

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO.**

CONVOCATORIA 2011-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN SOCIOLOGÍA.**

**LA INTERCULTURALIDAD IMPOSIBLE.
RELACIONES ENTRE EL PROYECTO EDUCATIVO INDÍGENA Y EL
ESTADO ECUATORIANO. EL CASO DE LA UNIVERSIDAD
INTERCULTURAL AMAWTAY WASI.**

PAOLA ANDREA VARGAS MORENO

MARZO DE 2014.

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO.**

CONVOCATORIA 2011-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN SOCIOLOGÍA.**

**LA INTERCULTURALIDAD IMPOSIBLE.
RELACIONES ENTRE EL PROYECTO EDUCATIVO INDÍGENA Y EL
ESTADO ECUATORIANO. EL CASO DE LA UNIVERSIDAD
INTERCULTURAL AMAWTAY WASI.**

PAOLA ANDREA VARGAS MORENO

ASESORA DE TESIS: CRISTINA CIELO

LECTORES: AGUSTÍN LAO-MONTES

FERNANDO GARCÍA

MARZO DE 2014.

*“Esta es la vida. Un día mil muriendo, mil naciendo, mil muriendo,
mil renaciendo. Así es la vida”*
Dolores Cacuango.

A mi madre Mariela Moreno, mi padre Javier Vargas y mis
hermanos Zaira Vargas y Daniel Fernando Vargas por su incondicional y
cariñosa forma de siempre estar.

A todos y cada uno de los miembros de la Universidad Intercultural
Amawtay Wasi porque ahora es el momento de renacer.

AGRADECIMIENTOS.

Innumerables son las personas que han permitido trazar el camino que me trae hoy hasta aquí, personas a quienes debo mi mayor gratitud por su compañía, su apoyo y sus aportes para el presente trabajo y para la vida misma. Se me escaparán muchos nombres en este breve listado, pero siempre tendré presente los aprendizajes de quienes no quepan en estas líneas.

En primera instancia, agradezco infinitamente a Víctor M. Ávila por abrir las puertas y prestar las alas para conocer de a pocos las posibilidades del mundo. En segunda medida, debo reconocerme afortunada al tener como tutora de tesis y compañera de largas horas de charla y risa a Cristina Cielo quien me ha dedicado buena parte de su comprensión y su paciencia. Sin estos dos maestros que han acompañado mi formación académica y de vida, otra sería mi historia.

En este mismo horizonte debo reconocer los importantes aportes realizados por los compañeros con quienes adelanté mi taller de tesis, en particular a Jorge Vásquez y Liliam Fiallo por llevar las discusiones en torno a nuestros temas de tesis más allá de las aulas de clase. Igualmente, han sido claves las discusiones en el hogar, en la cafetería y hasta en el bar, adelantadas con mis compañeros de vida quienes han tenido la paciencia de leer y escuchar mi retahíla sin importar la ocasión; especial gratitud en este ámbito a Laura García, Óscar Murillo y Camilo Mongua.

Para el caso específico del presente proceso investigativo, es imperativo indicar que no hubiera sido posible adelantar ni una sola página interesante sin la colaboración y confianza de las autoridades, docentes y estudiantes de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, tanto en Quito (Pichincha) como en Huamboya (Morona-Santiago) y Saraguro (Loja), en especial sin el apoyo de Luis Fernando Sarango y Gerardo Simbaña. De igual manera, me es preciso agradecer a los funcionarios del CEAACES que, a pesar de las limitantes enmarcadas en el principio de confidencialidad que hoy se instituye en el Estado, aportaron desde su conocimiento y su experiencia algunos ejes claves para entender la complejidad del asunto en cuestión. A cada uno de quienes dedicaron minutos y horas de su tiempo para contestar una encuesta o conversar en una entrevista, de igual manera, muchas gracias.

Agradezco infinitamente a los dioses por colocarme, como siempre, en el lugar y el momento precisos. Y, finalmente, mi gratitud a Gustavo Sánchez por no dejarme ir.

INDICE.

Contenido	páginas
RESUMEN	8
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	14
PRESUPUESTOS TEÓRICOS	14
1.1. Organización social y política dual	
De la acción colectiva institucionalizada y su participación en el Estado.....	15
1.1.1. De los límites de la acción comunicativa y las posibilidades de institucionalización de la acción colectiva.....	18
1.1.2. De la necesidad de ampliar la esfera pública habermasiana.....	21
1.1.3. De la necesidad de ampliar el horizonte de comprensión a propósito de los movimientos sociales.....	23
1.1.4. Corporativismo y políticas públicas en el ejercicio de política dual.....	25
1.2. Educación superior e interculturalidad en América Latina.....	31
1.2.1. Consolidación y crisis de la universidad en la Modernidad.....	33
1.3. Multiculturalismo e interculturalidad.	
Administración de la diferencia en América Latina.....	35
1.3.1 Del multiculturalismo como ideología del neoliberalismo en el marco de la globalización.....	39
1.3.2 De la interculturalidad como categoría en construcción.....	43
1.4. Educación intercultural bilingüe en América Latina.....	45
1.4.1 Educación superior intercultural en América Latina.....	47
1.5 Apuntes finales.....	50
CAPÍTULO II.....	51
EDUCACIÓN Y POLITICA DUAL: DERROTEROS POSIBLES PARA EL MOVIMIENTO INDIGENA ECUATORIANO.....	51
2.1. Educación indígena en Ecuador. Hilos conductores.....	53
2.1.1 Educación superior intercultural. Capítulo Ecuador.....	59
2.2. Política dual como posibilidad del Movimiento Indígena Ecuatoriano.	
Entre “la acción contenciosa y la integración en el sistema político”.	61
2.3. Surgimiento e institucionalización de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW).....	67

2.4. Apuntes preliminares sobre el contexto actual de la disputa.....	70
2.4.1. Alianza País: ¿Fortalecimiento del Estado = Descorporativización?.....	71
2.4.2 Movimiento Indígena en transformación. Fragmentación y crisis.....	74
2.5 Apuntes finales.....	79
CAPÍTULO III	81
ORGANIZACIÓN SOCIAL INDÍGENA Y EDUCACIÓN SUPERIOR. EL CASO DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI.....	81
3.1. Universidad Intercultural Amawtay Wasi.	82
3.2. Cronología de los encuentros.....	87
3.2.1 2003 – 2004: Institucionalización de la UIAW. Triunfo del Movimiento Indígena en el marco de una alianza fallida... ..	88
3.2.2 2004-2006: Consolidación institucional. Nuevos retos políticos, nuevas formas de movilización.....	90
3.2.3 2007-2008: Esperanza. ¿Apertura de un nuevo marco de oportunidades favorable?.....	91
3.2.4 2009-2013: Configuración de un nuevo campo de batalla. Transformaciones en las condiciones de la negociación.....	94
3.3. Apuntes finales.....	101
CAPÍTULO IV	102
NUEVO CAMPO DE BATALLA. ENTRE LAS PROMESAS DEL DISCURSO Y LAS POSIBILIDADES DE LAS PRÁCTICAS.....	102
4.1. Perspectiva de análisis.....	104
4.2. Alianzas regionales. Hacia una “Epistemología del Sur”. Configuración internacional.....	107
4.3 Co-construcción de agencias y correlación de fuerzas. Configuración nacional	110
4.4. La Universidad Intercultural desde lo estudiantes. Nueve años después de la institucionalización. Configuración local.....	113
CAPÍTULO V	123
LA INTERCULTURALIDAD IMPOSIBLE. CONDICIONES QUE IMPOSIBILITAN LA INTERCULTURALIDAD COMO UNIVERSALIDAD DIALOGADA HOY	123
5.1 Modernización a la ecuatoriana: Modelo de desarrollo moderno (Desarrollismo) - Modelo de desarrollo alternativo.....	124
5.2 Participación política a la ecuatoriana. Ciudadanía universal vs. Sujetos colectivos de derechos.....	128

5.3 Interculturalidad a la ecuatoriana: Formas de administrar la diferencia en el marco del multiculturalismo neoliberal - Formas de administrar la diferencia en marcos de autodeterminación.....	135
5.4 Apuntes finales.....	142
CONCLUSIONES.....	147
BIBLIOGRAFÍA.....	154
ANEXOS.....	164
ANEXO 1. Listado de entrevistados.....	164
ANEXO 2. Comunidades de Aprendizaje y Convenios para formación de Cuarto nivel.....	166
ANEXO 3. Formato de encuesta.....	171

RESUMEN

“La interculturalidad imposible. Relaciones entre el proyecto educativo indígena y el Estado ecuatoriano. El caso de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi”, describe y analiza cuáles son, cómo se construyen y cómo se transforman las relaciones entre el gobierno de Rafael Correa, como representante del Estado ecuatoriano, y la Universidad Comunitaria Intercultural de la Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UIAW), como institución articulada a la organización social indígena; a propósito de la configuración de la educación superior intercultural y la construcción de la interculturalidad como discurso político y programa operativo.

