“Después de mi tiempo otro tiempo vendrá y ustedes cogerán leña de otro tiempo”

Corazonando las insurgencias runas, los procesos políticos, la universidad y la interculturalidad

Patricio Guerrero Arias

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GUERRERO ARIAS, P. “Después de mi tiempo otro tiempo vendrá y ustedes cogerán leña de otro tiempo”. Corazonando las insurgencias runas, los procesos políticos, la universidad y la interculturalidad. In: GARCÉS, F., and BRAVO, R., eds. *Interculturalidad. Problemáticas y perspectivas diversas* [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2019, pp. 123-166. ISBN: 978-9978-10-497-2. <https://doi.org/10.7476/9789978104972.0005>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

“Después de mi tiempo otro tiempo vendrá y ustedes cogerán leña de otro tiempo”¹⁸: Corazonando las insurgencias runas, los procesos políticos, la universidad y la interculturalidad

Patricio Guerrero Arias¹⁹

Corazonamientos para empezar a andar

La interculturalidad no es solo un tema de moda, o de importancia únicamente académica. Su importancia es sobre todo política, pues la necesidad de la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia, constituye un requerimiento para la supervivencia pacífica de nuestras sociedades, y para la perspectiva de construcción de horizontes otros de civilización y de existencia.

La interculturalidad no es una categoría teórica que emerge desde los centros académicos. En realidades como las del Ecuador y otros pueblos de *Abya Yala*²⁰ con fuerte presencia histórica de los pueblos

18 De la sabiduría de Mama Tránsito Amaguaña, lideresa espiritual y política de las nacionalidades y pueblos runas del Ecuador.

19 Músico, cantautor, poeta, ‘cantacuentos’ y antropólogo. Es docente en las carreras de Antropología Aplicada y Comunicación Social de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador; profesor invitado de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).

20 Abya Yala nombre que los pueblos Kunas dieron a nuestro continente y que significa: *Tierra en plena madurez, Tierra en pleno florecimiento, Tierra de todas las*

originarios como Guatemala, Bolivia, Perú, Chile, la interculturalidad emerge como una respuesta política de pueblos que históricamente han sido vistos como clandestinos y hoy se erigen gracias a su lucha por la existencia como pueblos con destino. La interculturalidad va más allá de lo étnico, no es una cuestión que interesa únicamente a los “indios”, es un tema de profunda importancia social y política que interpela al conjunto de la humanidad y a todos los sectores de la sociedad, puesto que la posibilidad de su construcción se vuelve un requerimiento para tejer otras tramas de alteridad que hacen posible la convivencia con la diversidad y la diferencia para poder pintar un mundo con los colores de la paz.

El presente trabajo tiene como objetivo corazonar, es decir, hacer un ejercicio de sensibilidad reflexiva y de flexibilidad sensitiva, que permita reflexionar desde el corazón, sobre la interculturalidad y la educación intercultural como resultantes de los procesos de lucha de larga duración de insurgencia material y simbólica de las nacionalidades y pueblos runas.²¹ Desde la perspectiva del método, el trabajo fue el re-

sangres; esta última denota ya un sentido intercultural, un reconocimiento de la diversidad que ha caracterizado nuestras realidades desde tiempos muy tempranos, y que hoy está siendo tomada como lugar de enunciación y lucha por los pueblos originarios de todo el continente.

- 21 Dado que lo “indio”, o lo “indígena” fue un perverso constructo heredado de la colonialidad, que emerge de un error del imaginario colonial y del poder de nombrar de los colonizadores; hoy los procesos de insurgencia material y simbólica de estos pueblos se plantean también las luchas por sembrar otras políticas de decir, es por ello que actualmente discuten retomar lo “runa” que emerge de la cosmoexistencia andina. Lo runa en sentido semántico, permite romper la dicotomía de Occidente que al solo hablar del “hombre” supuestamente integrando los géneros, reproduce la herencia patriarcal que hemos heredado, lo runa hace referencia en cambio a dimensiones cósmicas, por un lado implica la paridad sagrada que hizo posible la vida, pues todos hemos sido paridos, por ello dicha paridad demanda la complementariedad de dos fuerzas, de lo femenino y de lo masculino. Por otro lado, lo Runa tiene un sentido político, pues se muestra como un horizonte civilizatorio que emerge desde esas luchas en perspectiva de la “runificación” del mundo. Es por esto, que en este trabajo no hablaremos de indígenas, sino de “nacionalidades y de pueblos runas”, pues como nos decía el compañero Carlos Yamberla: “[...]”

sultado de una investigación histórica documental, como también de trabajo de campo y de diálogos con algunos actores de estos procesos.

En este artículo, inicialmente se hace un breve recorrido histórico del proceso de insurgencia de los runas; luego se muestra cómo Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña siembran semillas para una interculturalidad futura. Posteriormente se analiza cómo la interculturalidad es asumida por la universidad en el caso del Ecuador; y finalmente planteamos algunos corazonamientos teórico políticos, que son el resultado de lo que las luchas de insurgencias runas nos han enseñado.

“Poder dentro de”, larga duración e insurgencia de las nacionalidades runas

¿Cómo “corazonar”, cómo “sentipensar”, sobre la potencialidad, política, ética, la agencia histórica y el sentido de la acción colectiva y de sus luchas por sembrar otros horizontes de existencia de los pueblos sometidos a la colonialidad?²² ¿Cómo explicar que con tanto etnocidio y genocidio, los pueblos runas y afrodescendientes no hayan desapareci-

yo siento con tristeza cuando nosotros asumimos que somos indígenas, no somos indígenas, no somos indios, esa historia es de la corona española, nuestra historia es Kichwa, nosotros somos runas, yo creo que ahí se puede encontrar respuestas, pero en los indígenas no, porque esa construcción de la figura de indígena, eso es colonial, eso es de los españoles, si algo quieren saber de los indígenas pregunten a los españoles, pero si quieren saber de los runas, de los kichwas entonces vengan a conversar con nosotros” (Yamberla, 2014).

- 22 La colonialidad hace referencia a una matriz colonial-imperial de poder que se encuentra vigente desde la conquista, y aún después de la superación del colonialismo, que se revitaliza con la supuesta independencia y la creación de los Estados nacionales y se recrea en tiempos de globalización. La colonialidad continúa operando en tres niveles claves: la colonialidad del poder, para el dominio estructural, el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la colonialidad del saber que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la colonialidad del ser para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, las sensibilidades, los imaginarios y los cuerpos; que operan no separadas sino interrelacionadas a fin de lograr el control absoluto de la vida.

do? ¿En dónde está la fuerza que les ha permitido a los pueblos originarios, después de más de cinco siglos, de violencia, despojo, dominación y muerte, seguir existiendo y hablando con palabra propia?

Resulta imposible encontrar una explicación epistémica a esa voluntad irrenunciable de lucha, a esa paciencia activa que hace que los pueblos subalternizados por el poder, en quienes la colonialidad inscribió su dominio sobre sus propios cuerpos y subjetividades, negándoles su condición de humanidad y despojándolos de sus recursos materiales y simbólicos, se empeñen en seguir tejiendo la trama de la vida, celebrando su existencia, cantando desde la miseria, manteniendo encendida la terca esperanza, de que otros mundos, otra civilización, otra existencia es posible.

No se puede entender el potencial político e histórico de las nacionalidades y pueblos runas si no miramos que esas luchas por la preservación de la vida, no podían ser posibles, sin el potencial de una fuerza interna, de un “poder dentro de” (Lao-Montes, 2006, p. 8), que es el fundamento de sus cosmoexistencias²³ y que está en lo más profundo de sus corazones, de sus subjetividades políticas; *poder dentro de*, que se sostiene sobre la fuerza de los cuatro *saywas* o pilares primales de energía con los que se tejió la vida y que están presentes en la Chakana del corazonar; la fuerza del Munay, la afectividad; la fuerza del Ushuay, el poder de la espiritualidad; la fuerza de Ruray, del hacer, de la dimensión femenina, matrística del vivir; y la fuerza del Yachay, la sabiduría, que han sido las fuerzas, los poderes primales internos, que siempre han estado, y siguen acompañando las luchas por la vida, como bellamente nos dice Mama Nicolaza Toctaguano:

Nuestras luchas siempre se han hecho de la mano del amor, de la espiritualidad, y la sabiduría, sino como cree usted compañero que hubiésemos podido seguir viviendo hasta ahora, esos son poderes que están en

23 Hablamos de cosmoexistencia puesto que en el mundo andino no solo se tienen una cosmovisión que implica una mirada cognitiva del mundo y de la realidad, sino que las y los runas tejen la vida, el *Kawsay* dentro del orden del Pacha, del cosmos, en consecuencia, los pueblos runas no tienen solamente cosmovisión, tienen Pacha Kawsay, es decir, cosmoexistencia o cosmovivencia.

lo profundo de nuestro corazón, sin ellos ninguna de nuestras luchas, de nuestras propuestas tienen sentido. (Toctaguano, 2007)

No se puede tampoco comprender propuestas como la interculturalidad y la plurinacionalidad si no miramos que estas son el resultado del acumulado de la lucha social por la existencia, de un proceso de larga duración de luchas de resistencia e insurgencia, que se inicia en el momento mismo de la conquista; pues así como ha sido un *continuum* histórico la implementación de la matriz colonial de poder, desde la constitución del sistema mundo capitalista con la conquista de Abya Yala; las luchas de resistencia e insurgencia de los pueblos originarios de nuestro continente desde distintas estrategias: rebeliones, insurrecciones, levantamientos, movilizaciones, caminatas, que los runas con paciencia activa han implementado en su largo caminar por la decolonización²⁴ de la vida.

En el caso del Ecuador la historia de las “insurgencias de los runas” (Guerrero, 2017, p. 2) es la historia de sus luchas contra la dominación y la muerte y por la reafirmación de la existencia, luchas que se inician desde el momento mismo en que “Llega la noche en la mitad del día” como anunciaban las antiguas profecías, y se da la presencia de los conquistadores. Ya en 1533, Rumiñahui lidera la primera guerra de liberación, con el objetivo de expulsar a los conquistadores, prefiere quemar *Kitwa* (Quito) para que esta ciudad no quede en manos de los españoles. En Guayas, los Chonos, Congonos y Chonayes, en 1535 y 1537 se levantaron en contra de las reducciones de indios. La explotación por las encomiendas encenderá el fuego de insurgencias runas, así en 1550 los runas de Lita y Quilca se levantan contra la explotación de la enco-

24 Así como la existencia del colonialismo hizo necesario procesos de lucha por la descolonización, la vigencia de la colonialidad demanda luchas por la decolonialidad, que no se limitan a buscar solo la transformación social, estructural institucional y las bases materiales de la dominación, como han planteado las luchas por la descolonización, sino que la decolonialidad, no solo busca transformar el poder, sino construir un “poder dentro de”, por eso se plantean como eje la decolonización del saber y sobre todo del ser; la transformación de la subjetividad y la cuestión de la existencia.

mienda que les exigía pagos en oro, plata, tejidos, algodón, animales y trabajo gratuito.

Jumandi, lideró “la rebelión de los Quijos” en la Amazonía en 1578 contra las encomiendas y el pago de tributos; los hechiceros o “Pendos” Beto de Archidona y Guami de Ávila, tienen un rol activo, invitan unirse a los espíritus a la lucha para la recuperación de Ávila y Archidona, por eso la llamaron la “rebelión de los brujos”.

