovadas. El cura Malo fue maestro de Fernando Velasco, de Ayala Mora, y otros más. (Borja 2007, 71)

Con este antecedente, desde la tendencia que se evidencia —de los jesuitas—, va a intervenir en una suerte de intelectual orgánico gramsciano. Borja, relata que la Escuela de Sociología para 1970 era el lugar donde confluían una buena cantidad de fracciones de tendencias políticas como la del Partido Socialista Revolucionario (PSRE) que tenía gran aceptación en la universidad, el Partido Comunista Marxista Leninista Ecuatoriano (PCMLE) que no tenía un trabajo sindical o como el Frente de Izquierda Universitaria (FIU) y otros pequeños grupos. A partir de esta realidad, con apoyo de estos grupos, dice, nace el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores (MRT). Conformado éste, y con el apoyo de la Democracia Cristiana (que ya tenían una base social en el campo) es que:

En el seno del proceso de autogestión comenzamos a tejer relaciones políticas muy dinámicas entre MIR con los grupos cristianos (Velasco como ex estudiante de la PUCE y profesor de la Escuela de Sociología es un nexo de conexión con estos grupos). Recordemos que en la sierra andina el trabajo de Monseñor Proaño en Chimborazo comienza desde el año cincuenta y cinco. Monseñor Proaño (también de mucha influencia para Velasco) era una persona que hacía un trabajo educador desde abajo, sin querer que nadie se tome el nombre de los indígenas. Mientras que en la izquierda, nos sentíamos de vanguardia [...] entonces en el

movimiento de Proaño se produce una ruptura, las personas que querían construir bases firmes, tener un proceso más rápido que no sólo se limite a la educación y alfabetización fundan la ECUARUNARI en 1971. (72)

La referencia de Borja es a la reunión de presbíteros que en base del análisis de las líneas para la puesta en práctica del Concilio Vaticano II, con el Monseñor Leonidas Proaño resuelven apoyar las reivindicaciones indígenas-campesinas. Luego, el MRT es lo que se esperaba, una herramienta de estrategia en búsqueda de apoyo del movimiento indígena para la consecución de la equidad y sus derechos:

Entonces Velasco al tiempo que hacía práctica alfabetizadora con los indígenas de Chimborazo, pensaba (y eso me parece más importante), cómo ese trabajo puede generar un movimiento campesino con identidad, con organización, con participación en la sociedad (muy parecido a lo que nosotros podríamos llamar actualmente un movimiento social), y sin tener la característica de vanguardia que nosotros pensábamos (el MIR siempre quiso ser el que lleve la lamparita para guiar el proceso de cambio social). (73)

Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (ECUARUNARI) cuya significación es Despertar de los seres humanos de Ecuador, nace en Tepeyac en la provincia de Chimborazo, en el mes de junio de 1972 con 200 delegados representantes de organizaciones indígenas campesinas, cooperativas, cabildos, de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar. Esta agrupación es, ya conformada la CONAIE, gestora de la opción epistemológica de la universidad intercultural.

1.2. Las ideas de una educación propia y el SERBISH

Hay tres hitos que marcan las ideas de la educación que son origen de las propuestas para la creación de una universidad intercultural o quizá, indígena; de estas propuestas saldrá en proyecto para la creación de la UINPI-AW. El primero tiene que ver con las escuelas de Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango en Cayambe¹⁹. El segundo es el trabajo con las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) de Monseñor Leonidas Proaño y las comunidades de base de Chimborazo y tercero es el Sistema de Educación Radiofónico Shuar del Ecuador, SERBISH, sin desconocer la tarea realizada por el Instituto de Lenguas y Lingüística de la PUCE a inicios de 1970.

¹⁹ Con la finalidad de acoplar de mejor manera la coherencia de cada tema, esta parte del desarrollo de las escuelas de Cayambe, por ser el hito que marca el inicio de una lucha anti-colonial, se encuentra en el inicio del siguiente subcapítulo como parte fundamental de la gran federación.

Es innegable el papel de la Iglesia Católica —y en lo que sigue se verá lo crucial del paso de las misiones de la Iglesia Evangélica norteamericana en la Amazonia— Para inicios de la década del 60 el Concilio Vaticano II permite un giro de la institución católica, permite la división de la trascendencia e inmanencia del Dios cristiano, además la posibilidad de la incidencia de aquello terrenal inmanente en la trascendencia que implica el acceso a Dios. Es importante tomar la idea de praxis que la lleva a cabo en esos tres niveles: ver, juzgar y actuar; no sólo a nivel de lo práctico (economía y política) sino en la fe que es desde donde educa, desde la acción pastoral. Esta idea tiene origen en Europa y viene de las agrupaciones del trabajo, es de la Juventud Obrera Católica (JOC). Nidia Arrobo, presidenta de la Fundación Pueblo Indio creada por Proaño, sintetiza:

Se reunía semanalmente con todas las CEB's (multiplicadas ya por la labor de Proaño) a través de su programa radial que se llamaba “Hoy y mañana” manteniendo un dialogo permanente y fructífero con el pueblo. Recogía de todas las comunidades indígenas, su ver, lo sistematizaba, formulaba el juzgar y promovía un compromiso que tenía que ser cumplido en la comunidad, en las Comunidades Eclesiales de Base o en el grupo que trabajaba con el Monseñor. Allí vemos como a lo largo de unos cinco años estuvo en contacto permanente con su pueblo, evaluando la respuesta de cada persona, de cada comunidad en su aporte, retroalimentando y ayudando a su crecimiento. (Arrobo 2007, 50)

La práctica educativa y de su vida con el pueblo indígena podría decirse que estaba cerca del marxismo. “Monseñor comprendió que el marxismo es una ciencia que aporta mucho para el análisis de la realidad. El método marxista aplicado a la investigación científica fue considerado valioso por el Monseñor, pero sin dejar a un lado la fe, y las palabras del evangelio que traen consigo el anuncio de liberación” (51).

Es probable que la relación con la teología de la liberación pusiera tal saber a su alcance. Lo que está claro es que aplica la “idea de praxis” (Sánchez Vásquez 1963, 12; Kosik 1963, 253) presente en el marxismo no dogmático y lo que Enrique Dussel, en esa misma línea de la teoría social, saca a la luz como el “punto de partida de la Ética de la Liberación: La evidencia vivencial Ética de la ‘Interpelación del Pobre’” (Dussel 1998, 195). Pero también le llega de Paulo Freire en su “pedagogía del oprimido”: en las CEB, la idea no es solamente alfabetizar, en esta metodología está la transferencia, no de contenidos, sino, de formas para enfrentar las vicisitudes del oprimido y las estrategias para levantarse.

El SERBISH nace del acuerdo entre la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH) que se funda ocho años antes (1964) y la Misión Salesiana —como defensora de

los terrenos indígenas ante la ley— (1969). Es reconocido por el Estado en 1976 (el Consejo Supremo de Gobierno firma el decreto N° 1160 con el que pasa a ser parte de la Dirección de Educación de Morona Santiago, pero como sistema educativo radiofónico) y su localidad es toda la zona que habita el pueblo Shuar, es decir, toda la provincia. Sus escuelas radiofónicas giran en torno a “Radio Federación” (1968) de Sucúa. “El 8 de septiembre de 1987, la UNESCO, con motivo de la celebración del Día Internacional de Premios de Alfabetización otorga ‘Una mención de honor del Premio de la Asociación Internacional de Lectura del Año 1987’, a favor del Sistema de Educación Radiofónico Shuar del Ecuador, SERBISH” (Dávalos 2001, 98).

Se puede pensar en dos factores que permiten su desarrollo de este modo de llegar a la población con resultados favorables. El primero es capacidad que tuvo la radio para convocar incluso a comunidades Achuar, ubicadas en la zona de la actual frontera con el Perú. Y el segundo tiene que ver con lo que los autores acuerdan como el cambio de “actitud de la Misión salesiana”, es decir:

La actitud de la Misión salesiana, por bastante tiempo, no fue favorable al desarrollo de la enseñanza bicultural y radiofónica. Las escuelas misionales o fisco-misionales, casi todas con régimen de internado, dirigidas en mayoría por religiosos y religiosas de nacionalidad extranjera o de familia colona, y servidas en la casi totalidad por profesores que desconocían el idioma autóctono, habían funcionado siempre como medio de aculturación. Se prohibía inclusive el uso del idioma indígena en la conversación entre alumnos, para favorecer (así se pensaba) la asimilación del habla castellana como medio de comunicación y de integración con el colono. Todo había ido siempre en esa dirección y no parecía necesario un cambio de rumbo. (Bottasso 1993, 156)

Pero con el Concilio Vaticano II, la base de su trabajo pasa a ser la cultura del pueblo, de los educandos de los internados y luego de todo el programa de educación intercultural bilingüe (EIB), pero las repercusiones no son del instante, es el efecto que tienen las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) y las CEB del Monseñor Leonidas Proaño cuya fuerza llega hasta la conformación del ECUARUNARI. “Radio Federación” estuvo ahí desde 1968 y era principal medio para la unión del grupo shuar, pero no sólo de él, también las comunidades que van naciendo con nuevas familias de Morona Santiago se van federando. Desde 1971 van adhiriendo, también gente de Zamora Chinchipe y de la misma Morona, grupos achuar no muy frecuentes en Sucúa.

Nace la *teología de la liberación*; a la que la entrevistada en el tema anterior la califica como “la edad de oro de la Iglesia Latinoamericana” (Arrobo 2007, 45). Dussel, marxista no

eurocéntrico y cofundador de la *filosofía de la liberación*, sabe que el origen de las acciones políticas son la gente: esta *filosofía* sale de ese *tiempo de lucha* a los libros y ahora, ya revitalizada, regresa de los libros a la gente porque su origen es ese, la lucha de los pueblos latinoamericanos por restituir aquello que occidente pensó haber sepultado bajo sus templos, bajo su lengua, bajo su mundo implantado en América toda.

Luego, se pierde el apoyo económico, sobre todo, del programa “Pan para el Mundo” (Brot für die Welt) de la Iglesia Evangélica Alemana. La llegada de Rodrigo Borja intenta solventar, en parte, una deuda larga por pagar en acciones concretas en lo que respecta a la vida en la comunidad de base, tanto tiempo acumulada. Con su llegada se crea la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB (1988), ésta parece absorber a una buena parte de población y se produce un ciclo continuo sin salida entre las demandas de una educación propia desde el Estado y el final de proyectos misionales y fiscomisionales como el ciclo diversificado del Sistema que con el tiempo y hasta la actualidad no llega a cubrir las reivindicaciones educativas ni culturales.

En ese clima, es de imaginar que los pagos acumulados a los “teleauxiliares” no es condición para que permanezcan los equipos como en el inicio de los programas; desaparecen los receptores de banda ampliada de fabricación japonesa y con ello se deja notar el descenso de los logros alcanzados. Otro factor es la inquietud de los grupos achuar que se acrecienta, por una educación bilingüe, pero en su lengua, no en lengua shuar. Así sólo quedan de los centros Tsúrim (ubicado cerca del río Miazal), Yaup, que llega a tener ciclo básico y diversificado, el centro Sevilla Don Bosco, que cuenta con diversificado y el centro Chiguaza. Para el inicio de los años 90, una parte entra al sistema monolingüe, la otra parte subsiste y, sin embargo, pasa a formar parte de la DINEIB.

1.3. La fundación de la CONAIE

Hasta aquí ya se ha aclarado o se puede inferir la composición de las organizaciones que van formando el movimiento indígena a lo largo de la historia. En una vuelta de tuerca más, es importante comprender que la CONAIE es la agrupación más importante del Ecuador, a pesar, inclusive, de los intentos del anterior gobierno nacional de dejar sin piso las varias propuestas que ésta ha llevado a cabo. Una de ellas fue la de gestar el carácter de nuestro país en los términos de intercultural y plurinacional con que consta en el texto de la

Constitución del Estado de 2008; hasta aquí aún en papel. Esto último, conquista clara del movimiento indígena, de las luchas en las calles, en las instancias de representación pública nacional e internacional y a través de organizaciones no gubernamentales.

No es coherente con los hechos históricos señalar un solo origen de la CONAIE; se señalarán varios inicios según la formación y cercanía, o filiación al sin número de organizaciones que la conforman. Lo que la investigación nota, a tono con el menester de ésta que es desentrañar la estructura epistemológica que subyace a este movimiento social y cultural, es que, ya entrado el siglo XX, y teniendo como antecedente la Revolución Liberal (1895), se va a dar un viraje total. Consecuentemente, esta vuelta de siglo trae decretos como La Ley de Patronato (1899), la Ley de Cultos (1904) o la ley que deja sin efecto la prisión por deudas (1918), además, la laicización de la educación y paralelamente la construcción de la línea férrea para unir las regiones de costa y sierra. Esto dará paso a la posibilidad de mejores días para la vida del estado nacional que se nos vino imponiendo.

Este escenario hace posible el apareamiento de un Partido Comunista Ecuatoriano (que es el mismo PSE, antes de la división, deriva y radicalización —1963— junto con el también naciente PSRE) que, de herencia europea como se sabe, va a buscar el Ecuador *en su origen y realidad*, en el *trabajo del campo*; pero además porque es una realidad conformadora de lo que en economía política se conoce como “la composición originaria del capital” y de la “división social del trabajo” (Dussel 1990, 59; Marx 2000, 1:245); esto no tiene posibilidad alguna de ser de otro modo, justo porque la transformación de su entorno es intrínseco al ser humano —trabajo en tanto que materialidad: el ser humano y la naturaleza juntos e inseparables en mutua transformación. Ahora, la forma cómo se relaciona con la naturaleza es, eso mismo, el carácter que complica (que pone en relación dialéctica) las relaciones de producción; dicho en términos actuales y pertinentes: *esa forma particular de relacionarse del hombre es, primero, su cultura, y luego, la posibilidad intercultural de sus relaciones de producción.*

La relación del PCE y del PSRE con Tránsito Amaguaña, Jesús Gualavisí y Dolores Cacuango en 1927 en El Inca en Pesillo y más tarde, en Tierra Libre de Moyurco, en Pan y Tierra de la Chimba (en el sector de Cayambe perteneciente a Pichincha) se organiza en torno del “sindicato”. En 1937 con la Ley de Comunas cambia el estatuto y cambia la estructura tradicional de las comunidades; para 1944 tomando en cuenta, que todo se organiza en torno

a los sindicatos, y fundada para ese mismo año la Confederación de Trabajadores del Ecuador, CTE, se crea la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI. Y considerando que, *conjuntamente, con la lucha por una educación propia está la lucha por la tierra, se abre la posibilidad de la reforma agraria*; con esa idea se está fraguando, para los 60, el trabajo del Mons. Proaño que iniciará en 1964 (Borja 2007, 72), y termina —a nivel de proceso— en 1971 creando el ECUARUNARI en la sierra centro, por un lado, y por otro, para esos mismos años (1973), con la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN):

La FOIN, siempre ha estado consciente de que no se puede avanzar solos en el camino de la conquista de nuestras reivindicaciones, que éstas no son sólo las reivindicaciones del pueblo Quichua, sino de todas las nacionalidades indígenas del Ecuador, por eso siempre hemos asistido a los Consejos Nacionales y Congresos de la FENOC, a la que fuimos afiliados. Estuvimos presentes en el Primer Encuentro de Indígenas del Ecuador, realizado en Sucúa en 1978 y formamos parte de la Confederación de Pueblos Indígenas del Ecuador, constituida en este Encuentro, junto con Shuaras, Saraguros, Otavalos, Chachis, indígenas de Pichincha, Tungurahua, etc. Con la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), en 1980 pasamos a formar parte de ella junto con las otras organizaciones indígenas de la Amazonía. Ese mismo año, junto con otras organizaciones indígenas a nivel nacional, promovimos la realización de un Encuentro en el que se resolvió conformar el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) y por último a partir del Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, realizado en Quito en noviembre de 1986; somos parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), constituida en aquel Congreso. (CONAIE 1989, 38)

O de otro modo, coadyuvan en el proyecto concreto de la CONAIE, tanto el proceso de la sierra norte, que termina preparando los 60 para la reforma que se lleva a cabo, previo, al trabajo del monseñor Proaño, como el proceso de la sierra centro ya conformado el ECUARUNARI y el proceso de las agrupaciones de los pueblos amazónicos. En el subtema 1.4 (que sigue a éste), se recoge una parte de una entrevista personal, la intervención del entrevistado se da meses previos a la conformación y nacimiento de la CONAIE. Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE), aunque no forman parte de esta congregación abarcadora y unificadora, son parte de la historia del movimiento indígena.