Para ello, en primera instancia, se realiza un análisis general en perspectiva histórica de las relaciones entre el Estado y el Movimiento Indígena en Ecuador durante las últimas tres décadas para explicar cómo se configura y se hace efectiva una estrategia de política dual que hoy se ve truncada. En segunda instancia, se explica cómo, durante la última década, la reconfiguración del campo de fuerzas en donde se disputa y se negocia la educación superior intercultural como lugar político del indígena y de lo indígena, hace del proyecto de interculturalidad como *universalidad dialogada* una promesa incumplida. El análisis realizado permite señalar cómo el proyecto del actual gobierno y las falencias la UIAW como institución articulada a una organización social indígena en transformación, hacen de la interculturalidad una realidad imposible bajo la configuración socio-política de hoy.

El presente documento es resultado de una estrategia metodológica que acompaña la revisión de literatura en el campo de análisis, con la lectura de la legislación producida al respecto, el acercamiento a través de conversaciones informales, entrevistas y encuestas a los actores participes en este proceso y una participación cercana en el devenir institucional, académico y político de la UIAW.

INTRODUCCION.

Las relaciones dinámicas entre Movimiento Indígena y Estado en el Ecuador han permitido la construcción hegemónica del devenir socio-político nacional. Los contenidos y programas del proyecto educativo son parte significativa de esta construcción. En un principio, la educación intercultural bilingüe como logro del Movimiento Indígena daba cuenta de una co-construcción dialogada entre las necesidades de las comunidades, constituidas en demandas organizadas, y la implementación de una política de incorporación corporativa por parte del gobierno liberal como componente del proyecto de Estado-nación; la educación intercultural bilingüe se constituía como la materialización de una efectiva política dual que articulaba movilización contenciosa y participación en el Estado. No obstante, estos procesos de diálogo y negociación, asentados en las prácticas de gobierno desde la década de los ochenta y empleados de manera efectiva por las organizaciones indígenas, se han ido transformando de manera aguda y evidente durante el período de gobierno de Rafael Correa (2006-2013), período caracterizado por el debilitamiento del Movimiento Indígena y el refortalecimiento del Estado.

Durante esta última década, con gran fuerza en el ámbito educativo institucional, lentamente y de manera compleja se ha ido consolidando un discurso a favor de la interculturalidad como derrotero ideal para tramitar las diferencias étnico-culturales del territorio ecuatoriano; no obstante, el discurso de la interculturalidad ha encontrado múltiples trabas para poder consolidarse como realidad en las prácticas institucionales tanto del proyecto educativo indígena en el ámbito de la educación superior como del proyecto de gobierno materializado en los procesos de evaluación y acreditación de las instituciones de educación superior y la construcción de criterios de interculturalidad. Así, hasta el momento, la interculturalidad se ha constituido en una promesa incumplida.

En este marco, las siguientes páginas presentan una descripción general de los principales eventos que explican cómo se ha construido una agenda socio-política nacional a propósito de la educación superior intercultural en permanente disputa y correlación de fuerzas entre el gobierno ecuatoriano, como representación del Estado, y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), como institución articulada al Movimiento Indígena. A partir de esta descripción, se propone un análisis que explica

cómo se ha configurado durante la última década un escenario de condiciones específicas que hacen imposible el ejercicio de la interculturalidad como universalidad dialogada. De esta forma, los referentes históricos, los datos encontrados en campo y el análisis realizado durante el trabajo de investigación, dan cuenta de cómo se configura un campo socio-político particular que imposibilita el cumplimiento de la promesa constitucional que se ha construido en el marco de la disputa por la categoría interculturalidad, promesa levantada como bandera política tanto por el Movimiento Indígena, ayer y hoy, como por el actual gobierno de Rafael Correa.

El presente documento es resultado de una estrategia metodológica que acompaña la revisión de la literatura en el campo de análisis, con la lectura de la legislación producida al respecto por el Estado ecuatoriano y el acercamiento a través de conversaciones informales, entrevistas y encuestas a los actores partícipes en este proceso. En esta instancia es imperativo resaltar la constante participación cercana en el devenir institucional, académico y político de la UIAW, proceso que suma a la revisión y seguimiento de la literatura y comunicaciones producidas por la institución (libros, boletines, portal web, Facebook), algunos datos de entrevistas realizadas en el año 2008¹, entrevistas realizadas en el transcurso del trabajo de campo para la presente investigación (año 2013), presencia en reuniones de la institución (consejos, reuniones académicas, citaciones con entidades del Estado, reuniones inter-institucionales), participación en simposios y eventos académicos realizados por la Universidad y la elaboración de una encuesta aplicada a la totalidad de los estudiantes activos durante la primera mitad del 2013 (70 estudiantes en total). Igualmente, se realizó un acercamiento a través de entrevistas semi-estructuradas a funcionarios del Estado vinculados a los espacios de educación e interculturalidad asignados por el gobierno (Secretaría Nacional de Educación superior, Ciencia, Tecnología e Innovación -SENESCYT-; Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación superior -CEAACES-; Coordinadora de Saberes Ancestrales de la SENESCYT).

Así, con el fin de comprender cuáles son, cómo se han manifestado y por qué se han presentado las transformaciones en las relaciones entre el gobierno ecuatoriano y la UIAW dando cuenta de cómo se define el nuevo carácter de las relaciones y las posibilidades de encuentro, diálogo y negociación entre los actores señalados; ***“La***

¹ Entrevistas realizadas en el marco de la investigación “Alternativas Curriculares en Educación superior: Derroteros Posibles hacia la Decolonialidad. La Experiencia de la Universidad Intercultural Amawtawasi (Quito, Ecuador)” (Bustamante y Vargas, 2010).

interculturalidad imposible. Relaciones entre el proyecto educativo indígena y el Estado ecuatoriano. El caso de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi”, se compone de cinco capítulos y un apartado final a modo de conclusión:

En un primer capítulo titulado *Presupuestos teóricos* se encuentran las herramientas conceptuales necesarias para guiar la problematización y el análisis de los debates y los hechos pasados y presentes que dan cuenta del objeto de investigación. Dos escenarios teóricos serán los pilares sobre los cuáles se abrirán las posibilidades del debate y los horizontes de comprensión: i) De una parte se presenta el marco general para explicar las relaciones que se configuran entre el *Estado* y la sociedad civil en el ejercicio de una *política dual*, categoría clave para comprender el accionar del Movimiento Indígena Ecuatoriano durante las últimas tres décadas. Aspectos relacionados con el *corporativismo* y la *construcción de políticas públicas* como espacios posibles para el ejercicio efectivo de la política dual serán resaltados. ii) En un segundo momento, se presentan algunos aportes teóricos para situar las relaciones entre *Modernidad, educación superior, universidad y administración de la diferencia*, relaciones eje para la comprensión de los procesos de construcción de la *interculturalidad* y de la *educación superior intercultural* en Ecuador y América Latina así como del rol que ha cumplido y puede cumplir la universidad en contextos locales y regionales. El cruce posterior de estos dos escenarios teóricos permitirá ubicar los alcances de las teorías a la luz de los hechos y el establecimiento de nuevas preguntas y campos de discusión.

El segundo capítulo, *Educación y política dual: Derroteros posibles para el Movimiento Indígena Ecuatoriano*, da cuenta de cómo se han relacionado el Estado y el Movimiento Indígena a propósito de la construcción en pugna de una agenda socio-política nacional y, en particular, de un sistema de educación nacional que dé trámite a la diversidad cultural propia del territorio. La configuración negociada de la educación intercultural bilingüe y la educación superior intercultural y el ejercicio efectivo de una política dual que ha permitido el ascenso de las demandas indígenas al escenario de la política oficial, serán el marco adecuado para explicar el surgimiento de la UIAW como institución legal suscrita al sistema de educación superior. Para ampliar el marco de análisis, se presentará una descripción general del estado actual de los debates en torno al actual fortalecimiento del Estado y la transformación del Movimiento Indígena.