En 1559 se da “la rebelión de los Jíbaros”, el día de la recolección de los impuestos por el gobernador, los guerreros Shuar al mando de Quiruba se toman Logroño y se rebelan contra las encomiendas y el trabajo esclavo en las minas. En 1619 se produce el levantamiento de los Malabas en Esmeraldas contra los trabajos forzados a los que fueron obligados. En 1635 se produce el levantamiento de Mainas para liberarse del trabajo de las encomiendas y expulsar a los conquistadores. (p. 4)

En 1730 se da el levantamiento en Pomallacta en la tenencia de Alausí, los runas dirigidos por Gaspar Lema se levantan para defender su tierra como fuente de vida. En 1764 se produce la sublevación de Riobamba, la mita de origen incásico, proporcionó fuerza de trabajo a los conquistadores, lo que provocó el abandono de sus tierras para huir de la mita, convirtiéndose en forasteros en las ciudades, o en peones y conciertos en las haciendas, por lo que los forasteros de Riobamba organizan la sublevación, lo que buscaban es apoderarse de la ciudad y formar un gobierno runa. El 17 de febrero de 1776, se da la rebelión de los runas de Molleambato, actual Salcedo contra el cobro de tributos, que recaía sobre los runas de entre 18 y 50 años. (p. 5)

Las reformas Borbónicas determinaron la realización de censos para visibilizar sus posesiones e imponer nuevos impuestos. El corregidor de Latacunga inicia un censo en San Felipe. Esteban Chingo y Pablo Caisaluiza, inician la revuelta de los runas que trabajaban en los obrajes de Tilipulo y La Calera, para oponerse a la numeración, que esclavizaba a sus hijos, en el anejo de Patután el martes 16 de abril de 1771 se inicia la sublevación de San Felipe: un ejército de mujeres y hombres con palos y piedras enfrentan las tropas en el río Cutuchi.

Por motivos similares, se da en 1777 la insurrección del corregimiento de Otavalo, que se vuelve el centro de la insurgencia que se extien-

de por la región; igualmente los runas de Cayambe se rebelan, y se intenta formar un frente común para enfrentar a los españoles. De igual manera contra la numeración de los runas que les obligaba a pagar impuestos como el de las alcabalas y al trabajo forzado, se producen nuevos levantamientos en Guano en 1778; así como la sublevación en 1780 de los runas de Ambato, Pelileo, Pillaro, Quisapincha y en Baños, esta última dirigida por las mujeres. En 1803 para enfrentar el cobro de los diezmos exigidos por la iglesia, se produce la rebelión de Columbe y Guamote dirigida por Julián Quito que la extiende a otras regiones (p. 8)

Todo el periodo colonial está plagado de rebeliones, levantamientos, insurrecciones. Luego éstas continúan durante las luchas independentistas. Si bien la independencia de España supuestamente implicaba el *fin del despotismo*, también nos anunciaba el *principio de lo mismo*, puesto que el fin del colonialismo, no evitó la continuidad de la colonialidad, ya que en la república, las condiciones de dominación y explotación coloniales de los pueblos runas continúa y se acrecienta; por eso Fernando Daquilema, descendiente Duchicela se levanta en Yaruquíes Chimborazo, en 1871, junto a Manuela León, en contra de los diezmos, los tributos, la obligatoriedad de trabajos forzosos, y gratuitos, los azotes, los castigos, el concertaje impuestos por el Gobierno de García Moreno. Daquilema será nombrado *Jatun Apu*, y propone la constitución de un nuevo gobierno en el que participen runas y mestizos en equidad de condiciones. A finales del siglo XIX se producen más levantamientos en Azuay, Cañar, Loja, Cayambe, Zuleta, Pasa, San Fernando, Pillaro, Tanicuchí (p. 10).

La revolución liberal alfarista si bien llega a plantear modificar la situación de marginalidad de los pueblos runas, no logró concretar ese propósito. El poder terrateniente se reafirma y se inicia a partir de 1920 un largo proceso de luchas contra el régimen hacendatario por la recuperación de la tierra, de la palabra y de la educación. En las zonas de Cayambe, Zumbahua, Imbabura, Chimborazo, Cañar, que se convierten en bastiones de la insurgencia runa; se inicia también el proceso de formación de las primeras organizaciones runas que darán lugar a la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios FEI en 1944, y que culminará décadas más tarde con la creación en 1986 de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

Una situación cualitativamente diferente en el carácter de la lucha social, se evidenció en el levantamiento indígena de 1990, así como en la insurrección del 21 de Enero del 2000 y en el levantamiento indígena del 2001, no solo porque la acción colectiva provoca una ruptura del orden político dominante y del carácter homogeneizante y monocultural del Estado-Nación hegemónico, pues nos muestran la necesidad de empezar a mirar la dimensión política insurgente de la diversidad y la diferencia, luchas que además refuerzan la agencia de sus actores protagónicos fundamentalmente, las nacionalidades runas, que les ha permitido dejar de ser razas, indios, etnias, como siempre fueron nombrados, para auto constituirse como nacionalidades y pueblos con culturas e identidades propias y diferenciadas.

Los levantamientos, las caminatas, las insurrecciones, las sublevaciones, las insurgencias de los runas se mantienen hasta el presente, los hemos visto recrearse en los últimos procesos de lucha para echar abajo gobiernos corruptos; contra la globalización neoliberal y contra la firma del TLC; o en las largas marchas por *el agua, la dignidad y la vida* contra el modelo extractivista y la defensa del Yasuní y de sus territorios de vida, o en las luchas actuales contra la criminalización de la protesta social, y por la libertad de las compañeras y compañeros sentenciados por terrorismo, luchas en las que han tenido un rol protagónico las mujeres.

El actual proceso de luchas que vive el Ecuador y toda Abya Yala, muestra que estamos viviendo un proceso de insurgencia material y simbólica (Guerrero, 1993, p. 23) Hablamos de insurgencia, porque los pueblos runas y afros no solo fueron víctimas pasivas que se conformaron con resistir desde diferentes estrategias, que si bien han conmovido muchas veces las bases institucionales del poder, han sido insuficientes para transformarlo, y peor aún para liquidar los cimientos estructurales en los que se sostiene. La propuesta de la plurinacionalidad, la interculturalidad, planteada por los runas, ha sido el resultado de un proceso de luchas de larga duración que han avanzado desde la resistencia, hasta la insurgencia, teniendo como horizonte siempre la vida, lo que les ha permitido constituirse como una subjetividad política colectiva, como sujetos políticos e históricos, cuya acción y presencia, evidencia la constitución de un doble poder que pone en crisis la actual estructura institucional en la que se sos-

tiene el Estado-Nación, y que cuestiona no sólo las bases en que se sustenta ese poder, sino también el modelo civilizatorio dominante que ha sido su fundamento, y le plantea a la sociedad, y a la humanidad la perspectiva de una propuesta de sociedad y civilización diferente.

La sabiduría Amawtica enseña, que “para seguir caminando hacia adelante, siempre es bueno también mirar hacia atrás”, por eso la necesidad de esta breve mirada a un pasado, que desde la cosmoexistencia runa no está atrás, sino adelante, porque es un tiempo vivido, sufrido, luchado y por eso mismo ilumina el caminar presente, pues esto no permite comprender que la interculturalidad y la plurinacionalidad, son el resultado del acumulado social de esas luchas de los pueblos runas por la vida; por ello la necesidad política cuando hablamos de la interculturalidad, de no ignorarlas y de visibilizar los nombres de las mujeres y hombres que las han hecho posible, como es el caso de Mama Dolores Cacuango y de Mama Tránsito Amaguaña, que son las que siembran las semillas de lo que será la educación intercultural futura; es por eso que debemos acercarnos a sus luchas y a la poética insurgente de su palabra.

Mama Dulu y Mama Tránsito: Sembradoras de semillas para una educación intercultural con rostro, palabra y corazón propio

En el largo proceso de insurgencia material y simbólica de las nacionalidades runas, que en el caso de Cayambe se intensifican a partir de 1926, se dan los primeros levantamientos en contra de la opresión que ejercía la hacienda y por la defensa de la *Allpa Mama*, la madre tierra, luchas que estuvieron liderados por la que fue la primera generación de “cabecillas” runas como: Jesús Gualavisí, Juan Albamocho, Neptalí Ulcuango, Mercedes Alba, Mercedes Cachipuenda, y se destaca la presencia vital de Mama Dolores Cacuango, “Mama Dulu”, y su inseparable discípula Mama Tránsito Amaguaña, son esas luchas las que van sembrando semillas de una educación desde los propios multiversos²⁵ de su

25 Ante la noción de uni-verso propia de la racionalización de occidente, que tiene un claro sentido homogenizador y monocultural, anteponeamos la noción de mul-

cultura y de su lengua; así Mama Dolores Cacuangó y Mama Tránsito Amaguaña, lideresas espirituales y políticas de los pueblos runas del Ecuador, fundadoras de la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), son el ejemplo más alto de esas luchas, pues ellas ya se planteaban la necesidad de una educación con corazón, rostro y palabra propia.

Mama Dulu y Mama Tránsito desde la sabiduría de su corazón y desde la conciencia política del dolor que da el vivir la dominación, comprendieron que uno de los recursos del poder para ejercer su dominio, es el de mantener al pueblo en la ignorancia. Como consecuencia, han logrado que muchos runas nieguen y se avergüencen de su propia cultura y sabiduría, por eso ellas sienten que un eje estratégico de su lucha, junto con el irrenunciable combate por la defensa de la tierra y otras conquistas que estaban logrando, debía ser también la lucha por la educación, pero una educación que emerja desde sus propios territorios cotidianos del vivir y desde su lengua. Ellas sabían que era necesario aprender el secreto poder de la escritura, los misterios de la letra, pues cotidianamente sufrían las consecuencias de no saber leer y escribir, por eso perdían, sus tierras, sus animalitos, su libertad, de ahí la necesidad de aprender a leer para no ser explotados; como en forma sentida Mama Dulu le decía a José Gualavisi, compañero de lucha:

Jesús, compañero, la mesa está patoja, falta una pata principal. Jornada de 8 horas hemos conseguido. Salario de 2 sucres cincuenta centavos. Suprimir trabajo esclavo de mujeres servicias. Pero falta la educación. Por eso nos han ganado siempre, Jesús, porque no conocemos la letra. [...] Así mismo le pasó al indio Guatemal, que era el dueño de estas tierras. Como no sabía leer ni escribir, los curas le han hecho firmar escrituras y le han robado sus tierras [...] Ellos no nos dan escuela porque indio estudiado es peligroso para ellos. Entonces fundemos nosotros escuelas. Escuelas de indios. Indios enseñando a indios. Que hablen kichwa para que los wawas tengan confianza [...] Mi papito aprendió a contar con los latigazos que daba el mayordomo en su espalda... ¡Cam-

tiverso, de pluriverso o de Bioverso, que emerge desde las sabidurías, y que hace referencia a la sentido, multi, plural y diverso de la realidad, como expresión de la riqueza de la propia vida.

pesino, el patrón ya no comerá más de tu ignorancia! (Cit. en Arriola, 2017, pp. 46-49)

Es por eso que levantan la lucha por la educación, y desde muy temprano, son estas Mamas sabias las que siembran las primeras semillas de educación intercultural, como necesaria para recuperar el ser negado, y reafirmar su propia palabra y su sabiduría, y desde esas luchas, impulsaron las pioneras experiencias de una educación en lengua kichwa, para enfrentar el modelo monolingüe hegemónico, lo que dará lugar a la formación de las primeras "escuelitas indígenas" en Cayambe en 1945. Sigamos escuchando la palabra sabia de Mama Dulu:

Siempre comprendí el valor de la escuela. Por eso les mandé a mis hijos a la escuela más cercana, para que aprendan la letra" [...] Yo pienso que no habrá reforma agraria, mientras nosotros no aprendamos bien las letras, para comprender lo que dice la ley y exigir.