Aunque sin mayor incidencia, la COICE, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana que se había gestado dentro de la CONAIE (Becker 2015, 11–12), tiene su principal logro en la conquista de un proyecto grande —sus representantes refieren el hecho: “En cuanto a la educación, hemos logrado construir seis escuelas en los centros de: San Marcos, Guare, Gualpí, Zabaleta y Baboso, en tales que estamos programando iniciar

un proyecto de educación bilingüe intercultural en coordinación con la CONAIE” (CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) 1989, 153)— conseguido a través de agremiación en la fundación de la Federación de Centros Awá (FCA), en un inicio para defender su territorio y contra el olvido del IERAC a la hora de la partición de éstos, y, además, para la educación en su idioma.

Quizá esta historia va dotando de sentido a nuestra hipótesis que agudiza su lectura de lo real-existente hacia el lado del *valor de cambio* del *ethos histórico* echeverriano, hacia la propuesta de la lucha del movimiento indígena como un movimiento aglutinado en defensa de la validez de sus saberes y sus derechos inmediatos que le asiste, pero que se reivindica como *clase social*, como un sector de la población subyugado a la dictadura del capital que se auto-valoriza *subsumiendo* su trabajo en simple *valor de cambio* a la vez que *transfiere valor* a la metrópoli, al centro, a occidente por la *división social del trabajo*. A través de su UINPI, no solo pretende debilitar la *centralidad* de la ciencia europea moderna/posmoderna positivista/neo-positivista con el riesgo de que retome su centralidad; el movimiento indígena, a la vez, está dirigido a constituir de modo *intercultural* un fondo materializado en bibliográfico e infraestructura académica (*valores de cambio*) destinados a fomentar ubicar su saber en el mismo marco de discusión de la universalidad de tal ciencia europea.

1.4. El levantamiento indígena de 1990 y el proyecto de una Universidad Intercultural para el movimiento indígena

Ante el descrédito del “totalitarismo” del proyecto socialista soviético como del abandono del racismo del nazismo alemán y el fascismo italiano que responden a un inédito escenario sociopolítico, con Agustín Cueva, diremos que la “nueva correlación de fuerzas en varios puntos del planeta” (Cueva 1990, 73) que compromete el panorama regional andinoamericano, además, parece configurar el surgimiento de esta unificación, que para los pueblos y nacionalidades del país representa la CONAIE. Se trata de los racismos enquistados en los estados, del fascismo, pero también del “totalitarismo” del socialismo que tiene lugar en la Europa del Este²⁰ que, para la época de las estrategias de las *sóviets*, se

²⁰ Las experiencias similares para el socialismo asiático merecerían un tratamiento más amplio, el que aquí no tendría un alcance significativo, pues la crítica está dirigida a la actualidad de epistemología occidental.

presenta cercana al ideario del comunismo, y que no obstante, cae en una réplica de las ideas de progreso, cuyo signo es el “crecimiento de la tasa de producción en contraposición al crecimiento de la tasa de ganancia” impuesta por los países capitalistas (Dussel 2014, 68).

La Segunda Guerra Fría busca reducir sus consecuencias (las aún no controladas) de la Segunda Guerra Mundial: 1) Derogando las políticas de atención a las clases desfavorecidas europeas y estadounidenses, 2) Forjando evidencias que pongan en contradicción el criterio que reconoce a la URSS como una de las dos potencias mundiales como consecuencia de su papel en la derrota del nazismo. 3) Revirtiendo el proceso independentista de las *ex-colonias* europeas del Tercer Mundo, y 4) Ya, el mismo Ronald Reagan, sin reparos, justifica su anticomunismo con la recesión económica de los países centrales y a través de la amnesia histórica promueve nuevos valores para Europa, poniendo como ejemplo la vida de los estadounidenses; o sea, dejando de lado las políticas conjuntas con Japón y con Europa occidental y dejando de lado aquel “trilateralismo” y dando cabida al evidente “unilateralismo” o al “control de la inflación en la profundización de la dependencia”, sin más (Negri y Cocco 2006, 156).

Esta acotación que llega desde las luchas epistemológicas y políticas y, por tanto, de reivindicaciones culturales, enfrena una tendencia culturalista, netamente semiótica y semántica, sin contexto real material-concreto que, inintencionadamente, legitima a la misma modernidad creyendo atacarla desde su recurso posmoderno. Podemos asegurar, que el movimiento indígena ecuatoriano, por ser un movimiento cuya base social pertenece a las identidades culturales —y sin embargo, de una clase oprimida, en tanto que sujeto social (de origen “sindical”)—, efectivamente, se sitúa en la tendencia no culturalista y anticapitalista. La evidencia es vasta, desde *La historia del movimiento indígena contada desde las páginas de Ñucanchic Allpa [Nuestra Tierra]* que “fue un periódico bilingüe publicado de forma irregular pero constante entre los años treinta y sesenta por activistas indígenas” de la FEI (Becker 1990, 134), hasta el tratamiento que tiene en el trabajo antropológico y sociológico que nos presenta *El levantamiento indígena del Inti raymi de 1990* (Moreno y Figueroa 1992).

Para volver al caso de la epistemología, es necesario poner de manifiesto que la UINPI-AW, como es de imaginar en un movimiento indígena tan diverso, no es el único proyecto que existió. Es necesario saber que, el SERBISH, como caso que aquí se exhibe,

formaba, a sus mismos educadores y que por tanto llevaba en su seno un proceso insipiente de educación superior. Hay en el mismo *momento de surgimiento* de la unidad del movimiento indígena, también una propuesta que quizá no se pudo materializar y que, sin embargo, pasó a ser la DINEIB, es decir, mantiene en la parte de su real formalización la base formulada por su principal gestor: se trata de la propuesta educativa de Luis Montaluisa Chasiquiza. En la entrevista personal (realizada en la Universidad Politécnica Salesiana, sede Quito, campus El Girón) registrada en audio, Luis Montaluisa, permite conocer en detalle, otra vertiente para la formación inicial del proyecto de educación superior con un inicial apoyo de buena parte del movimiento que en 1986 conformaría la CONAIE.

El relato es en referencia a la noche del 15 de noviembre de 1986 que se crea la CONAIE. Siendo, para ese año, dirigente del Cotopaxi Runakunapak Kuyurimuy (Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi), MICC, aclara, que para esos años, esta parte del movimiento indígena no pasa por la ECUARUNARI y sin embargo, Montaluisa que venía de la dirigencia de Cotopaxi, sin ser postulado previamente, de modo sorpresivo y directo, pasa a ser Dirigente de Educación, pero dos días antes: 13 y 14 de noviembre, al congreso indígena para la conformación de la CONAIE, propone la creación de una *universidad para el movimiento indígena* y un *organismo adscrito al estado* que tenga a su cargo la dirección de la Educación Intercultural Bilingüe. Tal acontecimiento sorpresivo se encuentra en la transcripción que sigue:

Los de la Costa también apoyan, entonces gana ampliamente la Amazonía. Los de la ECUARUNARI montan en cólera y [los dirigentes, en vos alta, plantean la siguiente demandan a la asamblea:] ya que se llevan la presidencia, “ahora queremos mocionar que el candidato [que viene de la ECUARUNARI] pase a la vicepresidencia [de la CONAIE], automáticamente”. Dijimos no hay problema, ya. Después eligieron a la secretaria de la organización y salió Blanca Chancoso. Y cuando estábamos cansados, ya a las doce de la noche dan receso y nos dicen “en una hora”; yo me fui ahí por las cabañas y me he quedado seco. Cuando vengo, [golpean la puerta] y salgo, han sido los de la ECUARUNARI, que podían haber estado molestos conmigo, porque no voté por [ellos...] me dice “compañero, nosotros queremos que nos represente a nosotros [...] como Dirigente de Educación”, yo le dije, pues, si así quieren... pero ahí estaban también los de la Amazonía [...] Entonces, los de la CONFENIAE que oyeron mi nombre dijeron “no [importa]”. Entonces, yo fui el único elegido por unanimidad. (Montaluisa 2015, entrevista personal en audio, minuto 38)

De lo que se infiere, el trabajo realizado con el Instituto de Lengua y Lingüística con el proyecto que nace en la PUCE con el nombre del “Modelo MACAC” fue conocido por la CONAIE, pero sí por el ECUARUNARI. En la misma entrevista se detalla el proyecto que

se presenta, en primer lugar, como el único para todo el Ecuador y en segundo, que tenía la ventaja de tener el auspicio del Estado, y juzgando por el material bibliográfico fruto de aquellas décadas —al que esta investigación tuvo acceso—, se puede decir que el proyecto cuya directora fue Consuelo Yáñez Cosío, de ser transformado en universidad, pudo tener el apoyo del que gozaba como proyecto de alfabetización, justo, por su seriedad y constancia.

Hay un proyecto de universidad que tiene relación directa con el movimiento indígena ecuatoriano y que nace del pueblo Cayambi, ubicado en la Provincia de Pichincha. Floresmilo Simbaña es uno de sus gestores. Se trata de la Universidad Kawsay, que como proyecto local funcionó paralelamente a la UINPI-AW, pero que cuando ya se tuvo que definir por un proyecto nacional, por uno solo que entre en el Sistema de Educación Superior del Estado ecuatoriano, cedió el paso a la conformación estatutaria de la Amawtay Wasi. Esta universidad indígena tenía dos demandas que se cubrió con la creación de dos carreras: *Pedagogía*, con la idea de formar profesores que se encargarían de formar, a su vez, a la población en la cultura Cayambi y otras culturas como parte de la CONAIE, y la otra carrera fue *Derecho* con énfasis en *Derecho indígena*. Se halló en convenio con la Universidad de Linköping de Suecia, que tenía un régimen académico, igualmente, interesado en el desarrollo intelectual de los pueblos del norte de Europa. La fase de quiebre de la Universidad Kawsay fue que, al cambio de gobierno de Suecia, deja de considerarse a sus alumnos como ciudadanos suecos con sus beneficios de gratuidad, aun, siendo de otras latitudes. Esta consideración, en 2002 y 2003, se convierte en un obstáculo económico, por tanto, la dispersión de sus alumnos es inevitable.

2. Relación entre los ejes discursivos de las *políticas en relación a la educación superior* y las políticas de la *idea estatal del Buen Vivir* (“*Sumak Kawsay*”) a partir de los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017

2.1. Estructura general del Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017

La Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SEMPLADES) ha redactado los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017 en base a lo que ha llamado “disposiciones constitucionales”, éstas son seis: Estado constitucional de derechos y justicia,

Transformación institucional, Sistema económico y régimen de acumulación social y solidario, Equidad territorial y Soberanías en plural. De aquí parten sus dos “ejes programáticos”: Estrategia para la transformación de la Matriz Productiva y Estrategia para la erradicación de la pobreza. Los primeros siete Objetivos Nacionales del Plan Nacional del Buen Vivir (ONPNBV) están regidos por la llamada Estrategia para la erradicación de la pobreza. Los restantes cinco responden al eje programático Estrategia para la transformación de la Matriz Productiva. Juntando las dos estrategias de planificación, los doce objetivos se enlistan como sigue:

1. Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular.
2. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social.
3. Mejorar la calidad de vida de la población.
4. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.
5. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad.
6. Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos.
7. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global.
8. Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible.
9. Garantizar el trabajo digno en todas sus formas.
10. Impulsar la transformación de la matriz productiva.
11. Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica.
12. Garantizar la soberanía y la paz, profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana.

La SEMPLADES, además de los dos ejes programáticos, cuenta con un tercer eje que atraviesa todo el Plan Nacional 2013-2017, se trata de la Estrategia de acumulación, distribución y redistribución en el largo plazo. Este *eje programático transversal* tiene cuatro campos para su despliegue: 1) Cierre de brechas de inequidad, 2) Tecnología, innovación y conocimiento que se expresan en el *potenciamiento del bioconocimiento*, 3) Sustentabilidad

ambiental, que se expresa en *la producción y oferta de bienes y servicios*, y 4) Matriz productiva y sectores estratégicos. Este campo de acción de este *tercer eje*, pero, general o transversal tiene tres subcampos para su despliegue: Sustitución de importaciones, Inclusión de actores y desconcentración territorial de la producción y Productividad y competitividad.

2.2. Principales políticas de los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017 que están en relación con la educación superior

A partir de los doce ONPNBV y, particularmente de los implementados a partir del segundo eje programático: Estrategia para la erradicación de la pobreza, a continuación, se enlistan las principales políticas relacionadas a la educación superior:

1. Construir el Estado plurinacional e intercultural para el Buen Vivir.
2. Mejorar la facultad reguladora y de control del Estado.
3. Potenciar el rol de docentes y otros profesionales de la educación como actores clave en la construcción del Buen Vivir.
4. Impulsar el diálogo intercultural como eje articulador del modelo pedagógico y del uso del espacio educativo.
5. Impulsar la formación en áreas de conocimiento no tradicionales que aportan a la construcción del Buen Vivir.
6. Promover la democratización del disfrute del tiempo y del espacio público para la construcción de relaciones sociales solidarias entre diversos.
7. Impulsar los procesos de creación cultural en todas sus formas, lenguajes y expresiones, tanto de individuos como de colectividades diversas.
8. Promover la integración intercultural en los procesos contrahegemónicos de integración regional.
9. Promover la interculturalidad y la política cultural de manera transversal en todos los sectores.
10. Impulsar la generación de bioconocimiento como alternativa a la producción primario-exportadora.
11. Impulsar actividades económicas que permitan generar y conservar trabajos dignos, y contribuir a la consecución del pleno empleo priorizando a los grupos históricamente excluidos.
12. Promover el trabajo juvenil en condiciones dignas y emancipadoras que potencie sus capacidades y conocimientos.

13. Profundizar el acceso a condiciones dignas para el trabajo, la reducción progresiva de la informalidad y garantizar el cumplimiento de los derechos laborales.
14. Promover patrones de consumo conscientes, sostenibles y eficientes con criterio de suficiencia dentro de los límites del planeta.
15. Impulsar la industria química, farmacéutica y alimentaria, a través del uso soberano, estratégico y sustentable de la biodiversidad.
16. Consolidar una gestión soberana de la cooperación internacional, en consonancia con la transformación de la matriz productiva y el fortalecimiento de la cooperación Sur-Sur.