Organización social indígena y educación superior. El caso de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, tercer capítulo de la investigación, presenta i) una

descripción general del proyecto epistemológico y político de la UIAW con el fin de explicar sus propuestas teóricas y aporte respecto al deber ser de la interculturalidad y de la educación superior y ii) un recorrido cronológico que permitirá rastrear los encuentros entre los diferentes gobiernos de turno y la UIAW suscritos a los procesos de institucionalización, consolidación y evaluación estatal de la Universidad. A partir de este análisis será posible entender, de un lado, cómo se tramitan las negociaciones entre la UIAW y los gobiernos para dar forma a la agenda pública sobre educación superior intercultural en una constante correlación de fuerzas y, de otro, cómo se ha venido configurando un nuevo campo de batalla con el ascenso del gobierno de Rafael Correa.

Con el fin de complejizar los debates académicos y el recorrido histórico a la luz de los datos encontrados en el trabajo de campo, un cuarto capítulo que lleva por nombre *Nuevo campo de batalla. Entre las promesas del discurso y las posibilidades de las prácticas*, describe y analiza la actual ordenación del campo de fuerzas que enmarca la disputa por la hegemonía en una permanente correlación de fuerzas entre los actores en disputa respecto a la interculturalidad y la educación superior intercultural como promesas discursivas y posibilidades prácticas manteniendo como ejemplo la experiencia de la UIAW a nivel local, nacional e internacional.

Para finalizar, el capítulo cinco, *La interculturalidad imposible. Condiciones que imposibilitan la interculturalidad como universalidad dialogada*, explica cómo la actual configuración del campo de disputa por el proyecto de educación superior intercultural impide el cumplimiento de la promesa epistémica y el mandato constitucional de la interculturalidad como una universalidad dialogada tras la permanencia de un modelo particular de desarrollo y la consolidación de un renovado sujeto de derechos más cercanos al multiculturalismo neoliberal que a una alternativa emancipatoria para dar trato justo y consensuado a la diferencia étnica-cultural a nivel nacional.

Los resultados de la investigación permiten afirmar que el ejercicio y la efectividad de una política dual depende directamente de la correlación de fuerzas y las estrategias desplegadas por los actores siendo en este escenario donde se construyen los discursos y se posibilitan las prácticas, tanto a nivel nacional, local e internacional como a nivel formal (institucional, en la escena pública) e informal (en escenarios privados, por fuera de la esfera pública oficial). Así mismo, es posible demostrar cómo las formas e intensidades de la pugna actual por la participación en el Estado y, por ende, por dar contenido a los proyectos que definen el devenir político, económico y social del país,

en este caso en el ámbito de la educación superior intercultural, da cuenta, por una parte, del fortalecimiento acelerado del Estado y, en consecuencia, de la imposibilidad y falta de voluntad del Estado para reconocerse incompleto y dejarse abierto para negociar (puesto que lo que se negocia es el poder); mientras que, por otra parte, expone las limitaciones del Movimiento Indígena para entrar a jugar en las arenas del Estado y conservar su legitimidad en él entendiendo limitantes la falta de preparación y poca formación técnico-administrativa para ejercer puestos públicos, pero también la falta de capacidad de autorracionalización y burocratización interna requerida para integrarse al Estado sin dejar de lado una articulación real con las bases y, de ser el caso, el empleo de acciones contenciosas.

Muchas son las preguntas sin resolver que pueden quedar abiertas para nuevas discusiones; sin embargo, es imperativo reconocer que el presente estudio se suma como aporte a la discusión en torno a las condiciones necesarias para hacer real el proyecto de interculturalidad y plurinacionalidad aprobado en la constitución del Ecuador desde el 2008, proyecto que en muchos aspectos se ha quedado en discursos rimbombantes, tanto de parte del gobierno de Rafael Correa como del actual Movimiento Indígena en transformación, generando amplias expectativas en el escenario internacional, pero logrando poca articulación, implementación e impacto en el ámbito local, incluso en algunas regiones con amplia población indígena donde se supondría habrían trabajos avanzados en este campo.

A la par, las reflexiones aquí expuestas contribuyen al análisis de las formas en las que el actual gobierno ha transformado las condiciones de participación e inclusión del sujeto indígena en la toma de decisiones sobre el devenir nacional, siendo posible señalar el déficit que se instituye con el gobierno de Rafael Correa en el ámbito de la participación política de la sociedad civil organizada, situación preocupante y para tener en cuenta en aras de pensar nuevas formas de organización social y nuevos ejercicios para incidir efectivamente en el sistema político nacional.

CAPÍTULO I.

PRESUPUESTOS TEÓRICOS.

En el marco de la actual disputa por la hegemonía para definir la interculturalidad y la educación superior intercultural como discursos políticos y proyectos operativos, a propósito de los procesos que determinan cómo se define el carácter y la movilidad de las relaciones y las posibilidades de encuentro, diálogo y negociación entre el gobierno ecuatoriano, como representante del Estado, y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), como Institución de educación superior articulada al Movimiento Indígena; el presente capítulo expone los márgenes teóricos y conceptuales oportunos para guiar las posibles preguntas y respuestas que van dando forma a los propósitos de la presente investigación.

Dos escenarios teóricos diferentes, que van tejiendo articulaciones con el paso de las páginas, se exponen a continuación como pilares fundamentales para la problematización y el análisis de los hechos pasados y presentes que dan cuenta tanto de las formas e intensidades como de las estrategias y posiciones desplegadas, en permanente tensión, negociación y co-construcción, entre el Estado y las organizaciones indígenas en el ámbito de la educación superior intercultural.

Así, en primera instancia se relacionan algunos aportes teóricos realizados desde la sociología política y el análisis de los nuevos movimientos sociales (NMS) para comprender las relaciones que se configuran entre el *Estado* y la *sociedad civil* en el ejercicio de la *política dual*, categoría clave para comprender el accionar del Movimiento Indígena Ecuatoriano durante las últimas tres décadas. En este primer apartado se encuentran tanto los aportes como los límites de la teoría y algunas nuevas apuestas conceptuales que intentan señalar y superar dichos limitantes. Igualmente se señalan aspectos relacionados con el *corporativismo* y la *construcción de políticas públicas* como escenarios posibles del ejercicio efectivo de la política dual.

En un segundo momento, se presentan algunos aportes teóricos realizados desde los estudios culturales, los estudios decoloniales latinoamericanos y la sociología de la raza y la etnicidad para situar las relaciones entre *Modernidad*, *educación superior*, *universidad* y *administración de la diferencia*, relaciones eje para la comprensión de los procesos de construcción de la interculturalidad y de la educación superior intercultural y el rol que ha cumplido y puede cumplir la universidad en contextos locales y

regionales. Este apartado concluye con una referencia específica a los procesos de construcción de la educación intercultural y la educación superior intercultural en América Latina.

Si bien estos dos anclajes de referencia conceptual pueden implicar diferentes analíticas que envuelven significados diferentes en categorías claves como Estado, poder, sociedad civil y movimientos sociales, son precisamente estas diferentes perspectivas en su cruce y complementariedad las que permiten comprender las complejidades en las relaciones cambiantes entre Estado y Movimiento Indígena en Ecuador a propósito de la configuración de la educación superior intercultural como política y la interculturalidad como discurso y programa, puesto que dan cuenta tanto de i) las relaciones Estado-sociedad civil en una perspectiva histórica y crítica que permite relacionar lo regional, lo nacional y lo local en sus cambios y contingencias, como de ii) el accionar político del Movimiento Indígena Ecuatoriano como movimiento social que se mueve entre demandas por la defensa de su identidad étnico-cultural y demandas por la defensa de los derechos ganados a pulso en faenas propias de la institucionalidad moderna, es decir, como sujeto político moderno.

El cruce posterior de estos dos escenarios teóricos permitirá explicar cómo el ejercicio de política dual, emprendido por el Movimiento Indígena desde la década de los ochenta, ha permitido tanto el ascenso de las demandas indígenas al escenario de la política oficial, entre ellas la lucha por una educación integral propia, como la puesta en escena en la arena pública de la interculturalidad como categoría a transversalizar en los múltiples espacios del proyecto político de un Movimiento Indígena en transformación y un Estado en proceso de refortalecimiento institucional. El análisis de estos cruces a la luz de los hechos, también permitirá ubicar los alcances de las teorías y el establecimiento de nuevas preguntas y campos de discusión.

1.1. Organización social y política dual.

De la acción colectiva institucionalizada y su participación en el estado.