Siempre traía solicitud con firma de los moradores donde vivía para que tenga más fuerza el pedido. Nunca me daban contestación, pero yo seguía insistiendo por si algún día entiendan que el indio también tiene derecho a la educación. (Cit. en Rodas, 2005, pp. 139-141)

Promovidas por Mama Dulu, y apoyada por los militantes comunistas Luisa Gómez de la Torre y Eduardo Paredes, se da la creación de las primeras escuelas indígenas, en San Pablo Urco, en la que sería profesor su hijo Luis Catucuamba; mientras que Mama Tránsito crea escuelas en La Chimba, Pesillo y Muyurco, siendo sus primeros maestros Neptalí Ulcuango, José Amaguaña y Alberto Tarabata. Estas escuelas nacidas de las luchas de los runas, fueron vistas por la dictadura y los terratenientes como focos de formación de cuadros comunistas, por lo cual varias veces serían encarceladas. Mama Tránsito nos dice desde la sabiduría de su palabra:

En las luchas conocí a Dolores Cacuango. Juntas andábamos las tres con la Angelita Andrango. Guambras aprendan porque yo ca, ya me he de morir, nos decía. Con ella y con la compañera Luisa Gómez de la Torre y otras compañeras, organizamos las escuelas para guaguas janchis, en quichua y en español. Por eso me cogieron presa la primera vez. Para que no organice escuela para los indios, diciendo.

[...] No sé si los guambras querrán oír mis consejos, pero verán, estudiarán, aprenderán leyes, para que no maltraten como a nosotros pobres han maltratado. Pararán fuerte carajo, caminarán, lucharán, para que no nos exploten, para que no nos dominen, pararán fuerte carajo, caminarán, lucharán. [...] Verán acordarán...Después de mi tiempo otro tiempo vendrá, y ustedes cogerán leña de otro tiempo. (Cit. en: Miño, 2006, p. 264)

Mama Dulu Cacuangó y Mama Tránsito Amaguaña como mujeres espirituales y de profunda sabiduría, sabían mirar más allá del horizonte, como soñando en la llegada de la leña, para poder encender el fuego de esos tiempos transformadores del Pachakutik²⁶ futuro, que las profecías de los ancestros ya habían anunciado, por ello soñaban en la llegada de un tiempo que transformará un presente cargado de dominación; son ellas quienes empiezan a sembrar las semillas de una educación con aroma intercultural. Mama Dulu como guerrera de la utopía, lucha por derrumbar los muros que fracturan la alteridad levantados por el poder, y desde el corazón, siente que es necesario construir puentes de encuentro intercultural con la diferencia, aunque ella no lo llamaba así, pero ya podemos intuir en su palabra sabia, que lo único que puede unirnos aun siendo distintos, es el corazón, el amor a la vida, y la lucha por cambiarla, y que esa lucha lo que buscaba es sembrar un futuro digno para todas y todos:

Así como el sol alumbra igualito a todos, hombres o mujeres, así la educación debe alumbrar a todos, sean ricos o pobres, amos o peones. [...] Primero el pueblo, primero los campesinos, los indios, los negros, y mulatos. Todos son compañeros. Por todos hemos luchado sin bajar la cabeza, siempre en el mismo camino. [...] Porque han de estar así, con la cabeza gacha y el corazón de cuy. ¡Párense duro compañeros!. [...] Por todos hemos luchado, por pobres, negros, mulatos, carpinteros, panaderos, peluqueros. Buscando futuro para todos. (Cit en Rodas, 2005, pp. 96-102-142)

26 Pachakutik: Pacha: Cosmos-espacio-tiempo/ Kutik: transformación; se refiere al tiempo de transformaciones cósmicas y existenciales que estamos viviendo, y que ya fue anunciado en las profecías runas.

También Mama Tránsito siembra desde su corazón semillas de interculturalidad, porque intuía que este no es sino un acto de profundo amor hacia el otro, hacia la diferencia. Ella sentía que la palabra ha sido un instrumento insurgente para enfrentar las palabras del poder, pues es desde el poder de esa palabra cargada de amor, de espiritualidad y sabiduría, que también se lucha por la vida:

Yo he gritado en castellano y luego en quichua, que la ley sea justicia para blancos, para ricos, para pobres. Que no pongan a un lado al indio, que trabajemos cariñosamente para vivir así. Que sea igualito el trabajo para todos, que tengamos amistad; comunista es de la comunidad.

[...] Yo les digo francamente: entre runas, blancos y mestizos hay que trabajar. ¿Por qué vamos a pelear? Que tengamos amistad entre blancos y runas hay que trabajar. Granos que trabajen los indios han de comer ustedes también. Así hemos de hacer: La mitad para patrones la mitad para naturales.... ¿Digan que no es así? Yo dije en quichua y en castellano el mismo pensamiento. (Discurso en el Congreso en la Fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios, Agosto 1944) (Cit. en Miño, 2006, pp. 180-265)

Mama Dolores Cacuangó y Mama Tránsito Amaguaña van abriendo un surco para sembrar semillas de una política del amor, de la interculturalidad futura, si bien, en aquellos tiempos, aún no era nombrada de esa forma, ni se la veía como una propuesta para la transformación civilizatoria y de la vida; sin embargo, ellas, desde su corazón ya intuían que se debía luchar no solo para los runas, sino que era necesario alcanzar la liberación de todo el pueblo, y que eso solo sería posible, luchando junto al arco iris de la diversidad de actrices y actores sociales, que son las que le han dado sentido político a la interculturalidad en el presente.

Sabían y sentían, además, que esas luchas no podían ser posibles sin el fortalecimiento de la organización de la unidad y que la educación iba también a aportar a ese proceso, por ello, desde su sabiduría insurgente Mama Dulu nos heredará uno de los horizontes para la transformación de la vida desde la sabiduría del mundo runa. Mama Dulu soñó, que frente a una cultura de muerte como la que representa el capitalismo, y que está llevando a la extinción del planeta; la posibilidad de poder seguir siendo y existiendo, está en la cosmoexistencia, en la espiri-

tualidad, en las sabidurías insurgentes de culturas que desde el corazón han preservado la vida; que tienen una raíz que viene desde muy atrás del tiempo y que siempre ha estado corazonando la existencia; y que a pesar de que a lo largo de la historia, los amos del poder han querido arrancarla, como la paja de páramo, ha mostrado el amor, la fuerza espiritual y la sabiduría para seguir como ella misma profetizaba: “mil veces muriendo, mil veces renaciendo”, por eso quizá la mayor victoria de los pueblos runas, es que aún siguen viviendo y hablando con palabra propia; es por eso que Mama Dulu soñaba con que esa política del amor, esa espiritualidad, esa sabiduría que su pueblo ha tejido desde su corazón, se extienda como paja de paramo, para que la humanidad encuentre sentido a lo que ahora se conoce como el *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir, que permitirá a la humanidad sanar la vida, sanar el planeta, sanarse a sí misma. Por todo eso, es que se considera a Mama Dulu, como la sembradora de la semilla de un horizonte de *runificación* del mundo, para una vida distinta y plena, no solo para los runas, sino para la humanidad entera; ahí está el sentido profético de su sabia y poética palabra:

Somos como la paja, más que el viento nos mueva de un lado para el otro no podrá arrancarnos. Somos como paja del páramo que se arranca y vuelve a crecer, y de paja del páramo sembraremos el mundo. (Cit. en Rodas, 2005, p. 115)

De igual manera Mama Tránsito vivió en la época del fueite y del acial. La hacienda usurpaba la vida, los cuerpos, la fuerza de trabajo, pero no los sueños ni la esperanza; buscaba despojarlos de humanidad y dignidad; eso incendió sus corazones para la lucha por la existencia e impulsó los procesos organizativos, los que fueron bellamente explicados, desde la sabiduría de su poética e insurgente palabra, con la metáfora del maíz:

Los indígenas que hemos llorado, que hemos sufrido, que hemos chupado las cuerizas, las garrotizas, tenemos que andar unidos, porque la unidad es como la mazorca, si se va el grano, se va la fila; si se va la fila, se acaba la mazorca. (Cit. en Miño, 2006, p. 102)

Las semillas fructifican, para continuar con su ejemplo y su lucha

Las semillas sembradas para una educación intercultural comienzan a fructificar, la leña que ellas encendieron empieza a alumbrar otro tiempo como soñaron Mama Dulu y Mama Tránsito, impulsando nuevas luchas; cuestión que preocupa seriamente al poder que también comprendía muy bien la importancia política que tiene la educación y por eso mismo la negaba como un derecho para los pueblos runas, pues esta podía aportar a su despertar político como muy bien sabían Mama Dulu y Mama Tránsito.

Si bien la revolución de Alfaro reconoció el derecho a la "educación indígena", esta nunca se puso en práctica y menos aún después de su asesinato por las fuerzas conservadoras, este derecho fue conculcado e ignorado por el Estado; será solo por la lucha por la tierra en la zona de Cayambe, por la creación de las primeras escuelas indígenas, y el fortalecimiento que iba alcanzando la "Federación Ecuatoriana de Indios" FEI, que el Estado se ve obligado a tener que reconocer la necesidad de la educación para los pueblos runas; conquista importante considerando que la educación siempre fue un instrumento civilizatorio para la asimilación, integración de los runas, para alcanzar la ciudadanía, que les estaba también negada; el poder ve a la educación como herramienta para la evangelización y la integración a la nación monocultural sustentada en la lógica del desarrollo, que necesita de fuerza de trabajo calificada para que lo impulse; por ello desde las propias haciendas se crean las "escuelas prediales" que funcionaban al interior de las haciendas (Zapata, 2013, p. 174) para que se enseñe solo en castellano a fin de civilizar a los runas e impedir la migración, y sobre todo para que la educación esté bajo la orientación y control de los patrones que siempre desconfiaron de la educación, pues podía formar "indios alzados" que podían rebelarse contra sus amos.

Las comunidades runas continúan oponiéndose a este tipo de escuela que solo servía para mejorar su explotación, y es por eso que se radicaliza el proceso de sus luchas sobre todo en Cayambe, donde junto con la lucha contra la hacienda y la recuperación de sus tierras, levantan

la bandera de la lucha por la educación como derecho. Como consecuencia de esto, el Estado ecuatoriano, que ve en la educación un poderoso instrumento de integración de la diversidad siempre problemática, por lo que la escuela podía contribuir a reafirmar el sentido monocultural del Estado-nación dominante, por primera vez reconoce en la Constitución Política de 1945, que se dé el uso del “idioma vernáculo” en las escuelas primarias, así en el art. 143 se señala que: “en la escuelas establecidas en las zonas de predominante población india, se usará, además del castellano, el quechua o la lengua aborígen respectiva” (Wasi, 2004, p.157), lo que da origen a la creación de los “centros de alfabetización” que más que escuelas, eran centros civilizatorios para enseñar a leer a los runas a fin de que alguna vez puedan alcanzar la ciudadanía necesaria para impulsar procesos de modernización capitalista (Zapata, 2013, p. 174); de todas maneras, esta conquista evidencia, que las semillas sembradas por la lucha de Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña empiezan a fructificar, pues ese reconocimiento en la constitución de la educación en la lengua kichwa y castellano, oficializaría la Educación Bilingüe en el Ecuador.