2.3. Principales políticas para *la transformación de la matriz productiva* de los doce Objetivos Nacionales del Plan Nacional 2013-2017

A partir de los doce ONPNBV y, particularmente de los implementados a partir del primer eje programático: Estrategia para la transformación de la Matriz Productiva, a continuación, se enlistan las más importantes políticas para la transformación de la Matriz Productiva:

1. Afianzar la institucionalidad del Estado democrático para el Buen Vivir.
2. Fortalecer a las empresas públicas como agentes en la transformación productiva.
3. Fortalecer y consolidar la salud intercultural, incorporando la medicina ancestral y alternativa al Sistema Nacional de Salud.
4. Promover la interacción recíproca entre la educación, el sector productivo y la investigación científica y tecnológica, para la transformación de la matriz productiva y la satisfacción de necesidades.
5. Promover las industrias y los emprendimientos culturales y creativos, así como su aporte a la transformación de la matriz productiva.
6. Asegurar la promoción, la vigencia y la plena exigibilidad de los derechos de la naturaleza.
7. Garantizar la bioseguridad precautelando la salud de las personas, de otros seres vivos y de la naturaleza.
8. Gestionar de manera sustentable y participativa el patrimonio hídrico, con enfoque de cuencas y caudales ecológicos para asegurar el derecho humano al agua.
9. Promover la consolidación de la Iniciativa Yasuní-ITT.
10. Fortalecer el manejo sostenible de las finanzas públicas.

11. Profundizar las relaciones del Estado con el sector popular y solidario.
12. Diversificar y generar mayor valor agregado en la producción nacional.
13. Fortalecer la economía popular y solidaria –EPS–, y las micro, pequeñas y medianas empresas –Mipymes– en la estructura productiva.
14. Industrializar la actividad minera como eje de la transformación de la matriz productiva, en el marco de la gestión estratégica, sostenible, eficiente, soberana, socialmente justa y ambientalmente sustentable.
15. Gestionar el recurso hídrico, en el marco constitucional del manejo sustentable y participativo de las cuencas hidrográficas y del espacio marino.

2.4. Relación entre los ejes discursivos de *las políticas de la educación superior* y los ejes discursivos para *la transformación de la matriz productiva*

Hay que advertir que al examen primigenio, en la revisión de bibliografía relevante para la construcción de nuestro *plan de investigación* para llevar adelante nuestra tesis, el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 y sus Objetivos Nacionales, como el documento central de rediseño e implementación de las políticas públicas para un nuevo período administrativo del Estado, prometían una especial atención para un tratamiento pormenorizado; al menos un tratamiento importante, en menor medida, y, sorpresivamente, al indagar ya de modo exhaustivo, nos encontramos con la preocupación de que no es un tema que se lo desarrolle específicamente como uno de los doce ONPNBV, pero la preocupación se vuelve aún mayor cuando no lo hemos encontrado tampoco como una de las *políticas* que se han descrito en promedio de siete para la realización de cada ONPNBV.

Ante esta realidad, en esta hermenéutica y rastreo, hallamos la obligación de enfatizar en este otro lado de la relación entre *educación superior* y *la idea de buen vivir (sumak kawsay)* del Estado que es la relación entre su proyecto emblema expresado en la *transformación de la matriz productiva* y su propia concepción del *buen vivir*. Este otro lado de la relación de *ejes discursivos* que se da entre estos dos postulados gubernamentales nos permitirá, además de entender por qué no hay planificación en materia de educación superior en este documento público, conocer de mejor modo el nivel de coherencia entre su discurso desarrollista/neo-desarrollista interesado en la transformación de la matriz productiva y su concepción del *sumak kawsay* (“*buen vivir*”).

2.5. Relación entre los ejes discursivos de la *transformación de la matriz productiva* y los ejes discursivos de la *idea estatal del Buen Vivir* (“*Sumak Kawsay*”)

Los ejes discursivos, es decir, las ideas clave desde donde se levanta el ONPNBV 10 —Impulsar la transformación de la matriz productiva— y las políticas que tienen que ver con la transformación de la matriz productiva son tres: 1) la implementación de una estructura productiva que se oriente al conocimiento y la innovación, 2) el impulso de la producción primaria y de manufactura basada en recursos para la consecución de una inicial sustitución de importaciones, y 3) la transformación productiva como rol del Estado.

Por otra parte, a continuación, se enumeran los ejes discursivos o ideas centrales desde donde se redacta las políticas que tienen correspondencia con el ONPNBV 7 —Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global—, es decir, con los derechos de la naturaleza y con promover la sostenibilidad ambiental. Hemos podido rastrear siete ejes discursivos y son: 1) la atención al patrimonio natural y la biodiversidad, 2) la importancia del patrimonio marino-costero, 3) la trascendencia del patrimonio hídrico, 4) el manejo de estrategias para la reducción de la contaminación ambiental, 5) la atención al cambio climático, 6) el riesgo humano y la vulnerabilidad socioambiental, y 7) la importancia nacional del bio-conocimiento y bio-seguridad. Si queremos comprimirlos, tendríamos los siguientes tres *ejes discursivos*: 1) la trascendencia del patrimonio hídrico 2) la importancia del bio-conocimiento y bio-seguridad, 3) la atención al cambio climático: riesgo humano y la vulnerabilidad socioambiental.

Primero, debe estar claro que la comparación se hace entre el Objetivo Nacional número 10 que indica de modo explícito, la importancia que el Estado ve en lo que llama “transformación de la matriz productiva”. En el mismo sentido, se toma el Objetivo Nacional número 7, puesto que ahí se expresa de modo claro este otro interés que hubo desde el discurso del Estado respecto de los derechos de la naturaleza y por promover la sostenibilidad ambiental. De antemano, diremos que hay más contradicciones que continuidades más o menos armónicas entre estas dos totalidades de *ejes discursivos*.

Si de los dos *ejes programáticos* que estructuran el Plan Nacional 2013-2017, tomamos el primero, es decir: Estrategia para la transformación de la Matriz Productiva, y colocamos a continuación el segundo: Estrategia para la erradicación de la pobreza, sin duda, vemos una aparente continuidad con el primero; sobre todo, bajo la consideración de que este

último cubre al Objetivo Nacional número 7: Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global. Sin embargo, cuando tomamos otro *eje programático* que no se explicita en la primera parte del Plan Nacional 2013-2017, un tercero: Estrategia de acumulación, distribución y redistribución en el largo plazo, que aparece solo en el texto del ONPNBV 10 al final del Plan, entonces, la percepción toma un giro inesperado.

Quizá esa sorpresa tenga que ver con que se quiso mantener escondida, justo, esa “Estrategia de acumulación, distribución y redistribución en el largo plazo”, pero apartándonos de los significantes y pasando a darles contenido, como una primera inferencia, tenemos las siguientes implicaciones: Si tomamos el segundo eje discursivo del ONPNBV 10: el impulso de la producción primaria y de manufactura basada en recursos para la consecución de una inicial sustitución de importaciones, y lo enfrentamos al segundo eje discursivo del ONPNBV 7: la importancia del bio-conocimiento y bio-seguridad, tenemos, que las implementaciones como de la Universidad Yachay, que muy probablemente están diseñadas desde la parte de este *eje* del ONPNBV 7 que da importancia al *bio-conocimiento*, no convergen con el impulso de la producción primaria y de manufactura (que está contenido en el ONPNBV 10).

La explicación es que, aunque se fuerce a pensar que la creación de “universidades emblemáticas” como la mencionada Yachay o Ikiam apuntan al bio-conocimiento y bio-seguridad, se puede percibir incongruencias en su misma realidad social, la realidad de sus entornos donde fueron construidas. Lejos de una pretendida recomendación de alguna salida modernizante, diremos: si ese Gobierno consideró a la educación superior como columna vertebradora de la economía contemporánea de base cognoscitiva, tal disposición gubernamental desde la LOES para la creación de Yachay o Ikiam, hubo podido haber integrado, en el más austero de los escenarios, un inicial pero serio impulso en actualización de conocimientos a los agro-productores locales de su entorno, justo, de *producción primaria y manufacturera* como el Plan apunta en el mencionado ONPNBV 10. Quizá una intención ecologista coherente con los principios filosóficos del Sumak Kawsay de cambiar la “matriz productiva” tenga que ver, más bien, con este transitar —“transmodernidad”, como dice Dussel— a un momento que aún no conocemos, pero que exige volver la mirada a los procesos sociales endógenos y una convivencia, ante todo, intercultural.

Capítulo tercero

La epistemología de la UINPI-AW y la necesidad de pensar su propia modernización

1. Convergencias/encuentros y divergencias/desencuentros entre la ciencia de Occidente y la ciencia de los Andes

En una entrevista del representante del sitio Librosperuanos.com, Gustavo Flores Quelopana, al cientista social Jorge Montoya Maquín, disponible en la red, se sugiere una aproximación a Josef Estermann —filósofo y teólogo suizo con un amplio trabajo de investigación y docencia en Perú y Bolivia. Trata de la pertinencia del filósofo europeo para hibridar Occidente y los Andes en lo que él propone como “filosofía intercultural” en su neologismo “pacha-sofía” en lugar de *filosofía/filología*²¹; o como “chacanas” en lugar de *relación/puentes* interculturales, cósmicos, de religiosidad, etc. Esto, en torno al uso para nuestra población andina actual, de lo que Montoya llama *Pachayachaykunamanta. De los saberes del mundo* (que es su libro de 1997 citado por Estermann). Considera inadecuado el neologismo de Estermann “pacha-sofía”, en cambio, propio y auténtico “pacha-yachay”, cuya traducción mejor para el mundo moderno europeo o anglosajón se acercaría a *sabiduría*. En su defensa de una sabiduría andina ajena a la Antigüedad griega, Montoya, enfatiza en su propuesta (“pachayachay”), a la vez que critica tal propósito del autor suizo investigador de nuestra realidad: “acá se plantea que hay maneras de enlazarse que no dan frutos y se dan en la vida, pero nosotros sabemos [de un tipo de] enlace que se hace por consenso que te genera un concierto, el trío típico que toca vals: un negro, un cholo y un indio; pero eso no es mestizo, es un concierto, porque se ha hecho consenso; da frutos” (Montoya 2013b, 39:12).

Esta objeción se eclipsa con su clara defensa de ciertas *homologías* entre los sabios griegos y los amawtas andinos/amazónicos, cuando ante otra pregunta del entrevistador de si entonces habría similitud entre la concepción del *arché/principio* o *arjé* de Anaximandro y que Empédocles hace converger en *cuatro principios*: Zeus-Fuego, Hera-Tierra, Aidoneo-

²¹ El subtema 2.3, específicamente en *Relacionalidad o vincularidad*, presenta la explicación que hace Estermann para sustituir, en este mismo neologismo, filología por lo que Occidente trata como filosofía.

Aire y Nestis-Agua²² presentes asombrosamente en la *chakana*, responde: “todos los pueblos del mundo saben lo que es el mundo, Empédocles, lo mismo que el Tao [de Lao-Tse]. El Tao dice que existe el mundo, pero también existe el mundo que no tiene formas y en ese mundo que no tiene formas, está el origen de la forma” (04:41), poniendo en claro que su postura es favorable a lo que aquí estamos llamando interculturalidad. Finalmente, Montoya va a declarar: “entonces, ¿de dónde viene ese criterio de lo dual, de pareja? del respeto de un ánimo por el otro, yo te considero a ti, yo voy a tu casa y te saludo a ti, el darnos cuenta de cada uno, eso nos hace que cada vez que nos vinculamos hagamos pareja” (25:51). De aquí que el problema de relacionarnos con el *otro*, con la “exterioridad” de la “totalidad” que es la filosofía de Occidente en la intención de construir un “infinito” (Levinas 2006), es el respeto, el consenso; en este sentido, Abiyala²³, después del despojo que trajo su “encubrimiento” (Dussel 1994) no alcanza/no puede confiar; así se explica aquello de que “todos los pueblos del mundo” tiene como uno de sus fundamentos la diversidad que empieza con la *dualidad complementaria* —que en el subtema 3 se explica, pero como principio de desarrollo intracultural de nuestras sociedades.

Para quienes no aceptamos la centralidad de la ciencia de Occidente, nos asalta la facticidad de tener que referir hechos sociales, éticos, estéticos, teológicos, políticos etc. o dinámicas de personajes, cosas, ideas, etc. usando ineludiblemente las estructuras conceptuales eurocéntricas. Sin maneras más o menos cautivas de tal ciencia; sin ocupar tales conocimientos, definitivamente, es imposible entrar a explicitar algo. Por mínimos que sean los significantes y los contenidos conceptuales que reproducimos en la periferia —Latinoamérica, para el caso— éstos son europeos y norteamericanos. Su transliteración, lejos

²² En *Raíces y elementos en Empédocles* de Santiago González Escudero, quien pretende que tales “raíces” y “elementos” responden al mismo contenido, las cuatro “raíces”/deidades antropomorfas están ligadas, una a una con su *elemento*. Pero, no de modo directo; están devolviéndolas densidad empírica aunque inexacta: Zeus-Fuego, Hera-Tierra, Aidoneo-Aire y Nestis-Agua, además hay que ver que esa convergencia, dada una a una, es difusa como los colores de una pintura, como sugieren sus poemas: *Sobre la naturaleza de los seres* y *Las purificaciones*: “creando árboles, hombres y mujeres, fieras, aves y peces que se nutren de agua y también dioses de larga vida, superiores en dignidad” (González Escudero 1981, 69). Aquí, su homología con la *chacana* que articula, también los *cuatro elementos* en su totalidad múltiple y singular que es la vida y el *kuya* de los pueblos milenarios kichwahablantes.

²³ “Abiyala” y no “Abya Yala”, siguiendo la entra del *Diccionario Escolar. Gunagaya-Español* (Equipo EBI Guna 2011, 123) del pueblo guna/kuna, de editores panameños.

de imbricar significados y significantes próximos y ajenos, *dora la píldora* de este placebo llamado “transculturación”²⁴.

Para recordar una nueva vez, hemos entendido que el núcleo de este problema, no puede ser reducido a una “libertad” que uno podría ventilar en tomar o no las categorías de la cultura europea que explican el conocimiento en realidades como la latinoamericana; de hecho, si fuera un problema “de actitud” (en la que se *opta*, sin más) bastaría con empezar de cero y acuñar conceptos y conceptos, términos tras términos. Este absurdo de pretender omitir la ciencia crítica, simplemente, por haberse gestado en occidente, no es un supuesto, es una realidad en la academia que trasciende las fronteras estadounidenses y latinoamericanas: se origina en una reciente *lectura desatenta* latinoamericana y mundial de las corrientes liberadoras del *pensamiento descolonizador* o *anticolonial* como lo fueron la *teología de la liberación* y la *filosofía de la liberación*.