La relación intrínseca entre sistema cultural, sistema político y protesta (diferenciación, disidencia), dan forma y contenido a las dinámicas de la movilización social. La cultura como contexto socio-histórico en constante y móvil construcción, marca y dota de significados los modos de acción empleados por los actores colectivos, construye los registros de justificación que configuran los modos de legitimación del accionar colectivo y diseña las reacciones específicas de las autoridades locales frente a la acción

colectiva. Así, las dinámicas culturales dan cuerpo material y sentido simbólico a la agencia y la movilización en el marco de un juego de interacciones entre los actores sociales y el sistema político estatal (McAdam, Tarrow y Tilly: 2005).

Suponer que hay una división explícita y definitiva entre la sociedad civil y el Estado, no es solo realizar una afirmación sin referentes empíricos, si no caer en una ingenuidad general que, intentando consolidar una teoría donde el poder puede construirse desde una sociedad civil autónoma, olvida la realidad social que se teje en el marco de las fronteras físicas del territorio estatal y bajo las pautas jurídicas que edifican su legalidad.

El análisis sociológico y político de las relaciones entre Estado y sociedad civil, enmarcado la mayoría de las veces en las discusiones a propósito de los movimientos sociales, se ha presentado entre, de un lado, el paradigma de la acción racional (desde Olson hasta Tilly y Tarrow) famosos por sus teorías de la movilización de recursos, repertorios de acción y estructura de oportunidades políticas; y, de otro lado, el paradigma de políticas de la identidad (Touraine y Melucci). No obstante, estas perspectivas demostraron sus límites pues han tomado la sociedad civil como el terreno de lucha y no como el objeto mismo de ella y han reducido la acción colectiva al acceso al poder y sus beneficios, centrando la atención en el Estado y el mercado como los únicos puntos de llegada de la acción social y olvidando la sociedad como objeto mismo del accionar civil.

Ante estas limitaciones, emergen propuestas como las de A. Arato y J. Cohen (1999, 2000) quienes trascienden la visión dicotómica entre Estado y sociedad civil donde la unidad de la sociedad civil es aparente y solo posible desde un punto de vista normativo e insuficiente (Arato: 1999), se propone un nuevo marco que permite entender a la sociedad civil como un escenario abierto e internamente heterogéneo, incluso, internamente contradictorio e históricamente contingente (Cohen y Arato: 2000).

Esta perspectiva permite entender los movimientos sociales como actores políticos que actúan en un ejercicio de *política dual* entre la movilización de base (en pro de la visibilización y la identidad como cohesión en donde es posible la resignificación del pasado y la reinención de la tradición) y la institucionalización (como forma de influir y transformar el sistema político y económico); así, desde este horizonte de análisis, se resalta la necesidad socio-política de construir relaciones entre la sociedad civil y el Estado, más allá de la colonización del mundo de la vida de parte

del Estado -situación que promovería acciones defensivas de parte de la sociedad-, más acá del Estado como una de las arenas de la institucionalización de lo político y uno de los escenarios de las demandas de la sociedad civil organizada, situación que reconoce el carácter ofensivo de esta. En palabras de Arato “[...] la sociedad civil como movimiento y como institución en donde la primera sería una especie de sociedad civil constituyente que crea a la segunda, en tanto versión constituida e institucionalizada” (Arato, 1999: 116).

Retomando los aportes de la propuesta habermasiana en torno a la acción comunicativa, que suma a la teoría de los sistemas una reflexión desde la teoría crítica, Arato y Cohen reconocen la existencia de una relación sistémica entre el proyecto de la sociedad civil y el proyecto de los nuevos movimientos sociales. El mundo de la vida habermasiano se resignifica en forma de sociedad civil, así los recursos movilizados en el mundo de la vida nutren los movimientos sociales y garantizan su existencia en el tiempo. Esta sociedad civil es el entramado de relaciones en pro de las demandas y los derechos que se constituye en una red de organizaciones, un conjunto de esferas públicas como escenarios que permiten la construcción de la sociedad civil como una esfera con autonomía relativa.

El mencionado carácter autónomo y relativo de la sociedad civil se ancla en la construcción de organizaciones de la sociedad civil como espacios de solidaridad, estrategia e identidad, espacios socio-políticos autónomos en el marco de una sociedad civil heterogénea y fragmentada; no obstante, la acción colectiva siempre estará garantizada por una dinámica de derechos que se posibilita en el marco de una sociedad democrática en relación con el escenario institucional de lo político, es decir, en relación con los partidos políticos y el Estado.

Los movimientos también generan nuevas solidaridades, alteran la estructura asociativa de la sociedad civil y crean una pluralidad de nuevos espacios públicos, a la vez que amplían y revitalizan los espacios que ya están institucionalizados. Esto supone desafiar los papeles mediadores entre el sistema y el mundo de la vida. El otro lado de la acción colectiva contemporánea, sin embargo, supone el cambio institucional siguiendo la dimensión de la integración social. Implica conflicto acerca de las relaciones sociales en instituciones civiles que van de la familia a las esferas públicas (Arato y Cohen. 2000: 592).

El análisis de la acción colectiva desde esta perspectiva permite colocar de manifiesto la articulación dialéctica entre paradigmas, entre racionalidad estratégica y racionalidad normativa (ligada a la identidad), incluyendo incluso otro tipo de racionalidades ligadas a la movilización colectiva como acción expresiva.

El marco teórico social habermasiano, al reconocer la interrelación entre racionalidades y esferas, se hace así pertinente para evidenciar el accionar de los movimientos sociales; no será entonces la tesis de la racionalidad o de la identidad las que expliquen el origen de la reflexividad como capacidad de la organización social, la tesis que da razón de este nuevo horizonte de interpretación será la teoría de acción comunicativa. Anclar el problema de la reflexividad como origen de la desiderata normativa, de la lucha por la historicidad en el campo de la acción comunicativa, permite señalar a los actores sociales organizados como autorreflexividad que produce normas, autorreflexividad que concilia y dinamiza, posibilitando la revisión política de las normas culturalmente construidas.

Al anclar la reflexión en la teoría de la acción comunicativa, Arato y Cohen proponen la construcción de una teoría global de la sociedad civil, la teoría de *la sociedad civil dual* (Arato y Cohen. 2000: 585-610) anclada a una política radical autolimitada que se juega en la esfera pública: la capacidad de influencia, la capacidad de reconocimiento como identidad, la capacidad de la inclusión y la capacidad de la reforma. La teoría de la sociedad dual se sostiene en el reconocimiento y la búsqueda de una racionalidad más allá de su uso instrumental como lugar de transformación.

Empero, en esta instancia, es preciso ubicar algunas de las advertencias que señalarán C. Offe (1996) y N. Fraser (2009) frente a la *acción comunicativa* y las *esferas públicas* como ejes de análisis respecto a las dinámicas que dan cuenta de la relación potencial entre sociedad civil y Estado como instancias interdependientes y en perenne co-construcción. Igualmente, se subrayan algunas de las ideas de J. Flórez (2005, 2009) frente a la ya clásica conceptualización de la categoría *movimientos sociales* para ampliar la problematización y comprensión del concepto.

1.1.1. De los límites de la acción comunicativa y las posibilidades de institucionalización de la acción colectiva.

Frente a la interpretación habermasiana de la sociedad civil inscrita en la propuesta de Arato y Cohen, Offe (1996) afirmará que es importante tener cuidado con suponer que la acción comunicativa, como materialización de la autorreflexión de la sociedad civil organizada, supone la emancipación; la posibilidad de la acción comunicativa no implica obligatoriamente la emancipación pues no hay nada que garantice el triunfo de la razón (autorreflexión propia de la acción comunicativa) sobre las racionalidades propias del mercado y el Estado. La ética propuesta en la acción comunicativa,

universalista y ligada al mundo de la vida, en su posibilidad práctica es relativa y depende de contextos sociales e institucionales específicos (contextos como productos históricos). Así, la propensión al uso de la reflexividad es contingente y no inmanentemente ontológica, no se ancla en la estructura o en el individuo, se ancla en la *institucionalidad asociativa*, institucionalidad que implica burocratización hacia adentro (de la organización) y hacia afuera (con el resto de la sociedad y con el Estado), compleja situación que el autor denominará el “*problema de política organizativa*”.

Offe identifica al movimiento social como suma de individualidades racionales y, como punto de partida, ancla la experiencia de la lucha social al derecho de la representación individual ante el Estado:

En el caso de los derechos políticos sobre los que se fundamenta el principio de la representación de los ciudadanos del Estado, es decir, del derecho al sufragio universal y del derecho a la creación de partidos y a la actividad política partidista, se cuenta con una base inmune ante cualquier objeción empírica, que es la norma de la racionalidad e igualdad del valor político de cada voluntad individual (Offe, 1996: 126).