Dada la importancia que la educación bilingüe iba adquiriendo, en 1952 el Gobierno de Galo Plaza firma un convenio con uno de brazos ideológicos del imperio norteamericano, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), pues son conscientes de la importancia estratégica de trabajar desde la educación y la lengua y con los pueblos runas; se empieza a organizar algunas escuelas en el oriente y en la sierra con el fin de estudiar las “lenguas indígenas”; con claros fines ideológicos y desde una clara visión colonialista, asimilacionista y civilizadora, que ven en la educación bilingüe un instrumento de intervención para los procesos de colonización del conocimiento.

En 1956 se autoriza también que pueda operar otro brazo imperial la Misión Andina que promueve la “educación rural” para supuestamente impulsar el desarrollo comunitario, en Imbabura, Chimborazo, Tungurahua y Cotopaxi por ser las provincias de mayor población runa; se publican algunas cartillas en kichwa recogiendo aspectos de su cultura como su mitología, su tradición oral, y como otra estrategia de cooperación, se ofrecen becas a dirigentes runas para que puedan estudiar en la capital (p. 158).

En la década del 60 surgen las primeras experiencias de educación radiofónica, con el apoyo de la iglesia católica de Riobamba liderada por Monseñor Leonidas Proaño, y de las tendencias ligadas a la Teología de la Liberación, se crean las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba y Tabacundo, la Radio Escuela de Pichincha, que ven como estrategia política impulsar procesos educativos para la revitalización de las lenguas maternas y la educación como un proceso que permita avanzar hacia la liberación del pueblo runa (p.158).

En la década del 70 se inicia la experiencia de las Escuelas Radiofónicas de la Amazonía, se crea en 1972 con el apoyo de la Misión Salesiana, y la Federación Provincial de Centros Shuar y Achuar de la Amazonía, el Sistema de Escuela Radiofónica Bilingüe Bicultural de los Centros Shuar, destinada a la educación de adultos en especial de la población runa desde una tendencia bilingüe, pues se educaba en sus propias lenguas maternas y en castellano y se impulsaba la formación de maestros y auxiliares radiofónicos. Posteriormente se dará la creación del Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe para la formación de maestros. (p. 158)

De igual manera, en 1973, los líderes indígenas de la zona de Zumbahua Joselino Ante, Francisco Pastuña, Feliciano Sigcha y Manuel Guamangate, se plantean la necesidad de avanzar de la lucha por la tierra a la recuperación de la palabra y crear una escuela que enseñe desde sus propios mundos de vida, y es así como en 1976, con apoyo de la Comunidad Salesiana que a través del Colegio Don Bosco, hoy actual Universidad Politécnica Salesiana, se venía trabajando en proyectos de educación. Se crea la primera "escuelita indígena" en una choza de los fríos páramos de Cotopaxi, que dará inicio luego a lo que llegará a constituirse en el SEIC (Sistema de Escuelas indígenas de Cotopaxi), desde una perspectiva de educación bilingüe bicultural; un detalle importante es que se empiezan a producir sus propios materiales educativos en su lengua materna, el kichwa, a fin de aprender de sus propias sabidurías y de su propia cosmoexistencia.²⁷

27 Al respecto véase: Guerrero (1993).

La experiencia de lucha de las escuelas indígenas de Cotopaxi, es continuada también en Bolívar en donde dirigida por sus propios actores, surgen las Escuelas Indígenas de Simiatug, que se plantean igualmente el fortalecimiento de la lengua materna y la producción de materiales en dicha lengua. De igual manera, en la Amazonía se crean las Escuelas Bilingües de la Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, que logran impulsar procesos educativos propios en cincuenta comunas, producen materiales en kichwa con los resultados de diversas investigaciones realizadas por sus propios estudiantes en el Napo (p. 159).

En la década de los 80 se implementa con la Universidad Católica el Proyecto Educativo Macac, que habla de una propuesta intercultural de educación para niñas y niños runas, y se inician programas de educación bilingüe pluricultural para comunidades kichwas con la cooperación Alemana GTZ. Un eje de esta propuesta fue hacer evidente el carácter plurilingüístico del Ecuador y empezar a trabajar en la revitalización de la diversidad de lenguas maternas, para lo cual se elaboró material didáctico para la alfabetización en lengua kichwa, siona, secoya, wao y chachi; se inicia además, el proceso de unificación del kichwa, y comprendiendo la dimensión política que la lucha por la educación y la lengua tienen, se impulsa la formación de líderes runas para que puedan realizar estudios en la licenciatura de Lingüística kichwa. Estas experiencias van afianzando el caminar para incorporar la interculturalidad en la educación y en la universidad.

El antecedente previo a la construcción de la interculturalidad, es el biculturalismo, que emerge también desde las propuestas runas en demanda de una educación desde sus propios cosmos culturales y lingüísticos. El Estado asume una política de bilingüismo en la educación, pero que en la práctica se hacía desde una perspectiva civilizadora que buscaba abrir procesos de integración y asimilación a la cultura dominante; pero será a partir de la década de los 80 que los pueblos runas empiezan a hablar de interculturalidad como una propuesta política, que emerge desde sus propios procesos de lucha por la existencia, y a mirar la educación intercultural como una estrategia política necesaria para superar las herencias coloniales marcadas por el racismo y la discriminación que seguía

reproduciendo el sistema educativo oficial, que era instrumental al poder pues legitimaba los procesos civilizatorios que imponía la modernidad, lo que implicaba la negación o subalternización de sus lenguas, sabidurías, espiritualidades, conocimientos y culturas.

Ante la innegable fuerza de las nacionalidades runas, resultante del acumulado histórico de sus luchas, el Gobierno de Oswaldo Hurtado, el 12 de enero de 1982, se ve obligado a tener que "Oficializar la educación bilingüe intercultural estableciendo en las zonas de predominante población indígena, planteles primarios y medios donde se imparta instrucción en los idiomas quichua y castellano o su lengua vernácula" (p. 159).

Pero otro resultado que va concretando más las siembras de Mama Dulu y Mama Tránsito, se da el 15 de noviembre de 1988 con la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) bajo el control de las organizaciones indígenas, que asumen la responsabilidad de elaborar un currículo que responda a la especificidad cultural e identitaria, propia y diferenciada de las nacionalidades y pueblos y que asuma el control del proceso de formación a nivel de educación básica y bachillerato.

La educación intercultural bilingüe en consecuencia, desde sus inicios aparece como un escenario de lucha de sentidos, pues, por un lado, el Gobierno busca mantener el modelo bicultural asimilacionista y civilizador, y por otro, las nacionalidades runas plantean la propuesta de un sistema de educación intercultural decolonizador.

Actualmente la SESEIB (Secretaría del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe) ha vuelto a convertirse en un aparato burocrático dependiente del actual Gobierno, perdiendo así la autonomía que fuera conquistada con sus pasadas luchas, lo que implica que en la práctica se está llevando adelante una política meramente multiculturalista, lo que hace más difícil la concreción de la utopía posible de una real educación intercultural.

Después del levantamiento indígena de 1990, que evidencia el potencial político e histórico de las nacionalidades runas, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), propone la plurinacionalidad y la interculturalidad como los ejes vitales de sus mandatos y políticas de su Plan de Gobierno en la perspectiva de la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural; desde entonces,

la interculturalidad se vuelve un discurso, una propuesta, un horizonte político que atraviesa toda las gramáticas sociales y culturales y por tanto de las universidades.

La universidad se ve obligada a comprender que la interculturalidad no es una categoría académica, sino un proceso político en construcción

La universidad ecuatoriana, como casi siempre, llega tarde a los procesos de la historia, puesto que la academia camina a un paso más lento que la vida; sin embargo, es todo ese proceso histórico el que le impone a la academia la necesidad, no solo de transformar sus dimensiones teóricas y metodológicas, sino sobre todo, sus prácticas éticas y políticas. Por ello, la interculturalidad empieza a ser motivo de una tibia preocupación en la academia ecuatoriana, después del levantamiento indígena del noventa, puesto que este acontecimiento sacudió toda la sociedad en su conjunto, y como consecuencia de ello, se empieza a debatir, que la interculturalidad no es una categoría teórica, sino un proceso político, una utopía posible en construcción.

Resultante de este proceso de lucha, que va transformando la realidad social, política y cultural de nuestro país, y del lugar ganado por las nacionalidades, se logra en 1996, la presencia de los primeros diputados runas al Congreso Nacional, Luis Macas y Leonidas Iza, quienes plantean que el sistema de educación bilingüe intercultural no puede reducirse solo al nivel de primaria y secundaria, sino que debe ser integral y abarcar también la formación universitaria, propuesta que se concretará posteriormente en la creación de la Universidad Intercultural para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (p. 160).

Esta propuesta tiene una importancia política relevante, puesto que después de siglos de lucha, en donde se les negó su condición de humanidad y agencia, y de que el poder hizo de la educación un instrumento útil para su colonización, para su civilización, su modernización, su desarrollo, su asimilación su integración y ciudadanización; la creación de una “Universidad indígena”, era una respuesta decolonizadora del poder y del saber, pues emerge desde los propios runas, en la

perspectiva de construir una universidad desde el potencial epistémico y político de sus culturas propias y diferenciadas. Además hace de la interculturalidad su eje vital, lo que nos muestra la fuerza de su agencia política e histórica, la misma que a través de la acción de la CONAIE se concreta en la creación en el 2003 de la Universidad Comunitaria Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi* (UINPI-AW); los objetivos de esta Universidad, fueron hacer de la interculturalidad no solo un eje académico, sino sobre todo político y así aportar al proceso de decolonización del saber en el que todavía se mantiene la academia, e incorporar el potencial de las sabidurías runas para que entren a dialogar con los saberes occidentales; desde el potencial de la diversidad y la diferencia que siempre nos han enseñado las sabidurías. En la perspectiva de dar un rostro propio a su propuesta, en convenio con la Universidad Central del Ecuador, se inicia en el 2008 un “Diplomado Superior en Investigación Intercultural”, con el objetivo de formar a los futuros docentes que llevarían adelante este proceso.

El levantamiento del 90 será también el inicio para la insurgencia de las diversidades, situación que estremece al conjunto de la sociedad, la interculturalidad deja de ser solo un tema académico, para constituirse en un eje del debate político en toda la sociedad y en las universidades, apareciendo publicaciones²⁸ y una serie de eventos que debaten la interculturalidad desde diversas perspectivas. Actualmente casi todas las universidades del país tienen la interculturalidad como un “eje transversal” de sus propuestas académicas, algunas debaten al respecto desde perspectivas instrumentales, mientras otras buscan entenderla desde su potencial político insurgente.