La única corriente de *pensamiento* latinoamericanista —cofundadora de la *filosofía de la liberación*— que, viniendo de una línea de defensa de la tradición marxista en este continente, paradójicamente, se declara *pos-colonial* y/o *de-colonial*, es la corriente de Dussel. A diferencia de estas corrientes de-coloniales no-marxistas, el autor se declara *anti-posmodernista*. Esto implica, podemos reconocerlo, poner, por parte de Dussel, por encima de las convicciones íntimas político-ideológicas marxistas, la trascendencia de fortalecer lo que se conoce como el “giro decolonial” que este movimiento intelectual inaugura con la

²⁴ Se trata de imprimirle un carácter crítico al nivel histórico, necesario, pero no suficiente epistemológicamente. Fernando Ortiz lo declara en los términos de sustitución de la categoría de “aculturación”, que, es claro, representaba un retroceso aún mayor, por la de su autoría: “transculturación”:

Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo transculturación, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo aculturación, cuyo uso se está extendiendo actualmente. (Ortiz 2002, 209)

La consideración de placebo que he arriesgado, por un lado, hace referencia al tratamiento casi literario, que no precisa de tesis centrales ni secundarias y que, por tanto, no replantea teorías y tampoco pretende actualizar ningún conocimiento trascendental, partiendo del carácter abarcativo de su obra: derecho (criminología), sociología, historia, antropología y ciencias afines; en suma, que ve suficiente la conclusión del trabajo descriptivo, venido de labores esencialmente empíricas que redundan en la etnografía como disciplina y no como técnica de investigación, actualmente sustituible por la etnología e incluso por el quehacer del antropólogo; todo pese al *estatus teórico* del método empirista y su complejidad en él implicada. Y por el otro, de una terapia no teórica —valga la metáfora de la ciencia social con la clínica—, entonces, de *corto plazo*, que no lleva a un sistema de pensamiento, afianzadas como estaban para 1940 las ciencias de lo humano, habidas a la mano cuantas herramientas teóricas como las del materialismo mecanicista o el funcionalismo que, en la Introducción de su trabajo cumbre aquí citado, cree ver Bronislaw Malinowski.

cohesión en el llamado *grupo modernidad/colonialidad*. Pero, lo que en análisis minuciosos pesa son estas pequeñas concesiones a la tradición “deconstructivista” (cuyo autor es Derrida) y posestructuralista²⁵. A medida que crecen los reparos en contra del *socialismo real* y el “socialismo soviético”, a la vez que éstos se afianzan en la opinión pública —con el mismo ímpetu europeo y estadounidense, en la opinión Latinoamericana—, iniciado el siglo XXI, también se afianzan nuevas categorías para las ciencias sociales.

El tratamiento que Michel Foucault hace del *poder*, adentrándose en sus pliegues y llegando a aportes como “biopoder” o “microfísica del poder” van ocupando los lugares de conceptos que siempre estuvieron implícitos en la *crítica de la economía política* de Marx como “subsunción formal”, “subsunción real del trabajo al capital” o “trabajo vivo” con una clara posición crítica frente al *poder y sus sistemas de dominación* administrados por los estados nacionales modernos, conceptos que fueron reducidos únicamente al campo de la economía²⁶. Para fines del siglo XX, Aníbal Quijano, entre muchos otros pensadores que formarán parte de esta escuela crítica del capitalismo, pese a ser marxistas para esos años, de modo paralelo, se inclinan al posestructuralismo foucaultiano y derrideano. Su categoría de “colonialidad de poder”, de lo que siempre fue uno de sus grandes aportes para la sociología latinoamericana, pasó a ser considerada de las primeras categorías que formarían parte de la línea decolonial. Dado aquel inicio, entre Quijano y Walter Mignolo se introdujo el concepto de “colonialidad del saber”, que abrieron toda la terminología ya como grupo de intelectuales “modernidad/colonialidad”.

Con excepción de Dussel y su escuela, el pensamiento poscolonial, por todo lo expuesto, tiene origen en la legítima intención de independencia, de libertad de las culturas no europeas para reproducirse con igual importancia de la cultura occidental; sin duda, la

²⁵ En este contexto (pero, en relación a otro filósofo posmoderno, y sin embargo de ser marxista) queremos hacer notar lo engañoso que puede llegar a ser cambiar de perspectiva teórica, inclusive para académicos con un nombre, si no se echa a andar una ética coherente con los movimientos sociales y un trabajo intelectual, también coherente con su ética que le antecede. Nuestro autor refiere “Con Vattimo, podríamos estar de acuerdo parcialmente, con respecto al tema que trata en el tercer estrato de su obra que se centra en la cuestión del fin de la Modernidad o la Postmodernidad” (Dussel 1998, 160). “Parcialmente”, pues es conocido que, avanzados los primeros años de este nuevo siglo, Vattimo ha renegado de sus tesis posmodernistas en favor de una nueva izquierda marxista, claro.

²⁶ Dussel y Echeverría han acusado reiteradamente a Louis Althusser de tal “reduccionismo economista” que sus lectores latinoamericanos han hecho de la vasta obra de Marx, Marta Harnecker entre ellos. En Europa, por el contrario, sin que se hubieran mantenido fieles totalmente a su doctrina, de la escuela de Althusser, pudo gestarse gente que llevó al marxismo a un nivel extraordinario: Alain Badiou y Jacques Ranciere, de los de mayor incidencia en el medio.

reproducción material, simbólica y ritual apela a la autonomía de cada entorno cultural, pero aquí el riesgo permanente es a una convivencia multicultural, esto implica la necesidad de insertar la historia de los países coloniales, periféricos, en la historia mundial, pues no hay otra vigente. *Se puede inferir que tales repetidos e interminables intentos de liberar de occidente la ciencia producida en la periferia, se originan en la imposibilidad de salirnos de la teoría científica occidental u otra igualmente dominante, cuya expresión práctica es la técnica ya en cierta fase de desarrollo en la que nacemos.* Es evidente que antes del gran encuentro de los dos mundos-cultura²⁷ en 1942, el desarrollo de la técnica para la producción de equipamiento de animales para el transporte y de otros medios mecánicos, la producción de armas, agrícola a gran escala, textil y de herramientas para la producción doméstica y de un sinfín de útiles, definitivamente, es determinante para que Europa imponga por la fuerza su dominio económico-político y militar.

(El mismo Marx en sus últimos años —1880-1882, que coinciden con los estudios que lleva a cabo sobre sociedad y cultura en base a lecturas, esencialmente, de cuatro antropólogos contemporáneos a esos años que Lawrence Krader organiza y prologa en *The ethnological notebooks of Karl Marx* (1972), que en su versión castellana son *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* (1988)— haciendo hincapié en que su trabajo con la economía política por serio que podría ser considerado por tener un carácter científico, llamaba la atención respecto a que éste lleva consigo, inevitablemente, y aún con él en vida, *la posibilidad de ser tomado como doctrina.* Enfatizaba en que sus tesis, como las de los autores que están en su base —sobre cuyos hombros, tomándolo prestado para apoyándose en ellos hacerlas escalar cada vez a mejor grado—, *siempre estarán inacabadas*; no sólo convocaba a alimentarlas, sino que sugería con insistencia y muchas veces con perspicaz ironía que, en afinidad a toda teoría, las personas con proximidad a ellas, estamos obligadas moral y éticamente, a hacer contribuciones sobre ellas; y en eso, a transparentar nuestras tendencias.)

Ahora, hay que tener en cuenta que dada la revolución industrial europea (a criterio de Dussel, conseguida finalmente con la riqueza saqueada a América), también se moderniza la relación de dominación. Del trabajo del campo en los huasipungos, de obrajes y en las minas, pasamos a la hacienda, aquí se consiguen ciertas libertades a través de reducidos salarios, pero, en cambio se dan dos fenómenos totalmente nuevos: a) al no haber producción

²⁷ Véase nota 28.

industrial en los países periféricos, los productos que exigen en su fabricación cierta exactitud, justo por el bajo nivel de desarrollo de la tecnología de producción, se elevan en los precios, volviéndose de uso exclusivo. Es decir, el deficiente desarrollo de los medios de producción impide —regresando al inicio— una forma de desarrollo autóctona (entrópica) que tome como base el equilibrio entre vida natural y vida humana.

El otro accidente social es: *b*) la ausencia de *tiempo libre* —con cierto nivel de educación propia que permita el fortalecimiento de su cultura— y por la necesidad de sobrevivencia personal y familiar, la pobreza de la periferia (grupos indígenas, en Latinoamérica) que ha impedido el rescate y posterior desarrollo de una filosofía y ciencia andinas. A nuestro juicio, estas son las causas por las que no se puede evitar las tesis marxistas; la primera —*a*— que permite entender el fenómeno social de la *dependencia* a la *tecnología del capital* en un *proceso de competencia de productores capitalistas* y la segunda —*b*— que es el incremento del nivel de alienación, de pérdida de tiempo libre e incremento de “positividad” (Han 2012), o sea, de trabajo autoimpuesto al que llevan los tiempos modernos y posmodernos. Expresado en los distintos niveles de *subsunción formal*: despojo de la vida libre y autónoma del trabajador al entrar en la disciplina de la organización para la producción y los niveles de *subsunción real del proceso de trabajo al capital* (Marx 2005): extracción impaga de la cooperación de la totalidad de los trabajadores en el sistema de producción y conversión del trabajador en simple segmento del taller automático.

En suma, al momento de intentar inscribir la ciencia andina en la epistemología occidental o la occidental dentro de la andina, “nos asaltará la facticidad” —como he iniciado esta parte—: se impone la realidad política y económica que se ha ido estableciendo por siglos, la que sólo aparece en la diferencia puesta de manifiesto a partir del encuentro de las dos culturas. *Es necesario no ver ni ser víctima de la dominación económica y política del colonizador para intentar “imponer”, así, ingenuamente y sin más, el punto de vista del colonizado.* Este es el punto de vista del ciudadano posmoderno que se esconde detrás de la tendencia *poscolonial*, desilusionado con el plan de la modernidad que es fenómeno genuino y único de Europa. El posmodernista no es consciente de que el fin de la modernidad es una ilusión, pero el sentido de los poscolonial es una ilusión aún mayor porque cree atacar al posmodernismo poniendo como centro a la *cultura*, cuando se trata de *mundos-cultura* (donde la cultura, la economía y la política están al mismo nivel), como acabamos de ver.

2. Estructura epistemológica de la UINPI-AW, comunidad y sociedad

2.1. Los tres *ciclos referentes del conocimiento* y los Centros del Saber

Las “homologías culturales” (ALICE CES 2013, sec. 01:10:21) de las que ha hablado Silvia Rivera Cusicanqui, y que tienen que ver con lo que desde el marxismo echeverriano podemos llamar “condiciones socio-culturales para la técnica moderna”, son parte del *modo de reproducción epistemológica* que la UINPI-AW llama *ciclos referentes del conocimiento*. Efectivamente, esta universidad ha organizado su epistemología —estableciendo el sentido de su conocimiento— desde su *mundo-cultura*²⁸; en un ciclo subsiguiente integra en el suyo al conocimiento occidental. Es decir, su epistemología converge con las opciones más críticas (de sí) de toda la evolución de la epistemología de Occidente para estar en condición de cerrar su *opción epistemológica* con el conocimiento intercultural:

El camino del conocimiento intercultural considera tres grandes ciclos: el [1.] *Runa Yachaykuna-Kallari* [Sabiduría-base humana] o ciclo de formación predominante en las ciencias ancestrales, comprende el nivel del Aprender a Pensar Haciendo Comunitariamente y parte del nivel del Aprender a Aprender; el [2.] *Shuktak Yachaykuna-Yachak* [Otra sabiduría-enseñanza] o ciclo de formación predominante en las ciencias occidentales, comprende el nivel del Aprender a Aprender y parte del nivel del Aprender a desaprender y reaprender; y el [3.] *Yachaykuna Pura Pushak* [Sabiduría general o intercultural] o ciclo de la interculturalidad, que comprende parte del nivel del Aprender a desaprender y reaprender y el nivel del Aprender a Emprender. (UINPI-AW 2012, 194)

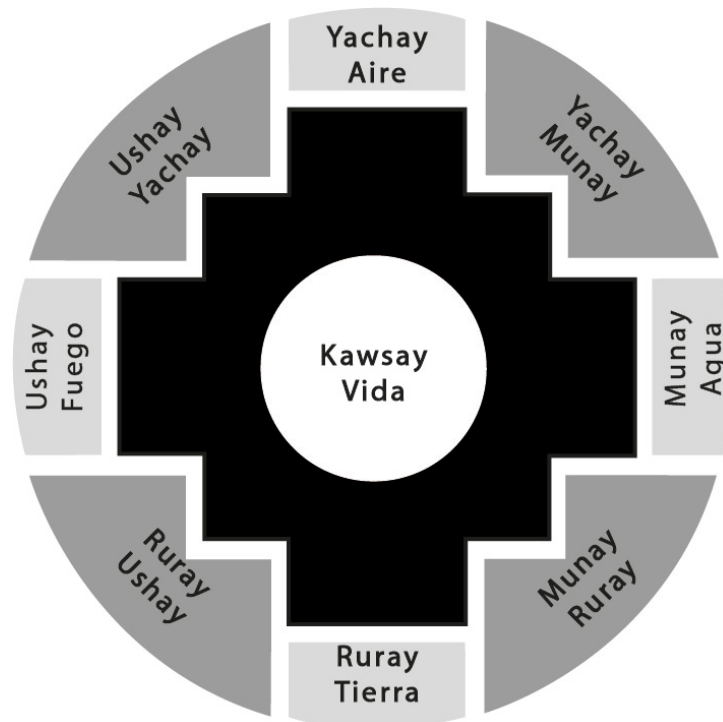
Es importante saber que por la misma *dependencia* —cultural— marcada por la invasión y el despojo de la colonización (lo que, en la teoría poscolonial y decolonial, Mignolo propone como “diferencia colonial”), la universidad intercultural de los pueblos y

²⁸ La referencia a “mundo-cultura”, que pretende ser nuestro aporte teórico, aún en ciernes, denota lo imprescindible de tener una primigenia y básica orientación en el espacio (con los pies en el mundo/Tierra) y en el tiempo, antes de cualquier posicionamiento social, político, teórico... elaborado con los otros sujetos de una necesaria pertenencia o conciencia colectiva. Ante todo, declara la importancia de tener una propia intuición en referencia a un grupo social (llámese cultura, etnia, familia). Es pertinente aquí tal conciencia social, pues se trata del ejercicio de “identificación” que muestra el “estadio del espejo” lacaniano donde los cercanos (próximos/prójimos), cual espejo de nuestro *yo*, “te dicen” quién eres. De otro modo sería imposible el desarrollo del *carácter de existencia humana implícito*, lo que en Heidegger es el *ser-ahí* o *dasein* que toma de *La ciencia de la lógica* de Hegel. De aquí que *mundo-cultura* considera a las culturas como mundos, por el sentido de su aprehensión colectiva dada por la reproducción del código humano en referencia a la naturaleza. Siempre, teniendo en cuenta que aquí la *relación naturaleza-humanos* establece la cognición (apropiación mental) del cosmos que la modernidad europea pretende volverla universal, justo, cuando es particular de los grupos sociales. Así, “mundo-” refiere planeta Tierra y “-cultura” refiere la particular cosmovisión del grupo humano, sin que esto signifique el auspicio de sociedades aisladas, al contrario: de sociedades transmodernas.

nacionalidades del Ecuador, no puede suponer la ciencia occidental como suya y, sin embargo, poner su cultura y ciencia por delante (en la formalización de su epistemología), su intención final es aunar esfuerzos por una ciencia intercultural. A este proceso Dussel llama transmodernización, con la idea de tomar a la modernidad, dada su existencia, simplemente, como transitoria. En Echeverría, en cambio, no hay salida dada desde la teoría: son los pueblos, en última instancia, los que deciden sobre su transitar y existencia. De paso, son éstos los que alimentan la teoría; no la teoría la que les dice por dónde ir.

En el subtema siguiente a éste, en el 2.2, se realiza el estudio del gran relacionador que, para los pueblos andinos, es la *chakana*. A partir de éste, se levanta la significación de los cuatro elementos —aire, agua, tierra y fuego— presentes en el cosmos, cada uno en uno de sus cuatro brazos. Coherentes con su cosmovisión, los cinco Centros del Saber corresponden, cada uno, a cada relación (ubicadas, una a una, en las cuatro esquinas) que, por contigüidad, hay entre cada par de los elementos dispuestos en los extremos de la *cruz cuadrada*. El principal Centro del Saber mantiene relación con los restantes cuatro y, por ser el principal, está en el centro de la *chakana*. El siguiente gráfico ilustra la idea:

Ilustración 1
Los Centros del Saber de la UINPI-AW



Fuente: *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)* (UINPI-AW 2012, 191)
Elaboración propia

En primer término, y como relacionador central, está el *Centro Kawsay*, “el eje articulador, relacionador, vinculador del conjunto de los otros cuatro Centros de Saber” (UINPI-AW 2012, 193), aquí se expresa el corazón de la Amawtay Wasi —Casa de la Sabiduría— y se organizan todas las investigaciones y emprendimientos, el encargado de la gestión, de llevar adelante cada programa. El *Centro Yachay Munay*, cuyas trazas son Filosofía y Estética —la espiritualidad, simbología y la racionalidad de los pueblos—; sus temas de investigación giran en torno a la interculturalidad, a los vínculos con otras epistemologías, filosofías y lógicas de las demás culturas.