Si bien reconoce que esta representación debe ser sopesada en el marco de la disputa sobre: “a) cuales son los intereses organizados con derecho a reclamar una representación, b) con que peso proporcional y con qué derechos de procedimiento a dotarse esta representación y c) a qué terreno objetivo han de referirse sus deliberaciones y decisiones” (Offe, 1996: 126), e igualmente resalta cómo los movimientos sociales se encuentran frente un Estado que no siempre está dispuesto a entablar diálogo y por ende no es una representación que traduzca fácilmente las necesidades reales de la sociedad organizada; Offe dará un gran énfasis a la relación evolutiva desde la “separación” movimiento social – Estado hasta la “incorporación” del movimiento social en el sistema político como deber ser efectivo de la acción colectiva.

Partiendo de su teoría tripartita de la determinación social donde, más allá de las causas y los sentidos de la acción, da cuenta de cómo se edifica la matriz del poder social donde se interrelaciona lo estructural con lo individual para producir un tercer campo o campo intermedio donde se construye la determinación asociativa; el autor da cuenta de la dinámica en la que lo estructural enmarca (limita) las posibilidades de lo individual y cómo la capacidad asociativa va signando la posibilidad de encuentro para el diálogo entre Estado e individuo. Será entonces en este nivel intermedio de determinación asociativa en donde el individuo asociado ve al Estado (sobre todo en el

Estado de Bienestar, objeto de análisis del autor) como fuente de identificación y logro de representación, como institucionalidad que traduce la demanda organizada.

Una suerte de estructura de oportunidades particular, comprendida en Offe como *política de ordenación*, señala las coordenadas necesarias para que la acción colectiva vaya logrando, de manera regular y ordenada, grados de institucionalización interna que devienen en formas de institucionalización externa materializada en la apropiación de los escenarios estatales con incidencia real en el diseño y ejecución de políticas públicas y representación corporativa. Esta institucionalización como inclusión de las demandas organizadas del colectivo y ampliación consecuente de la democratización del sistema, concluye en la autoracionalización del movimiento social, acción que se materializa en la transformación del movimiento social en partido político y la valoración interna normativa, por ende identitaria, respecto a los impactos de la institucionalización.

La institucionalidad del Movimiento en Partido solo es posible luego de que la política del movimiento se agota y se enfrenta al dilema estratégico de la incorporación. Así, el deber del movimiento social es politizar las instituciones de la sociedad civil para posibilitar el adecuado tránsito de la institucionalidad interna, propia del movimiento social, a la institucionalidad del Estado. Bien lo relata Offe al describir la experiencia del Partido Verde alemán al dar cuenta de i) cómo los nuevos movimientos sociales no anclan sus demandas en la producción de su vida material, sino en el garantizar la reproducción de la vida misma, y ii) cómo este tránsito solo se posibilita en la articulación de las demandas con políticas públicas nacionales; palabras más, palabras menos, en la articulación integrada entre movimiento social y Estado:

Precisamente una de estas razones es que justo el programa ambicioso y de altas miras de una reforma ecológica-social, de una «remodelación» de la sociedad industrial, no puede ponerse en práctica sin emplear a fondo los recursos que han encontrado y desarrollado las sociedades modernas para actuar organizadamente sobre sí mismas, es decir, ‘el poder del Estado’ (Offe. 1996: 262).

Así, Offe contempla como horizonte ideal del movimiento social, la representación desde el Estado como escenario de disputa por la legitimidad; en términos de Gramsci (1986), el horizonte de la acción colectiva será la lucha por la hegemonía como articulación de antagonismos y reivindicaciones, como correlación contingente de fuerzas².

² Entiéndase por hegemonía la capacidad que tiene una voluntad particular para constituirse en voluntad general. El proceso a través del cual una voluntad se convierte en hegemonía está enmarcado en la capacidad política y la capacidad ideológica (moral-intelectual) que tiene una clase para imponerse. Hablando de la categoría Hegemonía en Gramsci, Mouffe (1985) afirmará: Hay que distinguir en realidad

1.1.2. De la necesidad de ampliar la esfera pública habermasiana.

Frente a la comprensión habermasiana de la esfera pública que atraviesa las interpretaciones posibles respecto a la acción comunicativa y el funcionamiento de esta en la sociedad civil, N. Fraser (2009), influenciada por las críticas feministas de tendencia revisionista, parte de reconocer el carácter sesgadamente liberal, burgués y masculino de la esfera pública defendida por Habermas, propuesta que funda la comprensión liberal republicana de la sociedad civil. Para la autora, Habermas idealiza la esfera pública liberal pues no tiene en cuenta características constitutivas de esta como lo es el género como eje de exclusión, eje al que bien se le puede sumar la clase y la raza. Por tanto, siguiendo a Fraser, no existe en la práctica una esfera pública en donde los discursos de accesibilidad y racionalidad suspendan realmente las jerarquías de estratificación social, escondiendo tras de esta idealización formas de diferenciación y discriminación. En consecuencia, Habermas solo da cuenta de una esfera pública y no examina otra serie de esferas públicas que se forman de manera simultánea, e incluso contraria, a la esfera privilegiada por la propuesta habermasiana.

El acceso a la vida pública contiene una variedad amplia de vías de acceso que trasciende el voto como recurso de acceso a lo público y materialización de un proceso de autorreflexividad. Para Fraser, la perspectiva común que justifica la ausencia de la exclusión de las mujeres en la vida pública por siglos, es solo un recurso ideológico que “se fundamenta en una noción de la publicidad sesgada por valores de clase y género, una noción que acepta acríticamente la afirmación de que el público burgués es el único público válido” (Fraser, 2009. s/r). En otras palabras, hay una amplia gama de esferas públicas y públicos construidos más allá de la esfera prevista por Habermas, estas otras esferas han construido formas diferentes de acceder a lo público y construir escenarios públicos en donde también se desarrollan procesos de acción comunicativa como ejercicios de autorreflexividad. Esta pluralidad de públicos, heterogéneos y fragmentados, siempre ha dado cuenta de relaciones conflictivas entre el público burgués y los otros públicos. Las exclusiones y los conflictos son entonces constitutivos de una sociedad civil compleja y fragmentada y no solo una eventualidad obstáculo para la constitución de la esfera pública liberal burguesa ideal.

dos aspectos de esta definición: en primer lugar, el aspecto más propiamente político, que consiste en la capacidad que tiene una clase dominante de articular a sus intereses los de otros grupos, convirtiéndose así en el elemento director de una voluntad colectiva, y también el aspecto de la dirección intelectual y moral, que indica las condiciones ideológicas que deben ser cumplidas para que sea posible una semejante voluntad colectiva, la manera en que esta será “cimentada” (Mouffe, 1985: 130).

Privilegiar la esfera pública liberal, da cuenta de la estratificación jerarquizada de las esferas públicas posibles, justificando el predominio de un tipo de racionalidad y una forma inevitable de dominación: “La esfera pública oficial entonces era, y aún es, el sitio institucional primordial para la construcción del consenso que define el nuevo modo hegemónico de dominación” (Fraser, 2009. s/r).

Si bien Fraser señala que la idea de comprender la sociedad civil desde la esfera pública es positiva en tanto que reconoce el importante papel del diálogo y la negociación como fundamento democrático y permite reconocer distinciones importantes a escenarios diferenciados como el Estado, el mercado y las asociaciones democráticas, la autora advertirá la necesidad de colocar en debate cuatro de las premisas centrales de la propuesta de Habermas con el fin de comprender los límites de la democracia tal como la conocemos y abrir el debate para encontrar salidas posibles.

Estas advertencias giran en torno a i) la dificultad de unos interlocutores ideales que, en una esfera pública, pongan a un lado sus diferencias de estatus como si fuesen iguales en la sociedad, situación que oculta la necesidad de la igualdad social como condición para la democracia real; ii) la negación de la proliferación de esferas públicas, situación que oculta el reconocimiento de nuevas esferas públicas como acercamiento a una mayor democracia y justifica el posicionamiento de la esfera oficial; iii) la idea de que el debate de las esferas pública hace referencia al bien común, olvidando la presencia de intereses y cuestiones privadas en disputa; y, iv) la premisa que ata el funcionamiento de una esfera pública democrática a una separación radical entre la sociedad civil y el estado, olvidando la imposibilidad de este hecho (Fraser, 2009).