Vale recordar que la actual Universidad Salesiana, a través de, en ese entonces, la Escuela de Antropología Aplicada, es pionera en los debates académicos universitarios sobre interculturalidad, su participación activa en el levantamiento del 90, le impone la necesidad de profundizar las dimensiones políticas de sus reflexiones, las mismas que

28 Véase las publicaciones que con el nombre de *Estudios Interculturales* comienza a editar la Escuela de Educación y Cultura Andina de la Universidad de Bolívar.

empiezan a considerar la dimensión política insurgente de la cultura, de la diversidad y la diferencia, y trata de responder al proceso de insurgencia material y simbólica de las nacionalidades runas; por ello a lo largo de la década del 90, realiza una serie de talleres, encuentros, seminarios, en los cuales se plantea como eje la interculturalidad.²⁹ Posteriormente, esta misma Escuela, ante la necesidad de profundizar el debate sobre el sentido político de la interculturalidad, organiza en 1999 el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada, con el nombre de “Diálogo Intercultural”, para lo cual elabora un documento preparatorio de debate “Reflexiones sobre la Interculturalidad”; el congreso fue un espacio activo para el debate político y académico y para el intercambio de experiencias que desde distintos sectores sociales se estaba iniciando sobre la interculturalidad, y que se recoge en sus memorias, “Diálogos Interculturales”.³⁰

La Universidad Politécnica Salesiana venía trabajando desde hace mucho tiempo, antes de ser universidad, en procesos de educación intercultural, fue la impulsora de programas de experiencias muy importantes como la que nace como resultado de las luchas indígenas por la tierra y la educación, que da origen a las primeras escuelitas indígenas en Guayama y Zumbahua, que germinaría en lo que sería el SEIC, el Sistema de Escuelas Indígenas, de Cotopaxi, el mismo que buscó abarcar todo el proceso de formación educativa desde las *Runa Kunapa Wasi* o guarderías indígenas, las escuelitas, el colegio *Jatari Unancha*, hasta la universidad, teniendo como eje la interculturalidad. Esta experiencia semilla es la que posteriormente daría como resultado la creación de lo que hoy es la Carrera de Educación Intercultural Bilingüe que actualmente impulsa activos programas para la Nacionalidad Kichwa y

29 Al respecto véase: *De la Protesta a la Propuesta. Memorias de los Talleres de Antropología Aplicada*, Escuela de Antropología Aplicada, UPS, Quito, 1996/1997.

30 Al respecto véase *Reflexiones sobre interculturalidad*, Documento preparatorio del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999. También *Diálogo Intercultural. Memorias del Primer Congreso de Antropología Aplicada*, Abya-Yala/ Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2000.

en Latacunga (Cotopaxi), Cayambe (Pichincha), Otavalo (Imbabura), Riobamba (Chimborazo), Simiatug (Guaranda), y en la Amazonía en Wasakensa con la Nacionalidad Achuar.

Un hecho histórico importante, se da en el levantamiento del 2001, en el que la Universidad Salesiana se vuelve el escenario para dicha acción insurgente. Durante una semana las compañeras y compañeros de las nacionalidades que promovieron el levantamiento, permanecen en la universidad, lo que permitió abrir espacios para diálogos y encuentros interculturales, y para profundos aprendizajes políticos y de vida que marcaron la memoria de las y los estudiantes y maestros que participamos activamente en dicha experiencia. Es a partir de este hecho histórico, que la Universidad Salesiana empieza a ser llamada como "La universidad de los indígenas" y se amplían los debates y las praxis que sobre interculturalidad venía realizando, y se profundizan propuestas que emergen de los aprendizajes que deja el levantamiento del 90, que nos obliga a entender, que si el horizonte de las luchas de los runas siempre ha sido la existencia, entonces era tiempo para que la academia empiece a responder a ese proceso; por eso, la insurgencia de los runas abre posibilidades para empezar a sembrar desde la Escuela de Antropología de la Universidad Salesiana, una "antropología comprometida con la vida" (Guerrero, 1999).

La presencia política e histórica activa de las nacionalidades runas y de los pueblos afrodescendientes, demandaba la formación de cuadros de sus propias organizaciones, esto, abrió posibilidades para que se dé una presencia significativa de los mismos actores históricamente subalternizados en las universidades, y es así como el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) y la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS, realizan un convenio para la formación de antropólogas y antropólogos dirigido para estudiantes de diversas nacionalidades y de pueblos afrodescendientes del Ecuador. Este acontecimiento, tiene una importancia política trascendental, puesto que por primera vez en Abya Yala, son las propias organizaciones runas y afroecuatorianas en forma colectiva, las que buscan entender desde los propios cosmos de sentido de sus cosmoexistencias, el potencial político que la cultura ha tenido en sus procesos de resistencia e insurgencia a lo largo de la historia de su lucha por la vida, y es por ello que se plantean

como un objetivo no tanto académico, sino político, dejar de ser los tradicionales “objetos de estudio”, e “informantes”, de la antropología, para constituirse en sujetos que la decolonicen, y en “interlocutores” abiertos a otros diálogos, que les permita apropiarse de las herramientas de la antropología, no solo para leer, estudiar, describir, primitivizar y etnologizar al otro como tradicionalmente ha hecho esta disciplina, sino también para “comprender” los cosmos de sentido de sus propios mundos de vida, en diálogos fecundos y aprendizajes mutuos con los mundos de vida de los otros, a fin de transformarlos; lo que permite ampliar el debate sobre la potencialidad política de la interculturalidad, como un horizonte para la decolonización no solo de la antropología, de la academia y las universidades, sino sobre todo de la propia vida.

Lamentablemente esta experiencia no pudo culminar con éxito, porque terminó el financiamiento para otorgar becas para las y los estudiantes por parte de los organismos multilaterales que los financiaban; pero también, porque la Escuela de Antropología no pudo responder al reto de dar respuesta de forma diferenciada a lo que demandaba las exigencias políticas de la propia diversidad y diferencia; lo que sigue siendo un gran reto para la Universidad y la Carrera hasta el presente, y para todas las universidades. La Universidad Salesiana creó además, el Centro de Estudios Interculturales, como un espacio para el debate entre académicos estudiantes y sociedad, en la perspectiva de dar respuestas concretas al proceso de construcción de la interculturalidad.

Esta experiencia de la entonces Escuela de Antropología de la Universidad Salesiana, se extendió mediante la constitución de una Red Latinoamericana de Antropología Aplicada con subsedes en otros países como Guatemala, Bolivia, Chile, Paraguay, Brasil, Argentina y Colombia, en los que la Carrera de Antropología Aplicada continuaba trabajando desde la perspectiva de una antropología comprometida con la vida, experiencia que posibilitó extender los debates sobre interculturalidad que también se iniciaban en dichos países. Actualmente la Carrera de Antropología forma parte de la Red de Universidades que trabajan en Antropología Aplicada, que se constituyó en Quito en el 2017 con la participación de la Universidad de Quintana Roo de México y la Universidad de Texas, y a la que se han incorporado además, la Universidad

de Veracruz y el CIESAS de México, y la Universidad de Huamanga del Perú, las mismas que se encuentran articuladas teniendo la interculturalidad como eje de su propuesta académica y política.

Actualmente la Universidad Salesiana, continúa impulsando los debates sobre interculturalidad y concretándola, no solo a través de la presencia de estudiantes de las nacionalidades runas y pueblos afros en la universidad mediante becas, sino sobre todo acompañando sus procesos y fortaleciendo su formación humana, académica y política, a fin de contribuir a la revitalización de sus identidades, de su memoria y su cultura, lo que se evidencia en las investigaciones y publicaciones que sobre interculturalidad ha aportado la universidad —una muestra de ello, es esta misma publicación—, como una forma concreta de impulsar su agencia política e histórica.

La interculturalidad se vuelve cada vez más, un eje de los debates políticos y académicos, que es asumida por todas las universidades. Así, la Universidad de Cuenca mantiene un programa a nivel de licenciatura y maestría en interculturalidad para estudiantes de diversas nacionalidades del Ecuador y creó además el Departamento de Estudios Interculturales. La Universidad de Bolívar a través de la Escuela de Educación y Cultura Andina, tiene la interculturalidad como eje.

También la Universidad Andina Simón Bolívar tiene en sus programas de diplomado, maestría y doctorado, cursos específicos sobre interculturalidad, y contaba además con el Taller Intercultural en el que participaban docentes y estudiantes de los programas de maestría y doctorado de Estudios Culturales; actualmente están activos la Cátedra UNESCO de Pueblos Indígenas, la Cátedra de Estudios Afro Andinos, y el Fondo Documental Afro Andino. En el caso de la FLACSO se crea igualmente el Laboratorio de Interculturalidad que continúa activo. La Universidad San Francisco de Quito abre y mantiene vigente un programa de becas con sentido intercultural para posibilitar el acceso de estudiantes runas y afrodescendientes a sus programas académicos.

La interculturalidad como propuesta política emergida desde las nacionalidades runas, ha sido igualmente un eje clave de los gobiernos locales indígenas, los mismos que como el caso de Otavalo, Cotacachi, Saquisilí, Guamote, han implementado procesos de educación inter-

cultural en convenio con universidades o mediante la creación de sus propios centros de sabiduría o Amawtay Wasis. Ha sido interesante en este sentido, la participación de la Universidad Andina Simón Bolívar a través del Taller Intercultural con los gobiernos de Cotacachi y de Ota-
valo. Hay que destacar también, la experiencia hecha por la Universidad Salesiana con las comunidades afros de San Lorenzo apoyando su formación en la Escuela de lideresas y líderes Cimarrones, y también con las organizaciones parroquiales de la provincia de Pichincha y Guayas; así como ha impulsado activamente los procesos de siembra hacia una “Educación cimarrona”, que supera la noción de “Etnoeducación” que fue un pilar de sus luchas anteriores, e ir superando la noción hegemónica de “escuela”, para desde sus propias formas de nombrar, sembrar los “Palenques de educación cimarrona”, en las comunidades afrodescendientes de Sucumbíos, con la participación activa de las estudiantes afros que actualmente cursan la carrera de antropología aplicada.³¹

Como antes señalamos, la creación de la Universidad Comunitaria Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi* (UINPI-AW), fue un hecho sin precedentes en la historia de la educación del país, pero lamentablemente, el sentido político de esta propuesta que resultaba cuestionadora a la estructura formal y disciplinaria de la Universidad como institución para la reproducción del saber occidental, fue poco entendida desde la lógica racionalista hegemónica en la academia, unido a su claro posicionamiento por la defensa de una educación propia y no alineada a los intereses del Gobierno, que impulsó un proceso de modernización del capitalismo mediante la transformación de la matriz productiva —que resultó ser corruptiva— sostenida en el extractivismo, para lo cual era necesario emprender también en una reforma de la matriz de conocimiento para que sea instrumental a ese proceso. Frente a ese proyecto la Amawtay Wasi planteó

31 Al respecto véase: D’Agostino y Burbano (2013). El trabajo recoge los resultados de los talleres de educación cimarrona trabajada en Sucumbíos. También véase: García y Guerrero (2012). En estos trabajos se recogen las memorias del Encuentro internacional de participación y reflexión de los pueblos afrodescendientes de Ecuador y Colombia “*Al Otro La’o de la raya*”, realizado en la Universidad Salesiana, en el 2012.

una valiente crítica y una oposición militante; lo que determinó que el Consejo de Evaluación y Acreditación y Aseguramiento de la calidad de la Educación Superior (CEAACES) decretara su cierre, disfrazando una decisión abiertamente política, con criterios cuantitativos de evaluación de la "calidad educativa intercultural" típicamente occidentalistas, que dejó en evidencia la perversidad del poder para romper con cualquier iniciativa que no se alinee con su propuesta política, así como, la incapacidad de los expertos tecnócratas en educación oficial, para poder comprender y respetar propuestas educativas alternativas, así como la especificidad, diversidad y diferencia de la cosmoexistencia de las nacionalidades y pueblos que la impulsaban.

Sin embargo de ello, la Amawtay Wasi ha continuado trabajando, ahora opera como "Organización comunitaria para las investigaciones y saberes originarios", utilizando estratégicamente su pertenencia a la Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY), junto con la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural (UAIIN-Colombia), y la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe (URACCAN-Nicaragua), está llevando adelante programas como el de la Maestría en Comunicación Intercultural con enfoque de género", lo que le permite mantener activas sus "comunidades de aprendizaje".