Está el *Centro Munay Ruray*, cuyo eje de investigación es un acercamiento al conocimiento de la *chakra*, tiene la tarea de hacer posible el “buen vivir”, está dedicado a los proyectos de investigación que giren entorno del mundo vivo: biología, medicina, salud, maneras propias de construir hábitat; su formación es en Turismo Comunitario, Agroecología y Desarrollo e Introducción a los Equilibrios Dinámicos. Entre tierra y fuego está el *Centro Ruray Ushay*, cuyas trazas o asignaturas son ingeniería en gestión del desarrollo e ingeniería de la construcción. Su campo para la investigación es la *técnica ancestral*, específicamente, las *ciencias y modelos ancestrales*.

Por último, conectando fuego y aire, está el *Centro Ushay Yachay*, “se plantea como desafío la construcción de la interculturalidad, esto es la expresión igualitaria de las más diversas culturas existentes a nivel local, nacional e internacional” (Ibid. 2012, 192), es el campo de desarrollo de la teoría de la cultura, sociología, politología y la educación; sus trazas o “carreras” son Aprendizaje Intercultural, Economía Comunitaria y Gobierno y Gestión. Su campo de investigación está desplegado en las varias culturas del entorno comunitario, específicamente, su formación es en Estado Plurinacional, Memoria Histórica y la Interculturalidad.

Adicionalmente, el proyecto de la Amawtay Wasi contó con Comunidades de Aprendizaje: “Son Programas de formación no reglada” en determinado tema o especialidad donde participaba cualquier persona, y la vigencia académica dependía de la demanda de las comunidades locales, una de éstas fue en la especificidad de un “Programa de Gobernabilidad

y Políticas Públicas, en la provincia de *Imbabura*, cantón *Otavalo*” (Ibíd. 2012, 247). En función de la demanda de las catorce nacionalidades y dieciocho pueblos indígenas del Ecuador dispuestas a lo largo y ancho de las tres regiones (Costa, Sierra y Oriente), la universidad tuvo la idea de implementar sus Sedes Regionales, de modo descentralizado, desconcentrado y donde está la población, su saber, conocimientos y necesidades:

Se tiene previsto implementar nueve sedes regionales, tres por cada región geográfica del país, iniciándose en forma piloto en tres sedes; dos en la sierra y una en la amazonía:
 Sede Regional de la sierra sur, localizada en la provincia de Loja, cantón Saraguro, parroquia *Tenta*
 Sede Regional de la sierra centro, localizada en la provincia de *Chimborazo*, cantón *Colta*.
 Sedes Regional en la amazonía norte, localizada en la provincia de Napo, cantón Archidona. (Ibíd. 2012, 246).

2.2. La cruz del sur y la chacana como el gran relacionador

Esta universidad indígena e intercultural de modo directo hereda su epistemología — a la vez que la promueve y potencia— del sistema de conocimiento andino. Percepción como la nuestra, ante la multiplicidad de lógicas del crisol de culturas preinkaicas, advierte el eminente énfasis, de esta universidad, en la cosmovisión de los pueblos kichwahablantes. La naturaleza de esta elección tiene que ver con la operatividad estratégica que, en efecto, pudo ofrecer la unificación o convergencia de las distintas culturas circunscritas dentro de las fronteras y la legislación del Ecuador²⁹ en una sola que es la kichwa.

Al respecto, la estrategia es paulatinamente ir integrando en su modelo pedagógico a las demás culturas mientras crece su ejercicio académico, más allá de que éste goce de la aceptación del gobierno que optó por su cierre; de aquí la idea de la propuesta de “Pluriversidad” (multi-verso) *Amawtay Wasi* que, sin embargo, no coincide con el sistema de universidades que se hallan bajo el marco de la ley de los organismos de control (CEAACES, CES y SENEKYT); es decir, la vigencia de su epistemología con base (únicamente) en la cultura kichwa como eje organizativo para los años de apoyo estatal

²⁹ Tomando en cuenta que para la economía que se refleja en el tránsito o movilidad de los pueblos situados en la frontera territorial de los estados nacionales —modernos— no tiene importancia relevante tal legislación nacional. En Rocafuerte, por ejemplo, ubicado en la frontera oriental con el Perú, no hay un acuerdo para la circulación de un solo tipo de moneda para las transacciones, como tampoco hay límites reales para la circulación humana; de hecho, se trata de culturas situadas ampliamente entre los dos países. El mismo caso de desaparición de fronteras nacionales para la convivencia existe en el pueblo Awá, ubicado al norte de nuestro país (norte de Esmeraldas), espacio contiguo al territorio colombiano: Nariño.

(2004-2013) y los años en los que permaneció censurada (2013-2017) pasa a ser crucial por el cuidado que implicó para sí mantener su institucionalización como parte del estado.

Así, la universidad basa su epistemología en la *cosmovisión andina*, cuyo origen temprano es inka y, que se extiende a lo largo de lo que a la llegada de los españoles se llamó Tawantinsuyo. Hoy comprendería las poblaciones del sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, el occidente de Argentina y casi la totalidad de Chile. La gran extensión del Tawantinsuyo, como las demás culturas de la Tierra, basó su ética, su ethos en la naturaleza tanto del mundo visible como la del mundo macrocósmico y microcósmico. Ésta tiene como origen la *cruz del sur*; se trata de la misma constelación que se pudo/puede observar desde la antigua y la actual Grecia, desde África, Australia, Nueva Zelanda o la antigua Mesopotamia. En el hemisferio occidental es conocida como como “Crux” que es la más brillante de las constelaciones y se la puede observar. Mientras rota el globo terráqueo en su eje imaginario que va del polo sur al polo norte, el sector de bóveda celeste que pertenece a la cruz del sur permanece aparentemente fijo, dejándose observar simétricamente (de día a noche), tanto desde el sur de la cara iluminada por el sol que va cayendo en su sombra, como por la zona sur de la cara opuesta ensombrecida donde va amaneciendo.

En Occidente, las categorías de “sistemas” y “campos”³⁰ permiten representar el todo, sus partes y la función que cumple cada una, el orden y el dominio de aquellas sobre las otras que permiten representar sus elementos y los diversos tipos de relación entre éstos. Pero antes de meta-teorías como de los sistemas y los campos está la ontología que trata de aquello que está antes de la totalidad que pasaría a ser la existencia de todo lo que hay, es decir, que trata sobre el *ser* (todo lo que hay que tiende a la singularidad) y los diversos *entes* (en los que se despliega el *ser*); el origen de éstos son las cosmogonías de cada una de las culturas del mundo. Sin embargo, la mayor parte de las culturas de los pueblos de Abiyala³¹ comparten la misma base axiológica. No en los pueblos indígenas de la parte polar de América del Norte,

³⁰ El planteamiento inicial de Dussel, en su *Filosofía de la liberación*, en sus primeros aportes, es construir un sistema de pensamiento liberador latinoamericano; para esto toma las nociones de “sistema” del lado fenomenológico (Husserl) de Luhmann —en Dussel, es evidente su resistencia al lado funcionalista que compone su gran *teoría general de los sistemas sociales*— y de “campo” bordeano con quien, a la vez, disiente de su gran teoría —específicamente, del aporte que toma Bourdieu de Max Weber cuando, en relación a su sostenimiento teórico de “acción social” y su validez para la categorización de la ciencia occidental, pretende neutralidad— que abarcará, además, sus conceptos de “habitus” y de “capital simbólico”.

³¹ Véase en la bibliografía la entrada de diccionario referente al Equipo EBI Guna 2011, razón por la que se ha mantenido este modo de escribir esta palabra a lo largo de este trabajo.

pero sí en las poblaciones de México, Centroamérica y en toda Sudamérica la base ontológica está explicada desde la *cruz cuadrada* o *chacana* (kichwa) que tiene como origen a la *cruz del sur* como sistema de orientación en tierra y mar.

“Cruzar” implica tender una relación entre un punto y otro, tal como la relación que permite orientar la dirección que va teniendo el camino desde el suelo, sin perder de vista el cielo, o en la navegación marítima. También se establece una relación o “vincularidad” al trazar con pequeñas estacas bajo el espejo de agua en cavidades con fondo de arena ciertas distancias entre estrellas del cielo reflejadas. *Chakana* es puente o escalera. La cruz cuadrada es relación/vínculo entre cielo y tierra y ya geoméricamente trazada es relacionador/vinculador. En la “cosmo-visión” u ontología andina, tal como propone Zenón Depaz en su trabajo *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, el par o la cuatripartición sin un centro relacionador —el tercero entre dos o el quinto entre cuatro— es considerado desequilibrante:

Si *Tuta* significa “noche”, *Yana* significa “negro”, condición asociable a la noche, pero también “pareja, ayuda, ayudante y complemento”, lo cual, considerando que en el imaginario andino no se concibe lo aislado, solo y carente de complemento (menos aún para el caso de las deidades, seres de mayor densidad ontológica), refuerza la interpretación de Arguedas en relación a que cuando el Manuscrito nombra a *Yanañamca Tutañamca*, no se está refiriendo a dos deidades distintas, sino a una de condición dual. Es como si en aquel imaginario, por lo demás caracterizado por una suerte de horror al vacío, el ser ensimismado, idéntico a sí mismo (la mera tautología), fuera equivalente al vacío, pues lo que es conlleva complemento, predicado y relación, siendo por tanto, en su manifestación mínima originaria, dos (Depaz 2014, 28–29).

Dicho en suma, si Europa dispone la totalidad (el *ser*) en categorías que organizan y dividen sus elementos (diversos *entes*) en sistemas y campos: divergiendo, y Abiayala se fija en las relaciones, vínculos o mediaciones de ciertos elementos organizados, con la misma necesidad de Occidente, pero de modo opuesto —convergiendo, a través de la cruz cuadrada—, definitivamente, la UINPI-AW tiene la facultad para organizar su propuesta epistemológica y la malla curricular correspondiente desde la *chacana*.

2.3. *Pachayachay* (sabiduría) o “principios filosóficos para una propuesta emergente”

Aunque el centro de la propuesta que se muestra en este trabajo gira alrededor de cuatro principios, es necesario saber que es susceptible de desplegarse en tres o ampliarse a cinco o más, sabiendo siempre, que el eje articulador de toda la sabiduría de los Andes tiene como centro al *vínculo o liga del ser humano con su entorno*. Este *entorno* —dicho en conceptos occidentales, tal como estamos obligados/sujetos a hacerlo (y de tal cognición pretendemos ir soltándonos) remite a lo *exterior al yo*—, comprendido desde una antrópica/antropogénica “filosofía intercultural” (Fornet-Betancourt 1994; San Martín 2015), sería una *totalidad que integra en ella a la misma conciencia en sentido no causal*, o sea, que niega el *pienso, por tanto soy (cogito ergo sum)* cartesiano) en favor de afirmarse en el *soy* como ente de consciencia, en referencia/co-dependencia *con el entorno* y no considerándolo como su *exterior*.

Su “axiología”/“ontología” —el *cosmos andino* visto desde su *mundo-cultura*—, a la vez, se despliega en tres especificidades: el *mundo de arriba*, que tiene valor exo-planetario y universal, es el macrocosmos o *hanaq/alax-pacha* equivalente a la *física del universo visible*, pero, perceptible aún *a través de métodos de cálculo astronómico*, para épocas remotas, y visible a través del telescopio, métodos ecográficos y sondas espaciales, para la actualidad; el *mundo del medio*, es decir, las imágenes/representaciones mentales de la vida en la tierra y fenómenos que en ella acaecen, del sol, la luna, las estrellas y demás astros nocturnos o *kay/aka-pacha*, el mundo de sensaciones/intuiciones del cosmos que el *runa* o ser humano andino ha interiorizado a través de los sentidos, se trata de la *física del universo visible*, y; el *mundo de abajo*, el microcosmos de valor intra-planetario y universal, *uku/mankha-pacha*, es el espacio desde donde se genera la vida, es donde se desarrollan las plantas para la alimentación de seres humanos y animales, pero además, junto con el cielo, la tierra es el mundo de la posibilidad de que algo se anime, de los *ánimos*, de *kuya*, se trata de la *física del universo subatómico* que, al parecer, se replica en el macrocosmos. Como atributos directos de uno de estos espacios o atributo de una relación que se teje entre ellos, se proyectan los principios del mundo andino que la Universidad Intercultural Amawtay Wasi se lo ha cedido para sí desde el *saber andino*, pues aquí está su origen.

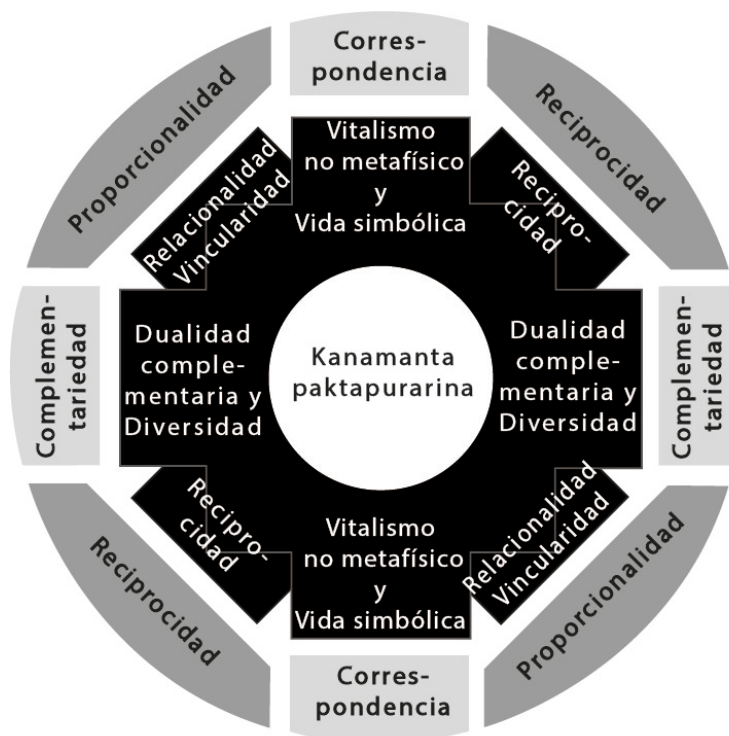
En las líneas que siguen se expone la concepción y sentido de estos principios, tomados del libro *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)* articulador de la *opción epistemológica de la universidad*, también de uno de sus vicerrectores académicos, Jorge García, coautor y coeditor de este texto. De la entrevista cuyo audio digital lo hemos tomado personalmente, en García se ve la idea de que la cuatri-partición/distribución de los principios, lejos de ser una cuestión de interpretación, tendría que ver con *cómo* nos permite la cosmovisión andina acercarnos a su perspectiva del mundo. De modo que, dada la posibilidad siguiendo los trazos de este *relacionador de sentido* que es la *chakana* —doble puente cruzado, relación espacial de cuatro (“4”) sectores, en sí misma—, esta cosmovisión nos permite contar con un *centro articulador de una relación de dos relaciones previas (arriba-abajo y derecha-izquierda)*: el centro de la *chakana* que es el sector número cinco (“5”) es fundamental en esta *doble dialéctica* —realidad “compleja”, diría Morín— y su síntesis que es él.