En un intento por resolver estas problemáticas, Fraser parte de reconocer que la multiplicidad de esferas públicas es un hecho social remoto, en donde el bien común no es una fórmula dada de antemano o de forma heterónoma; esta situación ha limitado la deliberación a “[...] la discusión organizada desde la perspectiva de un “nosotros” único y todo-incluyente y [que] excluye a toda propuesta de interés individual o de grupo” (Fraser, 2009. s/r). De esta manera, no solo reconoce la imposibilidad de negar la entrada de cualquier tipo de interlocutor, con sus temas e intereses particulares, a la esfera pública, sino que promueve una apertura tal de la esfera pública que dé cabida a la contradicción interna y reconozca la imposibilidad de construir un bien común definitivo. En palabras de la autora:

Pero si la existencia de un bien común no puede ser presumida de antemano, entonces no hay ninguna razón para poner limitación alguna con respecto a qué tipo de temas, intereses y puntos de vista serían admisibles en la deliberación. Solamente los mismos participantes pueden decidir qué es y qué no es de su preocupación e incumbencia comunes. Sin embargo no hay garantía de que todos estarán de acuerdo al respecto (Fraser, 2009. s/r).

El camino de apertura y democratización de la sociedad civil como categoría analítica y escenario político, pasa por reconocer la esfera pública no solo como un lugar de ejercicio de lo discursivo, sino también como escenario de expresión identitaria, complejizando y enriqueciendo la acción comunicativa. A la par, es necesario reconocer las heterogeneidades y contradicciones propias de la sociedad civil como potenciales de deliberación que, en palabras de Mouffe y Laclau (1987), se *articulan* pero no logran *sutura*.³ Igualmente, este caminar, reconoce la necesidad de fortalecer públicos diferentes y por fuera de la esfera pública liberal, “públicos subalternos” será la categoría empleada por Fraser para estos. No obstante, en tanto que este tipo de organización socio-política característica de la Modernidad se desarrolla en sociedades estratificadas, es necesario reconocer la existencia de públicos fuertes y públicos débiles con el fin de ubicar en dónde solo se forman opiniones y en dónde se toman decisiones para así organizar sistemas asociativos de responsabilidad política compartida; son estas deliberaciones las que permiten definir las formas de acción política de la acción colectiva.

1.1.3. De la necesidad de ampliar el horizonte de comprensión a propósito de los movimientos sociales.

Frente a la tendencia imperante de analizar los movimientos sociales latinoamericanos desde una “lógica binaria que jerarquiza las dinámicas sociales según su mayor o menor distanciamiento de la tradición” (Flórez. 2005:78), lógica que ha dicotomizado la

³ LaClau y Mouffe (1987) en su amplio trabajo en torno a la construcción de la hegemonía en las sociedades contemporáneas desde una óptica posmarxista que supera el determinismo ortodoxo clásico, dan cuenta de un pluralismo antagónico imperante en la sociedad como potencial para la consolidación de una democracia radical. Al hablar de las dificultades de la clase obrera para definirse como una totalidad constituida, con límites y parámetros definitivos, señalan cómo el “positivismo ingenuo del socialismo científico” ha caído en una trampa racionalista que niega la dispersión y fragmentación propia de las diversas posicionalidades de los agentes sociales. Para los autores el problema radica en la imposibilidad de la sutura de lo social, en la propia sobredeterminación de la identidad: “Esta era la lógica de la sobredeterminación. Para ella el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una **totalización** esencialista o una **separación** no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad. Los objetos aparecen articulados, no en tanto que se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos” (LaClau y Mouffe, 1987: 175-176).

comprensión frente al quehacer de los movimientos sociales consolidando un deber ser del accionar político social que supone el acercamiento a la tradición ilustrada a través de luchas por acceder a los privilegios de la Modernidad; la autora Juliana Flórez (2005, 2009), con base a las reflexiones propuestas desde los estudios decoloniales latinoamericanos, realiza un interesante aporte al proponer que los diversos escenarios que se suponen deben ser los objetivos de los movimientos sociales (entre ellos el desarrollo, la democracia o el poder) no son las búsquedas finales de las organizaciones sociales, sino, ampliando la perspectiva de análisis, son los campos de batalla propios del accionar político de estos, de cara y como alternativa a la Modernidad, son los “terrenos de lucha fuerte donde los movimientos latinoamericanos han retado los límites de la modernidad [...] un campo de lucha y no un requisito para articular los movimientos” (Flórez. 2009:10).

Partiendo de esta afirmación, la autora invita a transformar (relocalizar) los lugares y saberes desde donde se construyen las claves analíticas para teorizar los movimientos sociales latinoamericanos otorgándole en la academia estatus epistémico a los saberes producidos localmente por los mismos movimientos sociales. Esta difícil tarea implicaría reconocer los conocimientos y experiencias de los movimientos sociales “como complejas herramientas capaces de permear los intersticios de la teoría y que por ser abstracciones intelectuales requieren poderosos análisis para ser mostradas y comprendidas” (Flórez. 2009:17). Este reconocimiento parte de situar la historia de lucha y trabajo de cada movimiento social en su larga duración, teniendo en cuenta su inscripción en redes globales (posible globalización desde abajo) y su lugar móvil en el sistema-mundo, situación que permite afirmar que la búsqueda de los movimientos sociales trasciende el campo de lo local y que su versatilidad es amplia permitiendo la acción efectiva en diferentes escalas y múltiples frentes (Flórez. 2005,2009).

Identificar los aportes (epistémicos y metodológicos) de las teorías y las prácticas de los movimientos sociales pasa por preguntar “en qué medida los movimientos latinoamericanos subvierten la racionalidad moderna (pero de la modernidad tal y como se instaló en esa zona)”; es decir, requiere de buscar argumentos (ejemplificantes y replicables) que permitan identificar hasta qué punto los discursos y las prácticas de los movimientos sociales logran cuestionar las políticas de los gobiernos (de carácter desarrollista para el caso latinoamericano) y qué tan potentes han sido las propuestas alternativas para contrarrestar dichas políticas (Flórez. 2005).

Una comprensión de las posibilidades de la acción colectiva y la organización social desde estas aristas teóricas, permite entender la sociedad civil en perenne construcción como escenario de disputa de significados, demandas y derechos, como articulación de intereses individuales y grupales por un bienestar común nunca definitivo. Esta perspectiva reconoce que hay receptores en los sistemas político y económico que permiten y promueven una política de la influencia que se sostiene en un accionar comunicativo situado y estratégico y no condenan al accionar social a una defensa de sus límites en una división injustificable entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. Solo en este marco se hace posibilidad y potencialidad el ejercicio de una política dual.

Tanto los aportes de Offe (1996) como los de Fraser (2009) y Flórez (2005,2009) permiten comprender cómo el accionar social se mueve entre lo organizativo y lo identitario, entre lo institucional y lo contencioso, entre lo simbólico y lo operacional práctico, pues son las organizaciones de la sociedad civil -complejas y diversas-, en su ejercicio amplio de autorreflexividad -que va más allá del discurso-, las que tienen la capacidad para comprender y decidir cuáles son las formas apropiadas de organización y acción dependiendo de estructuras y contextos específicos que van más allá del ideal de la representación democrática cívica-republicana, aunque puede pasar por este.

1.1.4. Corporativismo y políticas públicas en el ejercicio de política dual.

Al mantener como punto de partida el reconocimiento de la institucionalización de la acción colectiva como una de las estrategias de la política dual que pueden accionar tanto los movimientos sociales como las diversas organizaciones de la sociedad civil, es necesario colocar de manifiesto que se parte de señalar la obligatoriedad de construir, en términos de Offe, un ordenamiento de negociación de la vida asociativa; es decir, es necesario colocar en la arena de la política la discusión sobre las condiciones y potencialidades de la institucionalización de la agencia de la sociedad civil en el Estado, dentro y fuera de las estructuras, reconociendo tanto el Estado como los movimientos sociales y las organizaciones de la sociedad civil, como instituciones en disputa por la legitimidad, en la lucha por la hegemonía.

¿Qué soluciona la no organización-regulación?, ¡Nada! ¿Cuáles son los resultados significativamente positivos productos de negarse a vincular la política de la sociedad civil organizada con la política de Estado?, ¡Pocos! Es urgente proponer una interpretación apropiada de las acciones corporativas y la participación en la política

pública que, de manera crítica, reconozca la división imposible entre sociedad civil y Estado y, a la par, dé cuenta de la participación de la sociedad civil en la agenda pública en base a experiencias empíricas concretas, teniendo en cuenta contextos económicos y políticos específicos que permitan evaluar los verdaderos alcances de este accionar.