Como consecuencia del acumulado de las luchas de insurgencia material y simbólica de las nacionalidades y pueblos runas por la vida, del que hemos venido hablando, se producen dos hechos que transforman radicalmente el sentido del Estado dominante. En primer lugar, en 1998 la Constitución declara el carácter "Pluricultural y Multiétnico" del Estado, lo que significaba un gran avance con relación al carácter monocultural que históricamente ha tenido. En segundo lugar, la profundización del proceso de insurgencia que no dejaba duda sobre su agencia política e histórica, posibilita el salto para que las y los actores runas, demanden dejar de ser considerados como razas, aborígenes, indios o etnias, para hacer visible su voluntad política e histórica de auto-constituirse como nacionalidades y pueblos con identidades propias y diferenciadas; esto obliga a tener que superar el sentido étnico enunciado en la Constitución del 98, y a que se reconozca en la Constitución del

2008, el carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano. Este es un hecho muy importante, pues evidencia que la interculturalidad va más allá de lo étnico, que no era solo cosa de runas, sino que interpela al conjunto de la nación plural, y como consecuencia de ello, comienza a oficializarse su sentido en las políticas educativas y se asume la educación superior interculturalidad como responsabilidad del Estado, se crea para eso instrumentos jurídicos como la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES), y dada la importancia que la interculturalidad tiene en el proceso educativo, la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI).

En el Gobierno de Rafael Correa (2007-2017) se crean cuatro universidades: la Universidad Nacional de Educación (UNAE) en Azogues Cañar; la Universidad de Investigación y Tecnología Experimental Yachay; la Universidad Regional Amazónica IKIAM, y la Universidad de las Artes; las mismas que nacen con el objetivo de impulsar el cambio de matriz del conocimiento, necesario para dirigir el cambio de la matriz productiva capitalista sostenida en el extractivismo; como consecuencia de esto, vía proceso de usurpación simbólica, la interculturalidad, así como las sabidurías, fueron instrumentalizadas por el poder, que retóricamente decía llevar adelante políticas interculturales, pero que en la práctica, se reducían a simples políticas multiculturales, que se limitaban al reconocimiento exótico e instrumental de la diversidad y la diferencia, siempre que estas se alineen a su proyecto, mientras por otro lado imponía la criminalización de aquellas diversidades insurgentes a las que calificaba de terroristas, porque se oponían a las políticas extractivistas de la llamada “revolución ciudadana”, y se movilizaban por la *defensa del agua, de la dignidad y la vida*; lo que ha traído como consecuencia, que se esté produciendo de tanto ser nombrada y manipulada, un proceso de empobrecimiento, de vaciamiento y de degradación de sentido de la interculturalidad, como es propio de los procesos de usurpación simbólica.

La reforma de la educación para que sea instrumental al proceso de modernización del capital iniciado por el correísmo, ha transformado radicalmente el sentido político de la educación y de la universidad; antes el horizonte de preocupación, de reflexión y de acción de las uni-

versidades era *la lucha por la liberación*, hoy asistimos a un tiempo en el cual, como consecuencia de las reformas educativas neoliberales, las universidades solo se plantean *la lucha por la acreditación*, pues ahora, lo que se busca es responder a las demandas del mercado del capitalismo cognitivo, pues no interesa que se reflexione sobre el horizonte académico, teórico, metodológico y político que la educación y la universidad tienen, sino que se prioriza la mejora de su infraestructura; hoy, no hay tiempo para el debate político y académico, sino solo para llenar matrices, hacer reactivos, escribir informes que muestren cuantitativos avances que mejoren la acreditación; ahora es más prioritario, el ingreso en los procesos virtuales de la educación como vía para la articulación a los mercados globales del conocimiento; hoy, son más importantes las normas APA que los sueños, y se impulsan carreras que tienen un perfil más instrumental y mayor oferta y demanda en el mercado.

Todo esto, está anulando el debate, la discusión crítica, alejando a la universidad de la sociedad, pues hoy las y los académicos, para ganar prestigio y ser acreditados, deben entrar en la obsesiva carrera para obtener su PHD, sin el cual, ya no se es nadie, o tienen que escribir más para las revistas indexadas que para los procesos y las comunidades; esta realidad está fracturando las redes de solidaridad y reciprocidad que mantenían en su interior, para entrar en una práctica de canibalismo epistémico, de competencia y concurrencia propio de la lógica del mercado, que está incrementando la situación de estrés, de nuevas enfermedades y una sensación de insatisfacción e infelicidad en el trabajo, que las autoridades no contemplan; en este escenario, la interculturalidad corre el riesgo de despolitizar su sentido insurgente, para transformarse en un simple discurso multicultural instrumental al poder, pues al ser considerada la interculturalidad como un *eje transversal*, puede estar en todas partes y en ninguna.

Si algo queda claro es que la educación intercultural siempre ha sido un escenario de lucha de sentidos, pues, por un lado, desde el poder, la educación intercultural, así como antes fue una herramienta civilizatoria, de integración al sentido monocultural de la nación y al desarrollo; hoy sigue siendo un instrumento útil para el acceso a la sociedad de la información y el conocimiento que viabilizan la articulación eficiente

con el mercado global; vía *usurpación simbólica*, el poder, si bien reconoce la existencia de la diversidad y la diferencia, porque las luchas de estas lo hicieron inevitable, busca mediante políticas multiculturales despolitizarlas y hacerlas instrumentales al sistema; si bien declara la necesidad de abrir espacios de diálogo de saberes entre los conocimientos científicos y los saberes tradicionales, muy poco se ha hecho por transformar el sentido civilizador, universal y epistemocéntrico de la academia, que sigue viendo a las sabidurías como saberes exóticos y por ello subalternizándolas, pues continúa siendo hegemónica la colonialidad del saber que sigue reproduciendo un saber ventrílocuo, que se limita a la repetición acrítica del conocimiento occidental que se produce en los centros hegemónicos del conocimiento.

Si bien el acceso de estudiantes runas a las universidades se ha incrementado, como resultado de sus luchas, pero tampoco podemos dejar de considerar, como decíamos, como una necesidad del capitalismo que sabe que la educación, la información y el conocimiento, son útiles para la reafirmación del poder global que necesita incorporar la diversidad; a pesar de ello, dicho acceso a las universidades sigue siendo mínimo, apenas del 3% (Zapata, 2013, p. 186), y solo mediante becas que ofrecen, más que el Estado, las propias universidades, pues la situación socioeconómica de la gran población runa continúa siendo marginal.

El acceso de estudiantes runas a programas de postgrado, a diplomados, maestrías y doctorado, es todavía más crítico, dado el alto costo de los mismos, de ahí que este tenga un sentido elitista, se encuentran propuestas de universidades extranjeras para “líderes indígenas” que deben salir para estudiar en los países que los ofertan, lo que a veces contribuye a un reforzamiento de la razón colonial entre algunos líderes que acceden a dichos programas.

Lo preocupante está que en todos los casos, el acceso a la universidad de las y los runas, refleja el lugar que ocupan en la realidad social, pues se da en condiciones de profunda inequidad y discriminación cotidiana, no se considera que vienen de trayectorias educativas desiguales, ni se respeta sus cosmos de sentido histórico, cultural e identitario diferenciados, si bien, se incorporan programas, cursos, talleres sobre interculturalidad, pero la malla curricular, los contenidos son hegemó-

nicamente occidentales, homogeneizadores, y tienen un sentido profesionalizante, excesivamente teórico, y con metodologías occidentalizadoras, lo que no abre espacio a la presencia de sus propias sabidurías; la investigación se sigue orientando en perspectiva de apuntalar procesos civilizatorios como los de desarrollo, aunque se los cuestione teóricamente, pero los programas están orientados a que sean instrumentales a esta fase de la globalización, de ahí el énfasis en nuevas competencias que eran inexistentes en sus mundos de vida, como el aprendizaje de tecnologías occidentales, manejo de entornos virtuales, el inglés como lengua de prestigio global, y diseño y evaluación de proyectos, lo que incrementa la deserción y dificulta la permanencia de estudiantes runas en las universidades, la que para algunos se ha vuelto espacio de desindianización y de ascenso social, mientras que para quienes han madurado políticamente al calor de su participación militante en sus luchas de insurgencia, el acceso a la educación ha sido una respuesta estratégica que les ha permitido aprender, como buscaba Mama Dulu, conocer el mundo y las nuevas gramáticas de sentido de los otros, para poder afirmar su propia identidad cultural, su memoria y su organización.

Pero como escenario de lucha de sentidos, por otro lado, para las nacionalidades y pueblos runas, para los pueblos afrodescendientes y para las diversidades sociales, la interculturalidad sigue siendo, como siempre ha sido, un instrumento de *insurgencia simbólica* contra el poder y para la decolonización del saber y de la vida, para poder, como dice el anciano sabio guaraní, Karai Miri Poty, “empezar a crear, a ser nuestra propia, agua, nuestra propia tierra, nuestros propio sol” (Cit. en Guerrero, 2007), es decir para sembrar una educación que emerja desde nuestros propios territorios cotidianos del luchar, del decir y del vivir, que revitalice el sentido político, espiritual de las sabidurías insurgentes, del corazón y la existencia, y que podamos sembrar una educación con rostro, palabra y corazón propios, como respuesta para concretar la decolonización del saber; de ahí que corazonamos, que no se trata solamente de construir “uni-versidades indígenas”, como islas encerradas en su propio saber, que sería reproducir otra forma de racismo al revés, sino que recogiendo el sentido político de la diversidad y la diferencia que los runas nos han mostrado, caminar en la

siembra de “pluridiversidades interculturales”, para desde ellas, abrir e impulsar encuentros y diálogos de seres, de saberes, de sensibilidades, de experiencias de vida entre cosmoexistencias diferentes, para lograr mutuos aprendizajes en perspectiva de apuntalar la existencia, que es lo que busca la interculturalidad.

Se trata de avanzar hacia esa educación intercultural insurgente, cuyas semillas dejaron sembradas Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña, para que ahora podamos recoger esa leña de otro tiempo, que ellas encendieron con su lucha.

Lo que las insurgencia runas nos han enseñado

Son múltiples las lecciones políticas y de vida que nos dejan las luchas de insurgencia de las nacionalidades y pueblos runas, y que no podemos olvidar cuando abordamos el debate de la interculturalidad. Entre esas lecciones hemos aprendido:

Que el horizonte de esas luchas ha sido siempre la preservación de la vida, la existencia, y que la interculturalidad es el resultado del proceso de larga duración.

Que no podemos olvidar la cuestión del poder y su ejercicio, lo que implica mirar que la interculturalidad siempre ha sido un escenario de lucha de sentidos, pues por un lado desde la *usurpación simbólica* ha sido instrumentalizada por el poder para la dominación; pero por otra desde las luchas runas, afros y de las diversidades sociales, es una herramienta política de *insurgencia simbólica*, para la lucha contra el poder.

Que las propuestas de plurinacionalidad e interculturalidad levantadas por los pueblos runas, cuyo potencial se explica por la dimensión espiritual y política de un *poder dentro de* (Agustín Lao-Montes), son un acto de creación colectiva, son un horizonte para parir otros mundos posibles, desde el poder insurgente de la diversidad y la diferencia.

Que un aporte innegable de las luchas de insurgencia de las nacionalidades runas, es haber logrado que la sociedad empiece a reconocer, que habitamos realidades pintadas con los colores de la diversidad y la diferencia, y que estas, no son sino expresiones de la riqueza de la propia vida; pero además, han hecho posible, la incorporación de esa

diversidad a la lucha social, y han buscado que su horizonte político intercultural de humanidad, de respuestas a las demandas de esas diversidades sociales. De ahí la importancia política de su propuesta: "Nada solo para los indios".