De aquí que el entrevistado, también con fines didácticos/comunicativos, los ordena de la siguiente manera:

El primer axioma es *todo está vivo*, el segundo axioma es que *todo es diverso*, el tercer axioma es que *todo está vinculado con todo*: por eso es que en las chacras el sistema de riego es tan importante porque vincula, el aire, el sol, todos son tan importantes porque vinculan, ayudan a ese proceso. Y el cuarto es que *nosotros somos tierra*: todos los seres, porque ahí es donde cambia la cabeza. Y ahí sí, marcamos [distancia] con Occidente, porque ¿cómo le hacemos? (García 2018, entrevista personal en audio, minuto 31)

Actualizando y dotando de mayor sentido la construcción colectiva plasmada en *Sumak Yachaypi...* —libro antes mencionado—, la entrevista pasa a ser, sin duda, un aporte importante para compartir el contenido de los principios/axiomas desde donde se levanta el “paradigma Abya Yala”. Adicionalmente, “uno de los símbolos que va a adquirir una fuerza muy grande en toda América, porque está presente en todas las cosmovisiones de América [que] es la famosa cruz cuadrada” (ver minuto 28), nos permite entender de modo concreto esta epistemología como sigue.

Ilustración 2
 Representación de los “principios filosóficos” (en color negro) de la UINPI-AW a partir de la “racionalidad Abya Yala” (en gris claro y oscuro)



Fuente: *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)* (UINPI-AW 2012, 175)

Elaboración propia

Relacionalidad o vincularidad

En una dualidad cualquiera hay una tensión, entre un elemento y otro, llámese circunferencia y cuadrado, entre frío y calor, varón y mujer, presencia y ausencia o la indeterminación de una onda y la ubicación de una partícula. Para la “pacha-sofía”³² o

³² Josef Estermann nos aporta a los pueblos de los Andes la categoría de “pacha-sofía” (sabiduría del cosmos) en un intento de interculturalidad con la parte crítica de la teoría europea que nos permite dialogar con la Grecia Antigua, ésta está en oposición a lo que, si siguiésemos la tradición moderna occidental realmente debería llamarse, no filosofía en tanto que amor a la sabiduría, sino *filología* en tanto que amor/apego a la razón de tipo instrumental:

El hecho de que, en la tradición occidental, venía imponiéndose el término “filosofía” y no más bien el término mucho más coherente “filología”, es un famoso ejemplo de lo que Hegel llamó la *List der Vernunft* (astucia de la razón) o lo que el psicoanálisis suele calificar de *lapsus linguae* (en el sentido

“pachayachay”³³ cultivada en los Andes, tal tensión nace en la fuerza que en quechua se conoce como *kuya*, traducible en “ánimo/os” y equivalente, en física moderna/cuántica, a la *probabilidad/indeterminación* de la “función de onda”³⁴ de la dualidad *onda-partícula* (Schrödinger 2015, 2016). Pero hay que saber que la vida para el runa andino no empieza en el *par*, pues la vida (o ánimo) viene, a su vez, de otra liga/relación o puente/chakana que en aquel estado o fase de desarrollo es *unidad*. Empieza en este ámbito o sistema de representación simbólica que oscila entre el eje vertical y el eje horizontal transversal, esta totalidad de la cruz cuadrada (chakana) que puede replicarse de modo fractal hasta el infinito macro o microcósmico (unidad-dualidad-unidad), justo, porque en la chakana se puede representar pequeñas dualidades/unidades como la totalidad que tiene el mismo carácter dual a la vez que de *lo uno*. Es decir:

Los principios ‘lógicos’ andinos subrayan la relacionalidad del todo, la existencia de ‘nexos’ entre todos los fenómenos y elementos de *pacha*. El problema principal de la tradición occidental consiste en ‘mediar’ o ‘relacionar’ entidades y campos ontológicos separados y desligados *a priori*, sobre la base de los principios lógicos de la no contradicción y del tercer excluido. Sobre todo, este último es un obstáculo muy serio para poder tender un ‘puente’ desde un extremo (*unum*) al otro (*alium*), este ‘puente’ (mediación, relación, nexo) justamente es el *tertium* que, en el fondo, no puede existir (*non datur*). Para la filosofía andina (en especial la pachasofía), el ‘puente’ (*chakana*) tiene, en cierto sentido, ‘prioridad ontológica’ con respecto a los extremos conectados o relacionados (*relata relationem supponunt*); la relación tiene, para hablar en lengua occidental, dignidad ontológica, respectivamente ontomorfa. Por su ‘lugar’ (*topos*) trascendental en la estratificación pachasófica, trataremos de dirigir nuestra atención a estos ‘fenómenos de transición (o paso)’. (Estermann 2006, 180–81)

literal de la palabra). Si el termino realmente fuera un programa (y no solamente una reminiscencia histórica), Occidente tendría que buscar nuevamente la ‘sabiduría’ (sapientia), en vez del mero ‘saber intelectual’ (scientia). (Estermann 2006, 155)

Puesto que su apego no es a la sabiduría sino a su sistema formal que se afianza sobre la base de una *racionalidad* mecánica funcional y que, sin embargo de haber “inventado” una Grecia de donde vertería su instrumentalización racional a la que ha arribado —como ha demostrado Martin Bernal (2003) en su obra *Atenea negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985*, se le olvida la tradición griega— se va ubicando cada vez más lejos de la Grecia clásica cuyo origen está, paradójicamente para Occidente, hermanado a nuestra cultura andina en la diferencia con aquél.

³³ Remítase a la parte inicial del subtema anterior, 2, que inicia con cierto acercamiento de las dos culturas: de la andina y la griega antigua que adoptará la Europa moderna sin imaginar su origen “afroasiático” como refiere Bernal (2003).

³⁴ La *función de onda* es una expresión/formulación matemática con el fin de calcular la probabilidad de la presencia del electrón, respecto de su núcleo, de un sistema microfísico básico dado, donde la presencia del salto de energía o *quantum* de energía es cierta pero su radiación/emisión de energía y su alcance son hipotéticos. La inmediata ubicación fija del electrón que gira, como se ha tratado en el primer (1) subtema del segundo capítulo, la energía que fluye continuamente, se materializa, se vuelve visible en la partícula.

El vínculo está, además, presente en el principio de *complementariedad*, en la continuidad de nuestro cuerpo y *consciencia/capacidad de intelección* con la *materialidad/posibilidad de mutar* de la Tierra, pues ella es lo más cerca que tenemos como expresión del espacio y del tiempo ya que su naturaleza es el cambio.

Hay dualidad complementaria (karywarmikay) y por tanto diversidad

Así la vincularidad garantiza, a través de la dualidad complementaria, la permanencia de la diversidad. *Lo diverso* dicho de modo general, sólo goza de la *plenitud de su carácter* en su despliegue material que halla en la certidumbre que le provee la dualidad complementaria: un varón (kary) tiene cierta inquietud por una mujer (warmi) —o en dirección inversa: una mujer por un varón— y en ese instante se está generando una posibilidad de converger en lo mutuo de esa tensión, exactamente, como a nivel microcósmico, se está llevando a cabo una indeterminación de la onda que representa, para este caso tomado al azar, la posibilidad de ser compatibles en lo que podría ser una relación de pareja. La diversidad se garantiza puesto que no habrá fusión sino *vínculo o respeto*, lo que no significa que aquel se halle menguado por aquella o viceversa: en una faceta o ámbito de la vida es ella/él y para otro ámbito será el *par* (la pareja), la dualidad como unidad.

Esta es sólo una réplica de lo que sería la vida alimentada por ese carácter material proveyendo en las condiciones de posibilidad de lo que fuere, solamente para el ejemplo: la posibilidad de duración de la unión, o la vida psíquica alimentada por su carácter con base en la voluntad, digamos, para la misma permanencia del vínculo como pareja. Lo mismo ocurre con cualquier otra dualidad que estuviera cerca de nuestra atención, es decir, todas las dualidades como *arriba/hanaq pacha* y *abajo/uku pacha* son potencialmente *triadas*, son el resultado de algo que es “condición de posibilidad de” —en el sentido de trascendencia de Kant—; esto que será una nueva unidad: *tercera unidad*, puesto que no se mezclan, será no una *hybris*, sino una diversidad de ese género del que hemos tomado la dualidad para explicarnos sobre su existencia. *Arriba y abajo* mantienen su independencia, pero, el vínculo/relación crea un lugar entre los dos que podría llegar a ser la ubicación desde donde hago tal referencia —“arriba y abajo”—, esta nueva ubicación, llámese “media altura” (*chawpi* o directamente *kay pacha*: este mundo) está en potencia de formar una nueva dualidad con otro *género*, por ejemplo temporal como “mediodía” o el que nos inquietase.

Todo está vivo y la vida es ante todo simbólica

El *runa*, el habitante milenario de los Andes y los pueblos del norte de Abiyala³⁵, como ya se anotó en el inicio, entiende su vida, siempre ligada a su entorno: diversas formas de vida animal, vegetal y mineral, siempre dentro de ese todo con ciertos órdenes intrínsecos y que, paradójicamente siempre están eclipsados unos con otros, aparentando incertidumbre pues, como enfatiza Giorgio Colli (2009) “*La naturaleza ama esconderse*” —parafraseando a Heráclito—, su propósito es mostrar “*La sabiduría griega*” (1995) apartando a los antiguos sabios griegos fuera de buena parte de la “crítica moderna que interpreta a los presocráticos según lo que cree entender Aristóteles” (Colli 2009, 137). Carl. G. Jung describe la “religiosidad”/“espiritualidad” y/u ontología de un maestro de ceremonias indígena de un pueblo de Norteamérica. Hoy, Colli, coincidiría en el resonar de este especial *sentido de la vida* que el movimiento indígena inscribe en la epistemología de su universidad. En un seminario de 1939 en Londres (en el por él fundado en 1937, el Guild of Pastoral Psychology), Jung atestigua:

Esas personas no tienen ningún problema. Tiene su vida cotidiana, su vida simbólica. Se levantan por la mañana pensando en su gran y divina responsabilidad: son hijos del Sol, del Padre, y su obligación diaria es ayudarlo a elevarse sobre el horizonte, no sólo por su propio bien, sino por todo el mundo. Ustedes deberían ver a esos tipos: tienen una dignidad natural. Y yo comprendía al maestro de ceremonias cuando me dijo: “Mire estos americanos: siempre están inquietos, buscando algo. ¿Qué es lo que buscan? ¡No hay nada que buscar!” Eso es completamente verdadero. Miren esos turistas que siempre están buscando algo, con la vana esperanza de encontrar algo. (Jung 2009, 18/1:262)

Es este lazo que hermana al ser humano de este lado del mundo con todos los demás seres de su hábitat, el que ha permitido el desarrollo de su *lógica de vincularidad* que sostiene a estas sociedades. En nuestro país, el movimiento indígena, es un movimiento en resistencia y en lucha social y política en defensa de la vida, así nace la Amawtay Wasi. Su vida simbólica no es exclusiva de su espiritualidad, además, se muestra en su vida cotidiana y en su situación de *ser colonizado/sometido* en resistencia al actualizado sistema económico³⁶ de

³⁵ Hemos optado por escribir “Abiyala” en contraste con “Abya Yala”, a lo largo de toda la redacción, siguiendo la entrada del diccionario del Equipo EBI Guna (2011, 123).

³⁶ Es importante tomar en consideración que el oro y la plata extraídos con fines ceremoniales por la gente de este lado del mundo, fueron transformados en riqueza para los reinos de Europa y el naciente capitalismo:

Pero, lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América. El 1 de julio de 1550, Domingo de Santo Tomás escribe desde Chuquisaca (la actual Bolivia): “Habría

reproducción biológica, social y política (capitalismo: industrial, cognitivo y digital) que intenta subsumirlo, absorberlo:

Los látigos que forman parte de la costumbre del Inti Raymi, parecen pertenecer a aquellos personajes empleados por la hacienda y bajo las relaciones del sistema tradicional del huasipungo. Antes de la Reforma Agraria de 1964, los mayordomos eran no indígenas siempre: o mestizos o blancos [...] Cuando se quería insultar a alguien, se disfrazaban utilizando sus trajes, y así lo despreciaban de frente. El zamarro es imitación a los mayordomos; había solo una persona en la cuadrilla que se ponía el zamarro: ese era un ruku, era el único que imitaba al mayordomo de la hacienda; él iba con el fuate, recogía a los bailarines para ir al pueblo, él ordenaba, él les fuateaba diciéndoles que no trabajaban y a fuetazos les hacía bailar. (Cevallos et al. 2017, 106–8)

La lógica aristotélica, por su parte, tiene un gran eje que la reproduce y alimenta que es el actual *estado de bienestar* (vida religiosa y secular) y la *ciencia moderna* (extendida a lo factual aparece en la tecnología de aplicación informática y comunicacional dirigida a la industria de bienes de consumo e infraestructura para ensayos bélicos, de apariencia anónima pero implicada e ineludible en su relación con la academia), ambas, devastadoras de recursos naturales planetarios, por tanto, de su propia condición humana y de la nuestra. Europa moderna y sus migraciones/expansiones geográficas llevan estos dos pedestales afincados en su poder jurídico y especialmente en su sistema de valorización y verificación/clasificación, las que fueron incrementando (e inflando desde su *cultura de masas*) su producción, en sus territorios y en territorio invadido: territorio Abiyala, lo que hoy es la artificial sociedad de Estados Unidos³⁷, puesto que va arrastrando en su desarrollo su propio desarraigo, que en su

cuatro años que para acabarse de perder esta tierra, se des-cubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí”. La boca de la mina representa metafóricamente para el narrador como la boca de Moloch por la que se sacrificaban víctimas humanas, pero ahora no al sanguinario dios azteca Huitzilopchtli, sino al “invisi- ble” dios-capital (el nuevo dios de la Civilización Occidental y Cristiana). La economía como sacrificio, como culto, el dinero (el oro y la plata) como fetiche, como religión terrena (no celeste), semanal (no sabática, como indicaba Marx en La cuestión judía) comenzaba su rumbo de 500 años. La corporalidad subjetiva del indio era “subsumida” en la totalidad de un nuevo sistema económico naciente, como mano de obra gratis o barata (a la que se sumará el trabajo del esclavo africano). (Dussel 1994, 52)

³⁷ Cuya expansión que inicia en sus primeras migraciones en Norteamérica acaba desplazando, de manera absurda, a los habitantes que ahí convivieron en armónica relación con sus vastos sistemas fluviales, su disponibilidad de agentes minerales en todos los estados químicos, su vegetación y sus otros hermanos, los animales, en infinitas llanuras, valles y quebradas gigantes. Incursiona, con bestial agresividad que el habitante de ese lado de Abiyala no halla la manera de entender ya que él sabe que, es ilógico, tomar de la tierra, del mar o el cielo ciertas partes para uso personal y exclusivo en los territorios donde, por sus propias cosmovisiones y cosmogonías, fueron desarrollando éticas radicalmente distintas a los presupuestos morales de los migrantes europeos y sus familias. Fue incomprensible el abuso en contra de gran cantidad de pueblos indígenas.