Una posible interpretación debe partir de reconocer que la institucionalización y la participación en el Estado no solo deviene en cooptación; contrariamente, la inclusión de la agenda de la sociedad civil organizada en arreglos corporativos, da cuenta de la capacidad de reflexividad de los movimientos sociales, de la lucha por influenciar la agenda pública, de la agencia de contrapoder por la apertura de la estructura a modificar, y de la apertura misma en donde “los actores negocian cotidianamente los significados hegemónicos” (Flórez. 2009:14). Se presenta una comprensión dialéctica y no dicotómica entre la participación en el sistema político instituido y la organización social (acción colectiva institucionalizada) que se funda en afirmar que las demandas parciales solo logran universalización en la negociación instituida en relación con el Estado.

En este marco de reflexión, a continuación, dos categorías conceptuales serán revisadas brevemente con el fin de situar algunos componentes teóricos en el marco del ejercicio de una posible política dual. En la práctica, ambas instancias se solapan la una a la otra al punto de la confusión; teóricamente, es más fácil abordarlas. Se hablará entonces, por una parte, en torno al *corporativismo* y, en un segundo momento, en referencia a las *políticas públicas*.

Sobre Corporativismo

Los esquemas corporativistas constituyen potenciales socio-políticos de regulación que en ningún caso están previstos en el Estado democrático constitucional: se trata de formas que mantienen una existencia no oficial, meramente fáctica, entre la asociación y la agrupación de intereses, por un lado, y el gobierno, la administración, las instituciones públicas de obligada participación, las instituciones de la competencia entre partidos y del parlamentarismo, por el otro lado, en la medida en que no coinciden por su estructura con ninguna de estas figuras, aunque por su función compitan, desde luego, de cierta manera, con estos conocidos elementos estructurales del orden político-social.

Claus Offe (1996).

El corporativismo como esquema de acción política implica dos instancias básicas para poder hablar de su existencia real: por un lado, se reconocen diversas organizaciones de la sociedad civil autorreflexivas y ordenadas (al interior y en referencia al exterior) de manera tal que son capaces de autolimitarse para hacer de sus demandas particulares iniciales, demandas en pro del bien común y así representar de manera legítima a la

sociedad -más allá de sus miembros iniciales como límite-. De otro lado, se identifica un Estado con la voluntad y capacidad democrática necesaria para dar apertura a las discusiones sobre lo que es “el bien común” y así dar posibilidad real a la vinculación de las demandas de la sociedad civil organizada en el devenir de la agenda pública del Estado.

El escenario de encuentro entre una y otra instancia es el campo de la política en el marco de la lucha por la hegemonía. No es solo el encuentro para el diálogo armónico entre iguales, suposición ingenua sin asideros fácticos; no es la dominación ejercida por el más fuerte, afirmación reduccionista que olvida la complejidad del ser y el quehacer político; es la lucha de diversas organizaciones de la sociedad civil por colocar sus demandas en la agenda pública frente al Estado como institución legítima donde se administra lo público, es la lucha por la historicidad. Como lo recuerda Gramsci (1986), la búsqueda de la hegemonía implica una correlación de fuerzas en el campo político que va desde lo individual (lo material/inmediato), pasa por la organización (lo económico/corporativo) y, finalmente, logra la capacidad de representar el bien común (lo político/hegemónico). Entonces, para lograr la hegemonía, se hace necesario un momento organizativo de carácter corporativo. Bien lo resume Ospina (2010) al hablar de la relación entre Gramsci y el corporativismo:

El político italiano llamaba a la etapa en la que los grupos sociales adquirirían consciencia de su unidad y solidaridad interna en el plano exclusivamente económico y de corto plazo, la “fase económico – corporativa”; mientras que la etapa en la que tomaban plena consciencia de sus intereses de largo plazo, fue bautizada como la “fase ético – política”. Todos los actores sociales son “corporativistas” en grados variados porque todos tienen intereses particulares por defender. Como parte de su búsqueda de hegemonía, cada grupo o clase presenta su interés particular como si fuera el interés general. La fórmula para “trascender” los intereses particularistas jamás incluyó en Gramsci desechar la “fase corporativa”, porque es imposible (Ospina. 2010. s/r).

El ejercicio potencial de la política dual de la sociedad civil organizada, puede encontrar como una de sus estrategias la participación corporativa en el Estado, aunque no se agota en ella. La ordenación de las demandas particulares, su organización anclada en el discurso del bien común y sus prácticas entre la institucionalización en partidos políticos y la participación activa en políticas públicas -que da como resultado desde la participación en cargos del aparato estatal (acceso al poder del Estado), hasta beneficios para un sector particular de la población, pasando por la influencia directa en decisiones de la agenda pública nacional-, pueden entenderse como acciones propias de una estrategia de acción política de las organizaciones de la sociedad civil que van más allá de la movilización como acción de resistencia y hablan de la institucionalización como

forma de influir y transformar el sistema político y económico. En palabras de Tapia (2008):

Lo característico de un movimiento social es que no tiene un lugar específico para hacer política sino que a partir de algún núcleo de constitución de sujetos, organización y acción colectiva, empieza a transitar y politizar los espacios sociales con sus críticas, demandas, discursos, prácticas, proyectos [...] Tendencialmente, las instituciones de la sociedad civil aceptan las normas del orden social y político; se constituyen con la finalidad de negociar su posición relativa en el conjunto de las relaciones sociales y de poder (Tapia. 2008: 55).

Sobre políticas públicas

La autoridad gubernamental es el actor central de una política pública. Al mismo tiempo, no es el único jugador activo puesto que se mueve en interdependencia con otros actores: organismos encargados de ejecutar sus decisiones, sujetos que reaccionan a las realizaciones así producidas, grupos de intereses u otras instituciones que ejercen influencia sobre la acción proyectada o en curso. Los sujetos no permanecen pasivos, aunque puedan parecerlo a priori. Su forma de respuesta los convierte en algo más que blancos inertes. Estas relaciones de interdependencia estructuran un verdadero sistema que el analista debe identificar y cuyo camino ha de seguir.

Ives Meny y Jean-Claude Thoening (1992).

La política pública como categoría analítica ha sido abordada desde tres tendencias básicas: por un lado, predomina una perspectiva en donde la mirada se centra en el ejercicio del Estado como actor privilegiado, único agente en la toma de decisiones sobre lo deseado en pro del bienestar general. En segunda instancia, se puede encontrar una tendencia que, por oposición, privilegia el accionar de la sociedad civil organizada suponiendo que sus necesidades, demandas y propuestas son el motor de la construcción y ejecución de la agenda pública. Por último, es posible identificar una corriente un poco más reciente en el análisis de las políticas públicas que, desde una “perspectiva mixta”, teniendo en cuenta los contextos histórico-políticos de acción gubernamental específica, reconoce el papel interdependiente y cambiante de diferentes actores heterogéneos -entre los que se encuentran el Estado y la sociedad civil organizada-, situándolos como los agentes de construcción de la agenda pública de los Estados-nacionales democráticos (R. Deubel y André-Noel. 2007).

Esta tendencia más que suponer una relación armónica en donde el diálogo es la salida, parte de afirmar que es imposible la comprensión de la construcción y ejecución de las políticas públicas sin tener en cuenta tanto los intereses del Estado y su accionar gubernamental como las acciones (defensivas: respuestas, ofensivas: influencias) de parte de la sociedad civil organizada y otros actores que también hacen parte de esta dinámica. En palabras los autores, se trata de:

[...] substituir la búsqueda de las relaciones causales unívocas para tratar de aprehender la sociedad como un tejido de relaciones más complejas, de interrelaciones más que de relaciones, de interdependencia más que de dependencia. Es una consecuencia de la tendencia contemporánea de considerar las interacciones entre sociedad y Estado más en sus dimensiones horizontales (el uno y el otro son socios) que verticales (el uno domina al otro o viceversa) y de señalar la interpenetración creciente entre las esferas pública y privada (R. Deubel y André-Noel. 2007: 31).

En este marco, se puede entender una política pública como un programa de acción gubernamental en un sector de la sociedad, un ámbito de lo social o en un espacio geográfico, que implica un contenido, un proyecto, una orientación normativa, un factor de coerción y una competencia social específica. A la par, “toda política pública encubre una teoría del cambio social” (Meny y Thoening. 1992). En palabras de R. Deubel y André-Noel, una política pública es:

[...] un conjunto conformado por uno o varios objetivos colectivos considerados necesarios o deseables y por medios y acciones que son tratados, por lo menos parcialmente, por una institución u organización gubernamental con la finalidad de orientar el comportamiento de actores individuales o colectivos para modificar una situación percibida como insatisfactoria o problemática (R. Deubel y André-Noel. 2007: 27).