Que es necesario también hacer una lectura crítica del concepto de diversidad, para empezar a mirar, que esta no es una esencia que ha sido puesta aquí como dice Garcés (2009, p. 21) "[...] por una mano divina, y que está incontaminada de relaciones de poder [...]", sino que tiene que ser también comprendida dentro de las condiciones que la colonialidad estructuró para el dominio de la vida y de esas mismas diversidades.

Que la diversidad y la diferencia tienen un sentido político insurgente, como lo evidencian los levantamientos runas y las insurrecciones de las diversidades que han puesto en crisis el modelo uni-versalizante, monocultural, homogeneizante hegemónico, sustentado en el imaginario del poder supremo de la razón de Occidente, que se erigió como un modelo único, uni-versal de hacer humanidad, modelo civilizatorio cuya voracidad ha priorizado la acumulación de riqueza a costa de depredar la vida, y que por ello mismo, ha entrado en una profunda crisis, pues ofrece pocas posibilidades presentes y futuras para la existencia.

Que este proceso de insurgencia de las diversidades y las diferencias, pone en crisis una concepción lineal y uni-versalizante de la historia, muestra que ya no se puede mantener perspectivas de humanidad homogeneizantes, monoculturales y de centralidad absoluta; lo irónico es, que hasta la propia globalización que anhelaba la mundialización de la cultura, sabe que necesita de la diversidad para tener éxito en el mercado; además, las tecnologías virtuales que radicalizan la globalización, han abierto espacios para encuentros y diálogos con culturas diferentes en todo el planeta; la globalización no ha podido evitar la insurgencia de las llamadas "minorías", "subculturas", "contraculturas", de diversas cosmoexistencias, locales, regionales, culturales, generacionales, sexuales, de género, religiosas, ecológicas, estéticas, etc., que encuentran espacios de organización y de acción que echan por tierra el imaginario de uni-versalización de la cultura y la historia, pues nos demuestran que son múltiples las formas de hacer sociedad, de construir humanidad, de sembrar otros mundos posibles.

Que no podemos olvidar la diferencia nada inocente que existe entre la pluriculturalidad, la multiculturalidad y la interculturalidad, diferencia que tiene que ver, no con cuestiones semánticas, sino con los horizontes políticos de existencia, de sociedad y de civilización que cada uno de ellos propone.

Que la pluriculturalidad es una realidad objetiva existente, innegable, se refiere a una pluralidad histórica, a un sentido relacional entre las diversas culturas que co-existen en determinado espacio, pero no siempre en condiciones de equidad, lo que hacen conflictiva esa co-existencia. En la pluriculturalidad siempre se está supeditando a un centro, que es el que ejerce relaciones de poder sobre las demás culturas, que se encuentran en la periferia y son consideradas inferiores.

Que la multiculturalidad, si bien reconoce la existencia de diversidad de culturas que co-existen en determinado espacio, no cuestiona las relaciones de poder y hegemonía que en dichas relaciones se construyen. El multiculturalismo reconoce la diversidad y la diferencia, siempre y cuando éstas no impugnen el orden dominante. El multiculturalismo, constituye una estrategia útil del neoliberalismo y el capitalismo transnacional para el control político de la diversidad y la diferencia, mediante políticas que promueven su simple reconocimiento, a fin de administrarlas, despolitizarlas y desmovilizarlas, para que sean instrumentales al proyecto dominante.

Que a diferencia de la pluriculturalidad que es un hecho objetivo, existente y fácilmente constatable, la interculturalidad es una realidad que aún no existe, es un horizonte utópico posible por construir, es una tarea política, es una meta a alcanzar, que para que exista debe ser construida; por eso hay que verla como utopía y utopística (Lao-Montes) que está emergiendo como resultado de luchas, impulsadas por sujetos social, política e históricamente situados, que la van concretando.

Que la interculturalidad es un horizonte para la decolonización de la vida, pues no habrá interculturalidad, ni diálogo intercultural, si no se enfrenta la cuestión del poder y su hegemonía, las situaciones de dominación, de dependencia, de subalternización, de racialización, si no se lucha contra toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser; tiene en consecuencia una clara dimensión política, y lo que es más,

la interculturalidad es una tarea política, ya que no es un asunto solamente cultural, sino fundamentalmente, de existencia.

Que para que una sociedad sea realmente intercultural, no es suficiente el reconocimiento legal por parte de los Estados en sus constituciones. Lo fundamental es lograr la legitimación social; esto implica, que cada uno de nosotros y nosotras, en nuestros territorios cotidianos del vivir, sintamos, pensemos, pero sobre todo vivamos conscientemente, como interculturales, sin reproducir los estereotipos racistas y discriminadores heredados de la razón colonial.

Que no podemos descuidar, como hemos venido insistiendo desde hace mucho tiempo (Guerrero, 1999, p. 7),³² la dimensión política que en este horizonte en construcción tiene la subjetividad, la afectividad, la espiritualidad y la sabiduría, que son las fuerzas que han acompañado a lo largo de la historia las luchas de resistencia e insurgencia de las y los runas.

Que la interculturalidad tiene dos dimensiones de lucha que están ineludiblemente interrelacionadas: Una hacia la exterioridad que implica luchar para transformar los aspectos estructurales de la dominación, contra toda forma de colonialidad del poder y del saber. Y otra, hacia la interioridad, generalmente descuidada, que combate toda forma de colonialidad del ser, que nos plantea la necesidad de empezar a transitar por los patios interiores de nuestra propia subjetividad, lo que demanda previas transformaciones intrasubjetivas e intraculturales (Quintanilla, 2009, p. 128), para a partir de allí abriarnos a la alteridad, a la relación dialogal con el otro, con la diferencia; por eso es necesario mirar críticamente, cómo nuestras propias culturas y subjetividades están atravesadas por la colonialidad; y considerar que el poder se ejerce no solo desde los aparatos estructurales externos del poder, sino también comprender, como este se disemina y opera en el interior de las propias organizaciones que levantan propuestas interculturales; solo si

32 Al respecto véase: "La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura". En: *Reflexiones sobre interculturalidad* (Primer Congreso de Antropología Aplicada: Diálogo Intercultural, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999.

partimos de un proceso de decolonización intracultural, e intrasubjetivo, podremos avanzar en la decolonización intercultural.

Que se trata de construir un diálogo que vaya más allá del ilusorio encuentro entre culturas, y sienta que solo habrá real encuentro intercultural, si este no está marcado por relaciones de dominación: pues no se trata solo de “[...] estar juntos, pero de espaldas [...]” (Macas, 2009, p. 93), e incluso en otros casos “[...] no hemos estado solo de espaldas sino unos sobre otros, unos pisoteando a los otros [...]” (Yamberla, 2014).

Que la interculturalidad demanda “impecabilidad”, coherencia, a fin de poder ser fieles al espíritu de la palabra y llenarla de vida, para poder decir lo que sentimos y pensamos, y para hacer lo que decimos, pues la falta de impecabilidad como nos enseña el sendero de las y los yachaks, es lo que provoca enfermedades subjetivas y sociales.

Que la interculturalidad por ello, demanda de una revolución del *ethos*, que transforme radicalmente nuestro sentido del vivir, nuestro horizonte de principios y valores, las sensibilidades, los conocimientos, los imaginarios, las representaciones y percepciones de la realidad, los discursos, las praxis, los cuerpos, los corazones, que haga posible un tipo distinto de relación frente a nosotros mismos y a las y los otros.

Que la interculturalidad demanda una política del amor, que nos permitirá empezar a corazonar la vida, como respuesta espiritual y política para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por Occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón, seres humanos entre sí, y a estos de la naturaleza y el cosmos. Corazonar la interculturalidad, implica sentir que esta no es simple co-existencia de culturas diferentes, sino la con-vivencia de éstas en su diversidad y diferencia, y que eso solo será posible desde la fuerza insurgente de la ternura, puesto que, el encuentro, el diálogo y la convivencia con la “insoportable diferencia del otro”, son sobre todo un profundo acto de amor.

Que el corazonar ya estaba anunciado en las profecías y espiritualidades de Abya Yala, que hablan de que solo cuando el cóndor como símbolo del corazón de los pueblos del sur, vuela por el mismo cielo junto al águila símbolo de la razón de los pueblos del norte, la humanidad tendrá posibilidades de sanar la vida, como nos dice el Taita Alberto Taxo:

En las profecías de nuestros abuelos, se habla de la llegada de un tiempo que para nosotros es el *Pachakutik*, en que para que podamos llegar a ser plenamente runas, seres humanos en plenitud, deberán volar juntos por el mismo cielo del águila y el cóndor. El águila representa la parte occidental racional de Euclides, y el cóndor representa esa otra parte del *shunku*, de la intuición, de la percepción, esa forma de aprehender y de comprender fuera de la razón, porque no solamente la razón lleva a conocer algo, a saber de algo, hay otras posibilidades de aprehender, de conocer que están también en el corazón, esas otras posibilidades, son las que se desarrollaron aquí en estos territorios de lo que nuestros ancestros llamaron Abya Yala, y en otros pueblos del mundo también. (Taxo, 2010)

Que el corazonar no niega la razón, sino que la nutre de ternura, a fin de reintegrar nuestra condición cósmica y humana, pues al contrario de lo que creía el racionalismo cartesiano que somos solo seres racionales, la sabiduría amawtica de los Secoyas nos enseña que "somos estrellas con corazón y con conciencia"; por ello el corazonar permite sentir los pensamientos y pensar los sentimientos para poder caminar con equilibrio por la vida.

Que desde la perspectiva de la sabiduría andina, este es también un tiempo de "Pachakutik de la sabiduría del corazón" un *Pachakutik* de sentido, para que insurjan esas sabidurías y espiritualidades que nos están mostrando caminos para salvar la humanidad y la vida, pues como dice el taita Carlos Fichamba:

Este tiempo que nosotros le llamamos Pachakutik, es tiempo para que hagamos cambios bien serios en nuestra vida, pero para eso necesitamos mucha sabiduría, mucha espiritualidad, necesitamos poner el corazón, decir la palabra con amor, sino nada a de cambiar, por eso, papacito, este es también un Pachakutik del amor, un Pachakutik de la sabiduría del corazón, a lo mejor eso sea el corazonar. (Fichamba, 2008)

Que el diálogo intercultural, requiere corazonar un diálogo-dialogal que vaya más allá de la razón, o del diálogo de saberes o del diálogo dialéctico (Panikkar, 2006, p. 52) puesto que el diálogo-dialogal no pretende *con-vencer* al otro, vencer dialécticamente desde el poder de quien tiene la hegemonía de la razón y la verdad; sino que, posibilita

el encuentro desde la afectividad, no solo desde la razón, sino también desde el corazón; demanda poner en primer lugar la vida como horizonte, pues la forma como puede encontrarse, dialogar y hermanarse la diferencia, es compartiendo la lucha por la reafirmación de la existencia, y eso requiere no solo de la frialdad de la epistemología, sino sobre todo el calor de la espiritualidad y la sabiduría.

Que el diálogo-dialogal intercultural si se sustenta en el amor, no solo en el razonar, sino en el corazonar abre espacio desde una sensibilidad reflexiva y una reflexibilidad sensitiva, no únicamente para el encuentro, sino sobre todo para el hermanamiento con la diferencia, para compartir dolores, luchas, sueños, esperanzas, para transformar la vida, pues como nos dice Panikkar (2006, p. 52): “[...] sin la unión entre conocimiento y amor, la interculturalidad es una palabra vacía”.