“vida simbólica” trasplantada al norte de nuestro continente, a pesar de su aparente autoaniquilación, a niveles personales, su nihilismo generalizado, pretende cada vez, nuevas arremetidas. En la sabiduría andina, la *hybris* no se considera desmesura. En la mitología griega, Prometeo es castigado, al dar el fuego de los dioses a los hombres, es condenado por Zeus, puesto que ha caído en *hybris*/pecado; aquí, en los Andes, en cambio, el problema de la hibridación es que en tal mezcla lo uno venza y derrote a lo otro y desaparezca la antinomia en beneficio de un tercero que, lejos de reflejar nueva realidad, sólo reproduzca la existencia de ese *uno* de los dos términos de la dualidad que lo originó.

Para la cultura en los Andes, a partir de que *lo único absoluto es la vida*, su tiempo es continuo: aunque pasado y presente son inseparables, en ocasiones, puesto que el pasado aparece señalando hacia el futuro, termina fundiéndose con éste. Por eso en ciertas celebraciones, es obvio que no aparezca la *segmentación regular del tiempo* (que para gran parte de la cultura Europa es permanente). En la celebración de finados, que en Ecuador es el dos de noviembre, no sólo desaparece presente y futuro, sino que se afirma en un sinnúmero de símbolos; por ejemplo, en Cotacachi, como en buena parte de las otras culturas, con la premisa de que el varón se encarga del trabajo comunitario y las fronteras, “las mujeres son las tejedoras”, quienes administran los lazos que vinculan lo humano y las que ayudan para que los hilos vayan de lo humano al *cosmos* o *pacha* (en tanto *teqsimuyu* o estructura circular/elíptica del universo) y del cosmos al *runa*, es decir, quienes contribuyen con el universo visible (*kay/aka pacha*), el macrocosmos (*hanaq/alax pacha*) y el microcosmos (*uku/mankha pacha*) que *pacha* se auto-cría (se procura o cuida) perenne:

Las mujeres kichwas, con grandes quipes de comida y perolitos con colada morada, se ubican una a una en su territorio-panteón, en ese espacio donde sus seres amados se convirtieron en polvo y, sin escrúpulo alguno, contrastarán sus bellos pliegues, tanto del anaco-faldón de color negro como del color blanco, que simbolizan la [r]espiración y la expiración, cuyo lenguaje sagrado es propia de esta cultura, rica en simbologías. Las *mamakuna*, en una transacción simbólica de *economía moral*, propia de los andinos: intercambian comida entre la alegría y el llanto, y con gestos de reciprocidad y solidaridad, recrean el triple precepto social antropológico de *dar, recibir y devolver* proporcionalmente. (158)

Se trata de lo que Silvia Rivera Cusicanqui, señala con el neologismo de “necrademia” (2015, 23) retomado de Gamaniel Churata; es decir, la academia, por su parte, tiene su interés en la vida, pero, sólo en tanto que *ser*, y de este modo, opuesto a la *nada*; en

cambio, la *necrademia*, bajo la premisa de que *todo está vivo* y que por tanto *no hay muerte*, su interés se sitúa en la plenitud de la vida o *sumak kawsay*.

Para comprensión de lo que sigue, es necesaria la aclaración del concepto *kuya* de la lengua kechwa, *kuya* puede traducirse como *ánimo(s)*, como un primer movimiento cualquiera que sea. La otra significación para *kuya* es *vida*; pues la vida es el incesante movimiento. De aquí se entiende también *ánima* o alma, no en sentido metafísico aristotélico, sino en el sentido kantiano: como lo que posibilita que... o lo que es origen de... Bajo estas condiciones podemos entender que “los muertos nos visitan, vida y muerte transitan” (24) justo, porque para la concepción nuestra, como para la particularidad cultural de la Grecia presocrática de Empédocles,

una época del mundo es material y física, pero en determinado momento, los vínculos que lo enlazan dejan de existir [...] y en un determinado momento deja de tener formas y deja de tener dimensiones y, en consecuencia, ya no puede ser calificado de existente, ya no existe, pero ahí están los ánimos, lo que pasa es que los ánimos están ahí sueltos; están tan sueltos que no logran enlazarse para concretar algo material o direcciones o formas. Entonces en ese sentido el entendimiento de lo metafísico no es como algo sobrenatural, sino lo natural del mundo es que, en un determinado momento, el mundo tenga formas y dimensiones y sea materia y en otro momento deje de serlo y tener formas. (Montoya 2013a, 06:54)

Somos una forma de la tierra y hay reciprocidad (ayni) entre seres humanos y entre ellos y la tierra como parte del cosmos

Tengamos en cuenta que para Andinoamérica como para otras sociedades del mundo —donde la modernidad europea homogeneizadora no ha podido acabar con sus sistemas de valores u ontología que responda a su cosmovisión y su cosmogonía— *su mundo-cultura* es la materia (en forma de tierra, agua, fuego o aire), pero *la vida* no ha empezado con la materia —*la vida* no ha empezado con el ser inanimado/inorgánico/mineral o vivo/vegetal/animal o humano/*runa*—, *el caos* también es parte de la vida porque todo está vivo de modo permanente y continuo mientras cambie o mute; incluso el caos o desorden. Para el *Órganon* de Aristóteles, por no funcional, el caos, pertenecería al reino del *no-ser* de Parménides, a la categoría de *devenir* de Hegel o la *nada/nichten* de Heidegger, para el *saber* andino o *pachayachay*, lo disfuncional, el caos, la nada es la propia vida aún sin forma; cuando ha definido su forma, la vida muta/salta a tener carácter material y este carácter no niega lo inmaterial —como la metafísica occidental sí lo hace— sino que materia y *kuya*

(ánimo/posibilidad) son fases distintas de *la vida*. De aquí que para la cosmogonía de los Andes no es posible hablar de *religión*, pues no hay nada que *re-ligar*; todo está ligado.

Como *pacha* que se traduciría para Occidente —que ha generalizado sólo una significación: la de Madre Tierra/Naturaleza— como *espacio-tiempo*, así, a la misma vez que es mundo/cosmos, *pacha* es también vestido. Vestido en el sentido de tejido, como define el maestro peruano Jorge Montoya:

En una de las maneras de entender el mundo, entiendes que el mundo es un ‘vestido’, es un tejido de tejidos. El mundo está suelto y comienza en determinado momento, cuando comienzan [se entiende, la vida, los ánimos que re-ligan y des-tejen] a girar entre ellos ‘se hila’, una vez que se forma un hilo, se enlazan dos hilos paralelamente y se forma una cuerda. Dos hilos están enlazados y que producen una cuerda, no han agregado nada materialmente, sin embargo, la cuerda es más sólida que el hilo. Y cuando tú cruzas o tejes cuerdas es porque estás poniendo cuerdas en 90°, y ese solo hecho produce un tejido. E igual, después, tú pones telas en diferentes formas y haces un vestido. Entonces, esa es una forma como está, como uno explica cómo es el mundo. El vestido es todo lo que somos ahora. El *ayllu* es cómo se enlazan todos los hijos de la Tierra con la Tierra, en un determinado ámbito; lo que llamamos *ayllu* acá, en México se llama *calpulli*, en Mongolia se llama *ger bul*. La tierra engendra y cría hijos, esos hijos se agrupan en esos grupos; es lo que los griegos explican de la *autarquía*, el criterio es que ese ámbito determinado de tantos kilómetros, con tales animales y tales plantas, permite que todos éstos ‘vivan bien’. (Montoya 2013b, 15:00)

Pacha o cosmos, es un *gran tejido*, dicho metafóricamente, pero también de modo material, puesto que la Tierra, la Luna, los restos de materia que se ha impactado con nuestro planeta que se han analizado tienen la misma composición molecular que los diversos órganos de nuestros cuerpos y demás seres. La *genómica comparada* nos muestra tales evidencias que ya se avizoraban con la *teoría del origen de las especies* de Darwin: compartimos con chimpancés un 96% de su código genético, con vegetales como un plátano, el 60%. Pero además todos los minerales de los que precisan nuestros cuerpos para mantenerse con relativa vida autónoma: motricidad están en el suelo, el aire y los mares.

El trabajo del rol de los géneros en los Andes, efectivamente, es complementario. Aquí, como se ha expuesto en el *carácter relacional*, con la premisa de no permitir personas desvinculadas de la comunidad, que es idea de responsabilidad común, la pareja: varón y mujer, tiene tareas de dominio, medianamente general. Es el modo de relación recíproco en el nivel de relación entre los hijos de la Tierra:

De algún modo, la gran metáfora de Guamán Poma para entender la diversidad de los géneros, la dualidad genérica hombre-mujer; es el guerrero y la tejedora. Y la tejedora teje relaciones interculturales con otros, y el guerrero establece fronteras. En las sociedades antiguas de Abya

Yala esas dos formas crearon estados propios, digamos. Pero si lo retrotraemos un poco a la guerra como símbolo de la relación vida-muerte, eso ya permite entender que hay un manejo cósmico de la Cha'qua, de la pelea, o sea de la lucha. (Rivera Cusicanqui 2015, 24-25)

No hay lugar a duda que somos una forma de la tierra dotados de una forma particular de consciencia que nos ha permitido hacer pequeñas elecciones que, sin embargo, están siempre limitadas a muy pocas *posibilidades seriamente distintas* unas de otras, de modo que, ni siquiera la motricidad nos vuelve, como creería Occidente, “únicos”. De esto, hace aproximadamente 12.500 años (Farías 2006, 2) —incluso cerca de 14.800 años (Guerrero 2004, 239)— ya se había dado cuenta el habitante de Abiyala, para lo cual, paulatinamente, fue desarrollando la manera más coherente de relación con las demás formas nacidas de la tierra. “Es la Ley de Reciprocidad Simétrica Constitutiva, aplicada en las comunidades amerindias para lograr la reproducción y redistribución de los excedentes de la economía colectiva en vista de mantener una alta calidad de vida y en función del interés de todos y cada uno de sus integrantes” (Milla Villena 2003, 150).

En aymara y quechua, que son los idiomas con los que se hallan, en mayor medida emparentadas las otras lenguas locales de toda América, esta ética con fondo económico-político y ontológico de la reciprocidad se llama *ayni*, que permite hacernos continuos y seguir viviendo, a pesar del tiempo y nuestra extensión material. Carlos Milla Villena, señala su carácter y sentido: “Esta Traza hace posible reconstruir ahora la trama cultural entretejida por los pueblos en la urdimbre de los Andes y recorrer el hilo extendido por los de adelante, *los abuelos*, como un permiso para que *nosotros*, los de atrás, podamos ingresar en el universo espiritual que mantiene vivo nuestro espacio cultural” (3).

Conclusiones

Antes de puntualizar las conclusiones que tienen que ver, cada una, con los propósitos de esta tesis, de nuestra hipótesis que ha guiado esta investigación, tomemos el tema general que se expresó al en su formulación. Éste puede sintetizarse en el *proyecto de doble propósito* de los “principios filosóficos” de la *opción epistemológica* de la UINPI-AW. Estos dos propósitos que operan de modo paralelo, ambos, están siempre bajo la atención y responsabilidad autoimpuesta de los dos conceptos centrales: “modernidad barroca” (Echeverría) y “transmodernidad” (Dussel). Estos dos propósitos que colaboran en tanto que proyecto epistemológico de la universidad intercultural, o temas son:

- 1) Con los dos conceptos, averiguar si la opción epistemológica de la UINPI-AW lleva consigo la idea de debilitar la centralidad de la ciencia europea moderna positivista (posmoderna y neo-positivista, en su actualidad).
- 2) Con los dos conceptos, averiguar si la opción epistemológica de la UINPI-AW se proyecta constituir de modo intercultural y desde instancias públicas y también no gubernamentales, un fondo académico —materializado en un fondo bibliográfico e infraestructura académica— destinado a fomentar ubicar su saber en el mismo marco de discusión de la universalidad de tal ciencia europea.

En primer lugar, ahora que hemos evidenciado su doble propósito, conviene poner en evidencia sus partes complementarias. Es decir, si, mientras *la opción epistemológica* de la UINPI-AW tiene la idea de debilitar la *centralidad* de la ciencia europea moderna positivista, y, como segundo propósito, se proyecta constituir de modo *intercultural* y desde instancias, un fondo académico destinado a fomentar ubicar su saber en el mismo marco de discusión de la universalidad de tal ciencia europea, ¿cuáles son los puntos en común y cuáles los complementarios?

En efecto, la parte en común —para el propósito un tanto utópico que es el primero y para el propósito un tanto pragmático que es el segundo, dicho desde el *ethos barroco*— es que antagoniza con una misma ciencia, que es “europea moderna positivista”. Y, la parte complementaria es que, por un lado, busca el *debilitamiento de la centralidad* de la ciencia europea, y por el otro, *a través de un fondo académico* (materializado *interculturalmente* en edificaciones y un fondo bibliográfico), busca ubicarse en el *mismo marco de discusión que esa ciencia*.

Conclusivamente, el núcleo donde la hipótesis tiene correspondencia, en su doble propósito, se encuentra en el diálogo que forman el siguiente par de componentes: primero, el propósito de la epistemología de la UINPI-AW de *atacar la centralidad* de la ciencia europea moderna positivista, y, como contraparte, el propósito de buscar ser admitida en los claustros donde se discute la universalidad del conocimiento. Es decir, la versión única del conocimiento, o lo que es lo mismo, validación o reconocimiento universal de quiénes (exclusivamente) son los que alcanzan tal conocimiento. Ahora, miremos este núcleo de la hipótesis (que lo hemos encontrado en el mencionado diálogo) en el despliegue de la tesis, miremos los términos en los que ésta responde a sus tres objetivos trazados.

Con la aproximación al problema del cierre de la UINPI-AW y la declaración de los dos conceptos centrales (contenidos en el primer capítulo), respondiendo al primer objetivo de la tesis, hemos llevado a cabo, primero una descripción de cómo se fue gestando el movimiento indígena ecuatoriano y el modo cómo, en su seno, se van dando los primeros pasos en lo referente a la educación superior: hay que resaltar la experiencia de las escuelas de Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango en Cayambe, el trabajo con las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) de Chimborazo con el Monseñor Proaño que comienza desde 1955, el Sistema de Educación Radiofónico Shuar del Ecuador, SERBISH, el proyecto del Instituto de Lenguas y Lingüística de la PUCE a inicios de 1970 y el de la Universidad Kawsay.

En ese mismo capítulo y, complementándolo, en respuesta al segundo objetivo, hemos hecho un trabajo hermenéutico. Y en la intención de encontrar rasgos o lineamientos para la política de la educación superior, nos hemos encontrado con la ingrata sorpresa de que el tema no se encuentra incluido ninguno de los doce Objetivos Nacionales. Sin embargo, lo que se ha llevado a cabo es mostrar, ya no la relación entre los ejes discursivos de las *políticas en relación a la educación superior* y las políticas de la *idea estatal del Buen Vivir*, sino la relación entre los ejes discursivos de la *transformación de la matriz productiva* y los ejes discursivos de esa *idea estatal del Buen Vivir*. Aquí se ha conseguido ver una contradicción entre estos dos ejes discursivos, una suerte de *empirismo/inductivismo ingenuo* que se explicaría con el *ethos clásico*, siguiendo la teoría del *ethos histórico* de Echeverría; es decir, una inclinación por *los valores de uso* (en tanto que aquello concreto-sensual y su

cultivo humano en la naturaleza), aunque admitiendo la contraposición entre *valor de uso* y *valor de cambio*.