Que la interculturalidad implica un acto de amor y humildad, el reconocer nuestra propia contingencia, (Panikkar, 2006, p. 130), comprender que no somos sin los otros y que para poder completarnos necesitamos convivir y hermanarnos con la diferencia; hay que reconstruir desde el corazón, el tejido de la alteridad hoy fracturada, que permita un verdadero diálogo-dialogal sobre todo entre diferentes mundos de vida. Un diálogo de existencias, de seres, de sentires, de saberes, de experiencias vitales, de cosmoexistencias diferentes; para que podamos enriquecernos mutuamente como humanidad y como seres cósmicos y apuntalar la vida.

Que debemos volver a tejer otra trama de la alteridad que supere la perversa concepción humanista y antropocéntrica sobre las que la modernidad de Occidente legitimó el derecho patriarcal, masculino para someter a la naturaleza y la vida, para que sintamos desde el corazón que somos hebras del tejido cósmico de la existencia, y por ello se debe tejer una alteridad biocósmica capaz de dialogar y convivir con amor y respeto, con todos los seres donde palpita la vida.

Que no podemos seguir viendo al otro separado de nosotros, debemos por tanto corazonar la alteridad, para sentir que el otro inexorablemente nos habita, y nosotros habitamos inevitablemente en el otro, de ahí la necesidad de su hermanamiento, pues solo así podrá ser posible luchar por los mismos sueños como nos demostraron Mama Dulu Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña, que hicieron de la alteridad un

acto de ternura y espiritualidad; así lo comprendió también la sabiduría Náhuatl al enseñarnos que: “Yo soy tú, tú eres yo, y juntos somos Dios”; o como bellamente nos enseña el Pueblo Kitu Kara: Tener presente y no olvidés que: Tú eres otro Yo, que Yo soy otro Tú. Que nadie está sobre nadie. Que nada te pertenece. Que recibiste dones para fructificar compartiéndolos.³³

Que la interculturalidad demanda luchar contra toda forma de negación de la alteridad. Esto impone enfrentar toda manifestación de discriminación por razones de clase, situación económica, étnica, cultural, de género; de etnocentrismo, etnocidio, etnofagia, de racismo, de heterofobia, de patriarcalismo, de sexismo, de machismo, de androcen-trismo y de misoginia (Estermann, 2009, p. 65).

Si la interculturalidad abre espacios para el encuentro dialógico y la comunicación entre mundos de vida y culturas diferentes, requiere más que solo una hermenéutica de las culturas o un ejercicio de traducción de las mismas, requiere de hermanamiento, de comunicación y fecundación mutuas (Panikkar, 2006, p. 130. La interpretación hermenéutica y la traducción de la diferencia implican un ejercicio epistémico, racional que se lo hace desde la cabeza, la comprensión es un acto de ternura que emerge desde el corazón; de ahí que, acercarse a una cultura, a la diferencia sin amor, buscando solo estudiarla, explicarla o describirla, es otra forma de ejercer frente a ella, una cruel violencia epistémica, que conduce tarde o temprano a su dominio.

Que no basta solo *cambiar la forma de pensar* académica y racionalmente estos procesos, sino que debemos sobre todo, *cambiar la forma de sentir*, pues solo así, podremos desde el corazón, hacer nuestras las dimensiones políticas del dolor que deja la dominación y que están presentes en esas luchas; lo que se trata, como dicen los danzantes *Tushugs* de la *Yumbada* de Cotacollao, es de *corazonar con intención*, es decir, dejar andar la palabra y la acción desde el corazón y la razón, para poder sembrar y concretar acciones que puedan transformar la vida.

33 En la invitación al Ecuador del Pueblo Kitu Kara a “Corazonar al amanecer de un nuevo ciclo cósmico en el Yata Pajtá del Itchimbia”, 1 de diciembre de 2012.

Que tenemos que comprender, que en el actual orden civilizatorio ecocida, que siembra muerte para acumular capital, no tendremos posibilidades presentes ni futuras para la existencia, de ahí la necesidad de hacer desde el corazón, un urgente pacto de ternura con la vida.

Que no debemos olvidar que la esperanza para salvar el planeta y el cosmos, no está en las epistemes, en la razón y en la ciencia de Occidente, sino en las sabidurías insurgentes, del corazón y la existencia, de los pueblos a los que el poder siempre les negó la vida.

Que la interculturalidad requiere de sentido espiritual, pues esta nos despierta a una visión global holística sobre nosotros mismos, sobre nuestro lugar en el cosmos, nos permite tomar conciencia de la fragilidad del planeta y del dolor y agonía de nuestra Madre Tierra y de los seres que la habitan, permite interrogarnos sobre el sentido de nuestra existencia, y de cómo los seres humanos podemos influir en el destino del mundo y la vida; la espiritualidad se presenta como un sendero para la liberación interior y exterior, del ser, de las subjetividades y la sociedad.

Que la espiritualidad tiene en consecuencia una clara dimensión política; pues las luchas de los pueblos runas se han hecho desde la fuerza de su espiritualidad y sabiduría, estas nos muestran, que no se trata de una lucha solo por la *decolonización*, sino sobre todo, por la *sanación* de la vida; pues es en la espiritualidad, en donde habita la fuerza que hace posible que los pueblos sometidos a la dominación sigan existiendo; Manuel Gómez del pueblo Kitu Kara nos dice desde su sabiduría: “La espiritualidad es la fuerza que nos ha permitido seguir sintiendo, siendo, haciendo, la que nos ha ayudado a que continuemos luchando por la vida” (M. Gómez 2009).

Que el corazonar y la espiritualidad están estrechamente interrelacionadas, puesto que, si bien el corazonar nos lleva al encuentro de la espiritualidad, de igual manera, la espiritualidad es un camino que nos permite corazonar, que solo puede ser vivido desde el potencial de una conciencia que se nutre de amor; por ello, la espiritualidad podría ser vista como el camino político de la ternura.

Que no podemos descuidar, como lo hicimos en el pasado, la dimensión política de la lucha espiritual y la dimensión espiritual de la lucha política, sino que debemos empezar a trabajar en una distinta

ecosabiduría del espíritu, pero entendiendo, como nos lo enseñaron las naciones iroquesas, que "[...] La espiritualidad, es la forma más elevada de la conciencia política".

Corazonamientos para concluir el caminar

Corazonamos que desde estos horizontes podemos ir sembrando semillas de una interculturalidad insurgente, de una educación intercultural entendida en sus dimensiones afectivas, espirituales y políticas, como posibilidad para la transformación del ser y de la vida.

Frente a esto, insistimos, porque a veces eso se ignora en los debates académicos, que no podemos olvidar que la interculturalidad y la educación intercultural, emergen de los procesos de lucha de larga duración de las nacionalidades y pueblos runas, que siempre han tenido la vida como horizonte; por ello tenemos que preservar en la memoria, el ejemplo de lucha de muchas mujeres y hombres como Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña, guerreras que desde la fuerza espiritual del corazón, lucharon por una educación con rostro, palabra, corazón y pensamiento propio, una educación que no solo se construya desde una razón sin alma, sino que siembre semillas de vida desde el calor de la ternura, una educación que no solo nos enseñe desde la frialdad de la teoría, sino que se abrigue con el calor de la espiritualidad y la sabiduría; que nos diga que nuestra humanidad, no está sólo en la razón, sino también en el poder que habita en el corazón, una educación que no solo imponga "conocimientos" y nos enseñe a "conocer", sino que sobre todo siembre "cosmocimientos" que nos permitan "cosmoser"; una educación intercultural que tenga siempre como horizonte la vida; que aprenda de los poderes que la chakana del corazonar nos ofrece, del poder del Munay, la afectividad; del poder del Ushuay, la espiritualidad; del poder del Ruyay del hacer, de la dimensión matrística del vivir, y del poder del Yachay, la sabiduría, para que desde esas fuerzas primales insurgentes, que han acompañado desde siempre las luchas de insurgencia de las nacionalidades y pueblos runas, podamos corazonar, otras formas éticas, estéticas, políticas y eróticas de la existencia, para que, como soñaron Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña, estas

fuerzas puedan ser la leña que recojamos y encendamos en este tiempo, para alumbrar un horizonte distinto de civilización y del vivir.

Fuentes con las que hemos conversado

- Arriola, T. L. (2017). *Dolores Cacuango: La Pacha Mama habló por tu voz*. Ecuador: Artes Gráficas Silva.
- Claros, L., & Víaña, J. (2009). La interculturalidad como lucha contra hegemónica: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad. En D. Mora, *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate* (pp. 81-123). La Paz: Paidós.
- Estermann, J. (2009). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. En D. Mora, *Interculturalidad crítica y descolonización* (pp. 51-68). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Fornet-Betancoud, R. (2009). De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina. En D. Mora, *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate* (pp. 171-181). La Paz. Convenio Andrés Bello.
- Garcés, F. (2009). De la interculturalidad como armónica relación de diversos, a una interculturalidad politizada. En D. Mora, *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate* (pp. 21-42). La Paz. Convenio Andrés Bello.
- Guerrero, P. (1993). *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (1999). La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura. En U. P. Escuela de Antropología, *Reflexiones sobre interculturalidad* (pp. 7-31). Quito: Abya-Yala.
- _____. (2003). *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (2007). *Corazonar una antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder del saber y del ser*. Paraguay: FONDEC.
- _____. (Marzo de 2017). La insurgencia de los runas: Notas para la revitalización de la memoria. *Material para el curso de formación política de líderes runas de la CONAIE*. Quito: CONAIE.

- Lao-Montes, A. (2006). Pariendo una globalidad sin dominación: Políticas y pedagogías descolonizadoras. En A. Lao-Montes, *Material seminario: Insurgencias colectivas en perspectiva histórico-mundial. Doctorado en Estudios culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar* (pp. 1-9). Quito.
- Macas, L. (2009). Construyendo desde la historia: Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador. En A. Acosta, *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 81-98). Quito: Abya-Yala.
- Miño, C. (2006). *Tránsito Amaguaña: Heroína india*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Panikkar, R. (1993). *La nueva inocencia*. España: Verbo Divino.
- _____. (2006). *Paz e interculturalidad*. España: Herder.
- Quintanilla, V. (2009). La descolonización intra-intercultural de la filosofía en Latinoamérica. En D. Mora, *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate* (pp. 127-145). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Rodas, R. (2005). *Dolores Cacuango: Líder del pueblo indio*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Solomon, R. (2003). *Espiritualidad para escépticos: Meditaciones sobre el amor a la vida*. España: Paidós.
- Wasi, A. (2004). *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir*. Ecuador: Universidad Intercultural Amawtay Wasi.
- Zapata, C. (2013). *Intelectuales indígenas en el Ecuador, Bolivia y Chile: Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya-Yala.

Interlocutores con los que hemos conversado

- Fichamba, Carlos. Taita, durante mucho tiempo fue el Yachak de la CONAIE, siempre presente en los levantamientos y movilizaciones, realizando ceremonias, encendiendo el fuego sagrado para sacralizar los espacios y tiempos de lucha. (Octubre de 2008). (P. Guerrero, Entrevistador) Quito.
- Gómez, Manuel. Presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara; danzante Tushuk de la Yumbada de Cotocollao. (Septiembre de 2009). (P. Guerrero, Entrevistador) Quito.
- Taxo, Alberto. Taita, líder espiritual y político, dirigió el levantamiento del 90 en Cotopaxi (Marzo de 2010). (P. Guerrero, Entrevistador) Kilajaló.

Toctaguano, Nicolaza. Mama sabia, mujer medicina. (Marzo de 2007). (P. Guerrero, Entrevistador) Salache.

Yamberla, Carlos. Runa Kichwa Otavalo, comunicador social, fue presidente de la CORPAN (Corporación de Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos) (Diciembre de 2014). (P. Guerrero, Entrevistador) Quito.