A partir de aquí, hemos encontrado una *continuidad* entre este carácter del diseño de las *políticas estatales* que se enmarcaría en un empirismo e inductivismo ingenuos y el de las *políticas de la educación superior* implícitas en la no aprobación de la UINPI-AW que caerían en un pragmatismo: en un *ethos realista* incapaz de admitir otro modo de *vivir en resistencia* esta especificidad del capitalismo en América Latina, incapaz de admitir este *ethos barroco* que implica el hecho de entender desde la cultura de la Europa occidental, que en efecto, existe una “epistemología” en la UINPI-AW. Pero, además, se niega a admitir que esta *epistemología andina* convive entre nosotros en esta parte del mundo y que se logra ver en este *utopismo en resistencia* que implica según Echeverría *vivir lo invivable*, en relación a la desigualdad social y económica, encubierta por la *exterioridad* que la *totalidad* (conceptos de Levinas retomado por Dussel) de la modernidad genera. En ese *ethos realista* está este neocolonialismo o colonialidad que se traduce en “colonialidad de saber” (Walsh 2007, 29).

El tercer capítulo responde al tercer objetivo de la tesis. A través de Dussel, podemos decir que, justo, eso común (paradójicamente, a la particularidad de cada proyecto civilizatorio, de cada cultura) que queda fuera del “cono de luz” que cubre la epistemología de la ciencia moderna europea, eso en común es la *exterioridad*. El resultado de haber acercado la postura *intercultural* de la filosofía (*pacha-sofía*) de Josef Estermann a la postura vitalista *no metafísica y de vincularidad* de Jorge García, uno de los autores intelectuales de la propuesta epistemológica de la Universidad/Plurivesidad Amawtay Wasi, se debe entender solamente como un primer paso firme. Su afán es la exposición, no la negociación (negación de ninguna de las posturas, hasta aquí, contrapuestas). El segundo paso es la descolonización; y este paso, a nuestro juicio, no se puede dar desde, por ejemplo, dos *universos culturales distintos*. El problema es que, si miramos la cultura como determinante y fundante de todo aquello que se ha tejido desde lo político, estético, ético, erótico, económico, etc., en definitiva, nadie estará dispuesto a “ceder”. Pero, si tomamos en cuenta que las distintas culturas de la Tierra que se ubican fuera (*exterioridad*) de la *totalización* de la modernidad capitalista, también *todas y las que aparezcan* (equivalente al *infinito* de Levinas), cada una desde su *exterioridad*, todas convergen en aquello común que es su

resistencia y utopía. Tanto Dussel como Echeverría, dirán que tal resistencia, es anticapitalista.

Según nuestra hipótesis, respecto de este núcleo convergente que parece tener la epistemología de la UINPI-AW, donde se corresponden tanto la intención de *atacar la centralidad* de la ciencia europea moderna positivista, como la intención de *acceder a los claustros* donde se discute la *universalidad del conocimiento*, según esta idea de doble propósito, el criterio de Echeverría es que no se puede “armar un proyecto de modernidad alternativa barroca. ¡Para nada! Creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y [...] pervive entre nosotros” (Echeverría 2003, 106). De lo que se trataría, nos dirá, es que “la modernidad alternativa, como ‘negación determinada’ que sería, tendría matices barrocos, si sale de la América Latina, pero siendo necesariamente una modernidad post-barroca, puesto que sería post-capitalista” (106).

Obras citadas

- ALICE CES (Proyecto ALICE del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales). 2013. *Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. La Paz. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>.
- Amin, Samir. 1989. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México D. F.: Siglo XXI.
- Arizmendi, Luis. 2014. “Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina”. En *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, editado por Luis Arizmendi, Julio E. Peña y Lillo, y Eleder Piñeiro, 27–75. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Arrobo, Nidia. 2007. “La edad de oro de la Iglesia Latinoamericana”. En *Aportes al debate del sobre el socialismo del siglo XXI. El pensamiento del Monseñor Leonidas Proaño y Fernando Velasco*, editado por Marcelo Mena, Soledad Chalco, Maritza Idrobo, y Jacqueline Artieda, 45–55. Pensamiento crítico 1. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD-EED/EZE.
- Bacciagaluppi, Guido. 2016. “The Role of Decoherence in Quantum Mechanics”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Accedido 23 de octubre. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/qm-decoherence/>.
- Becker, Marc. 1990. “La historia del movimiento indígena contada desde las páginas de Ñucanchic Allpa”. En *América Latina: entre los mitos y la utopía*, editado por Marcos Roitmann, 133–54. Madrid: Universidad Complutense.
- . 2015. *¡Pachakutik!: movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*.
- Benjamin, Walter. 2010. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Quito: Rayuela Editores.
- Bernal, Martin. 2003. *Atenea negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985*. Traducido por Teófilo De Lozoya. 2da ed. Vol. 1. 3 vols. Barcelona: Crítica.

- Borja, Raúl. 2007. “Escenarios de la Polírca Universitaria”. En *Aportes al debate del sobre el socialismo del siglo XXI. El pensamiento del Monseñor Leonidas Proaño y Fernando Velasco*, editado por Marcelo Mena, Soledad Chalco, Maritza Idrobo, y Jacqueline Artieda, 67–81. Pensamiento crítico 1. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD-EED/EZE.
- Bottasso, Juan. 1993. *Relato de viajes 1893 - 1909*. Los salesianos y la amazonía, T. 1. Quito: Abya-Yala.
- CEAACES (Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior). 2013a. “Informe Final. Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi”. CEAACES.
- . 2013b. “Resolución No. 001-068-CEAACES-2013”, el 31 de octubre de 2013.
- Cevallos, Raúl, Miguel Posso, Miguel Naranjo, Iván Bdón, y Rolando Soria. 2017. *La cosmovisión andina en Cotacachi*. Ibarra: Editorial de la Universidad Técnica del Norte.
- Colli, Giorgio. 1995. *La sabiduría griega*. Traducido por Dionisio Mínguez. Madrid: Trotta.
- . 2009. *La naturaleza ama esconderse: Physis kryptesthai philei*. Editado por Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (México). Traducido por Miguel Morey. México: Sexto Piso.
- CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). 1989. *Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*. Quito, Ecuador: Tincui-CONAIE/Abya-Yala.
- Cueva, Agustín. 1990. “Crónica de un naufragio: América Latina en los años ochenta”. En *América Latina: entre los mitos y la utopía*, editado por Macos Roitman y Carlos Castro-Gil, 71–96. Madrid: Universidad Complutense.
- Dávalos, Pablo. 2001. “Fiesta y poder: el ritual de la ‘toma’ en el movimiento indígena”. En *Yuyarinakuy: digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*. Quito: Abya-Yala, editado por Pablo Dávalos y ICCI-ARY, 95–99. Quito.
- Depaz, Zenón. 2014. “Experiencia cósmica y dinámica social en el manuscrito de Huarochirí”. *Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América Latina*, núm. 5 (mayo): 25–41.
- Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la liberación*. 4ta ed. Bogotá: Nueva América.

- . 1986. *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- . 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*. 1. ed. Biblioteca del pensamiento socialista. Iztapalapa: Siglo Veintiuno Editores.
- . 1994. *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. Academia. La Paz: Plural Editores/CID.
- . 1998. *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo; con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. Univ. Autón. del Estado de México. Accedido 13 de septiembre de 2015. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120507093648/etica.pdf>.
- . 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Colección Estructuras y procesos. Serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta.
- . 2014. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2015. *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. 1. ed. Colección Historia de las Ideas. México, D.F: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Echeverría, Bolívar. 1998. *Valor de uso y utopía*. 1. ed. Teoría. Mexico, D.F: Siglo Veintiuno Ed.
- . 2003. "Barroco y modernidad alternativa". *ÍCONOS. Revista FLACSO-Ecuador*, núm. 17 (mayo): 102–13.
- . 2013. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- . 2017. *El Discurso crítico de Marx*. Filosofía. Mexico D.F.: FCE/Ítaca.
- EIPC-I (Primer Encuentro Internacional de Experiencias de Pedagogía Crítica). 2015. *Videoconferencia de Luis Fernando Sarango: "Pluriversidad, Interculturalidad y Acceso a la Universidad"*. MP4. Quito, Ecuador: UNAM, México. Accedido 8 de junio. <https://www.youtube.com/watch?v=GP4XNhj0n4Q>.
- Equipo EBI Guna. 2011. "Abiyala". En *Gayamar Sabga / Diccionario Escolar. Gunagaya-Español*, editado por Artinelio Hernández, 123. Panamá: Equipo EBI Guna.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2da ed. (reimp.). Colección "Teología y filosofía andinas, no. 1. La Paz: Instituto Superior Ecuamérico Andino de Teología (ISEAT).

- Farías, Roberto. 2006. “Despertar en Monterverde”. *La nación*, el 8 de octubre de 2006, Electrónica edición.
- Figuroa, José. 2015. “Educación superior intercultural y posneoliberalismo en Ecuador: el caso de la Universidad Amawtay Wasi”. En *Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina*, editado por Ana Luisa Guerrero, Julio Olivera, y Jorge Olvera. Las ciencias sociales Tercera década. Mexico, D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1994. *Filosofía intercultural*. Mexico D.F.: Univerisdad Pontificia de México.
- Gandler, Stefan. 2000. “Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”. *Signos Filosóficos* 2 (3): 54–73.
- . 2007. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. 1. ed. en español. Sección de obras de filosofía. México, D.F.: Querétaro, Qro: FCE/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Autónoma de Querétaro.
- . 2013. *El discreto encanto de la modernidad: ideologías contemporáneas y su crítica*. Primera edición. Filosofía. México, D.F: Universidad Autónoma de Querétaro/Siglo Veintiuno Editores.
- Gómez-Martínez, José Luis. 1999. *Más allá de la pos-modernidad: el discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Mileto ensayo. Madrid: Mileto Ediciones.
- González Escudero, Santiago. 1981. “Raíces y elementos en Empédocles”. *El Basilisco, revista de filosofía*, núm. número 13 (noviembre): 62–69.
- Guerrero, Marcos. 2004. *Los dos máximos sistemas del mundo: las matemáticas del viejo y del nuevo mundo : un ensayo epistemológico*. Quito: Abya Yala.
- Han, Byung-Chul. 2012. *La sociedad del cansancio*. Traducido por Arantzazu Saratzaga Arregi. Sexta. Barcelona: Herder.
- . 2014. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- ILO (International Labour Standards Department). 2013. *Comprender el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169): manual para los mandantes tripartitos de la OIT*. Ginebra: OIT.

- Jung, C. G. 2009. *La vida simbólica: escritos diversos*. Traducido por Jorge Navarro Pérez y Carl Gustav Jung. Vol. 18/1. Obra completa. Madrid: Trotta.
- Kosik, Karel. 1963. *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. 2da ed. Mexico D.F.: Grijalbo.
- Levinas, Emmanuel. 2006. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Macas, Luis. 2001. “¿Cómo se forjó la universidad intercultural?” En *Yuyarinakuy: “digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos” ; una minga de ideas*, editado por Pablo Dávalos y ICCI-ARY. Quito: Abya-Yala.
- Marx, Karl. 2000. *El capital: crítica de la economía política*. Traducido por Pedro Sacarón. Vol. 1. 6 vols. tomo 1. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- . 2005. *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización: extractos del manuscrito, 1861-1863*. Traducido por Bolívar Echeverría. México: Ítaca.
- . 2016. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editado por Jorge Tula. Traducido por León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, y José Aricó. Novena. Mexico, D.F.: Siglo XXI.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. 1a. ed. Razón política. Buenos Aires: Del Signo.
- Milla Villena, Carlos. 2003. *Ayni, semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima: Asoc. Cultural Amaru Wayra.
- Montoya, Jorge. 2013a. Entrevista a Jorge Moya Maquín. Parte I Entrevistado por Gustavo Flores. Video HTML. Accedido 22 de agosto de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=JCvpwkOHF-s>.
- . 2013b. Entrevista a Jorge Moya Maquín. Parte II Entrevistado por Gustavo Flores. Video HTML. Accedido 22 de agosto de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=FWQJr1Ubg8M>.
- Moreno, Segundo, y José Figueroa. 1992. *El levantamiento indígena del Inti raymi de 1990*. Quito, Ecuador: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales, Editorial ABYA-YALA.

- Morin, Edgar. 1981. *El método. I. La naturaleza de la Naturaleza*. Vol. I. Madrid: Cátedra.
- Negri, Antonio, y Giuseppe Cocco. 2006. *GlobalAL: biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. 1a ed. Espacios del saber; 53. Buenos Aires: Paidós.
- Ortega, Jaime, y Víctor Hugo Pacheco. 2013. “Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/y desde América Latina”. *Oxímora, revista internacional de ética y política*, núm. 2 (mayo): 120–36.
- Ortiz, Fernando. 2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Editado por Enrico Mario Santí. 1a ed. Letras hispánicas 528. Madrid: Cátedra.
- Páez, Alexei. 1996. “El movimiento obrero ecuatoriano en el período [1925-1960]”. En *Época republicana: IV; el Ecuador entre los años veinte y los sesenta*, editado por Enrique Ayala, 10:122–62. Nueva historia del Ecuador. Quito: Corporacion Editora Nacional.
- Popper, Karl. 1996. *Un mundo de propensiones*. Madrid: Tecnos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. “Suankunata qatallinanchikama llapanchin indiu kanchik Mientras sigamos colonizados todos somos indios e indias”. *QAWAQ. Cultura andina y caminantes*, núm. Nro. 31 (julio): 19–27.
- Rosenblum, Bruce, y Fred Kuttner. 2010. *El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia. El secreto mejor guardado de la física contemporánea*. Traducido por Ambrocio García. Barcelona: Tusquets. Edición para EPUB.
- San Martín, Javier. 2015. “La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl”. En *Los retos de la filosofía en el siglo XXI*, editado por Red Española de Filosofía, 71–82. Madrid; Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia/Red Española de Filosofía.
- Sánchez Vásquez, Adolfo. 1963. “Prólogo”. En *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, de Karel Kosik, 2da ed., 7–16. Mexico D.F.: Grijalbo.
- Sarango, Luis. 2009. “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas «Amawtay Wasi»». Ecuador/Chinchaysuyu”. En *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros,*

- innovaciones y desafíos*, editado por Daniel Mato, 1:191–213. Caracas: IESALC/UNESCO.
- Schrödinger, Erwin. 2015. *¿Qué es la vida?* Traducido por Ricardo Guerrero. Barcelona: Tusquets.
- . 2016. *Mente y materia: conferencias Turner, Trinity College, Cambridge, octubre de 1956*. Barcelona: Tusquets.
- SENPLADES. 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito.
- Tobar, José. 2004. “La nueva democracia republicana: La crítica del posestructuralismo francés a los supuestos nietzscheanos-heideggerianos”. En *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea: presupuesto, críticas y proyecciones*, editado por Oscar Mejía, 167–210. Bogotá: Univ. Nacional de Colombia.
- TONATIERRA. 2013. *Entrevista a Fernando Sarango, rector de la Pluriversidad Indígena Amawtay Wasi*. HTML. Arizona, EE. UU.: TONATIERRA. Embajada cultural de los pueblos de Abya Yala. <https://www.youtube.com/watch?v=uaTRLn8gVyI>.
- UINPI-AW (Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi). 2012. *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)*. Editado por Jorge García, Alfredo Lozano, Julio Olivera, César Ruiz, y UNESCO. Segunda. Amawta Runakunapak Yachay, ARY; Nro 2. Ecuador: Amawtay Wasi Pakta kawsaypak Sumak Yachay Wasi/Unesco.
- Villavicencio, Arturo. 2017. *Calidad, excelencia y evaluación en la universidad ecuatoriana*. Primera edición. El curso délfico Ensayo 18. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- Walsh, Catherine. 2007. “Interculturalidad colonialidad y educación”. *Revista Educación y Pedagogía* XIX (48): 25–35.
- Zea, Leopoldo. 2005. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 2da ed. México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, Slavoj. 2003. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.