Dependiendo de la naturaleza del factor de coerción que introduce la política pública en la relación sujeto y Estado, estas pueden ser: Reglamentarias, Distributivas, Redistributivas o Constitutivas (Meny y Thoening. 1992).

Dependiendo de los modelos de inscripción de los diferentes actores sociales en la agenda pública, en el marco de variables como “la presencia de grupos y demandas organizadas, la presencia de conflictos y procesos de movilización social, las estrategias de creación de una opinión pública, el papel de la oferta pública y la mediatización del tema y su dimensión como evento inesperado” (R. Deubel y André-Noel. 2007: 65), las políticas públicas pueden ser i) de Movilización, donde el actor motor es la demanda social organizada en grupos de movilización de base, ii) de la Oferta Pública, donde la demanda organizada se incluye en las arenas partidistas y electorales, iii) de Mediatización, donde el actor motor está totalmente vinculado a la construcción de una opinión pública a través de los medios masivos de comunicación, iv) de la Anticipación, antítesis del modelo de Movilización, en donde el Estado y las autoridades públicas deciden sobre una problemática identificada (problematizan un tema particular) y actúan de manera preventiva o mitigante; o, v) de la Acción corporativa silenciosa la cual representa una posibilidad de acceso a la agenda gubernamental lograda solo por algunos grupos organizados privilegiados (R. Deubel y André-Noel. 2007: 64-69).

Ninguna de estas tipologías son estáticas, solo se plantean como tipos ideales puesto que, en las prácticas reales, es fácil encontrar gobiernos que contengan los diferentes tipos y modelos citados con límites certeros. La necesidad es “[...] no aislar artificialmente el campo del análisis del contexto más general de la acción gubernamental” (Meny y Thoening. 1992: 95).

Comprender las políticas públicas desde esta perspectiva, permite observar de una manera compleja e integral las relaciones que se tejen entre los diferentes actores del campo político, dejando de lado los planteamientos dicotómicos que privilegian el accionar de alguno de los actores, olvidando la fuerza de otros, y negando las dinámicas cambiantes entre unos y otros e, incluso, dentro de ellos mismos como instancias institucionales heterogéneas. Así, “[s]i se considera que el Estado no es una institución homogénea, es probable que el Estado aparezca fuerte en algunos periodos, débil en otros, fuerte en algunos sectores y débil en otros” (R. Deubel y André-Noel. 2007: 32); igualmente, si se reconoce la sociedad civil en su composición heterogénea y fragmentada, se puede entender las políticas públicas como el producto de una negociación entre el Estado y los representantes de los grupos interesados.

El significado de una norma se construye por interacciones entre decisores y ejecutores, entre los mismos ejecutores y entre ejecutores y destinatarios. La interacción significa para los actores siempre persuasión y estrategia para imponer su propia interpretación y destruir o descartar las interpretaciones de los demás actores. El sentido de una implementación va a depender de la dinámica de las interacciones entre administración pública, actores paraestatales (sociedad civil) y, más que todo, destinatarios (R. Deubel y André-Noel. 2007: 53).

De nuevo, esta perspectiva teórica permite ubicar el accionar institucional de la sociedad civil organizada como una de las estrategias de su política dual. En este caso, la participación de las organizaciones de la sociedad civil en la arenas de la política pública, constituye otro de los espacios del terreno de la institucionalización como forma de influir y transformar el sistema político y económico, como forma de lucha por la hegemonía.

Eso quiere decir que no se pueden ver las políticas públicas únicamente como un conjunto de estrategias organizacionales, sino que es necesario ir más allá de esto para mostrar que las políticas públicas son un elemento de participación política que interactúan con las formas tradicionales de participación política como el voto o la militancia, y, además, puede complementarlas (R. Deubel y André-Noel. 2007: 53-54).

Si bien es oportuno tener especial cuidado con las advertencias que autores como Offe⁴ o Gil⁵ realizan frente a la participación de la sociedad civil en el ámbito de lo institucional estatal, no es suficiente evidenciar cómo el Estado domina el accionar de las organizaciones de la sociedad civil al limitarlas y controlarlas en ejercicios de gubernamentalidad dando por hecho un Estado homogéneo e imposible de modificar y una sociedad civil “ingenua y débil”, propensa a ser cooptada, corrompida o dominada; a mi parecer, la tarea del análisis de la política pública se hace más interesante cuando, a la par de comprender “...lo que las autoridades quería que pasara...”, se intentan ubicar las situaciones y actitudes cambiantes de la heterogeneidad suscrita bajo el enunciado “sociedad civil”, frente a diferentes políticas de ordenación o gubernamentalidades, en contextos socio-políticos específicos.

1.2. Educación superior e interculturalidad en América Latina.

El proyecto de Modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral protestante y una ley universal autónomos y regulados por lógicas propias. Para cumplir su cometido, su principal frente fue el epistémico consolidando su empresa colonial con la construcción de los cánones que hasta la actualidad designan, no solo las formas legítimas de pensamiento y conocimiento sino, también, de su producción y reproducción. El conocimiento que no cumplió con los cánones epistémicos, morales y científicos de la nueva y única verdad moderna, se convirtieron en superstición, en magia, en mito. La violencia simbólica se hace la columna vertebral de la clasificación-discriminación entre saberes y, en consecuencia, entre grupos humanos.

En palabras de Castro-Gómez (2007), se instauró un modelo epistémico que supone una suerte de mirada orgánica por encima y por fuera de todas las miradas, una suerte de “punto cero” desde donde se observan todas las demás miradas sin que sea

⁴ Al hablar de las organizaciones de trabajadores asalariados en Alemania, Offe (2006) señala que estas logran apertura en el Estado de Bienestar puesto que solucionan problemas de funcionamiento del aparato de gobierno, “al disponer de una cierta capacidad de comprometer a sus miembros, pudiendo en ese marco apaciguar las contradicciones internas y hacer aceptables para las «bases» las decisiones del gobierno en que han participado” (Offe. 2006: 123). Así la política pública se supone, exclusivamente, una forma de tramitar un problema venidero que señala como agente un sector de la sociedad civil.

⁵ Parafraseando a Gil (2010), la relación entre racionalidad política y programa de gobierno, se establece a través de tecnologías de gobierno como ensamblajes o dispositivos entre los que se encuentran formas determinadas de conocimiento práctico, procesos de evaluación, normas legales y administrativas, entre otros. Estos dispositivos se encargan de formar, normalizar e instrumentalizar la conducta de otros; gobernar no es coartar la capacidad de actuar, sino reconocerla y utilizarla para fines propios. Así, la política pública se reduce, exclusivamente, a la instalación de dispositivos de control en marcos de gubernamentalidad.

posible lograr verle a esta mirada privilegiada; no obstante, esta mirada no puede ser orgánica pues se ancla en un lugar específico que se pretende negar, esta mirada solo puede ser analítica y erra en su desmesurada pretensión de neutralidad, objetividad y pureza. A este modelo epistémico el autor le dará el nombre de “La hybris del punto cero”⁶.

Así, la constitución e institucionalización de “La Verdad” moderna se articula con la organización del poder como resultado del proceso de homogenización y organización vertical del mundo; en este marco, la Escuela y la Universidad surgen para dar forma a esta nueva alianza como dispositivos que complementarán y superarán el catecismo y el manual del período de la conquista, pero con el mismo fin de fondo: controlar y moldear el embrionario sujeto moderno en pro del modelo de desarrollo⁷ capitalista temprano y la administración jerarquizada de la diferencia socio-cultural de las periferias.

En este marco es fácil comprender cómo la educación en la Modernidad ha cumplido con el propósito inicial de formar a los sujetos en una doble dimensión: en tanto ciudadanos y en tanto trabajadores, ambos en un marco de desarrollo específico atravesado por la intersección clase-raza-género. Los dos objetivos de la formación mencionados (trabajador y ciudadano), han detentado diferentes formas de articulación dando lugar a estrategias diversificadas en las cuales los distintos actores que intervienen en la sociedad en los ámbitos de la producción y la reproducción social (Estado, empresas, escuelas, organizaciones sociales, etc.) ocupan papeles diferentes pero coordinados e interdependientes. Es decir, con el mismo propósito al que se

⁶ “Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) [...] La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad” (Castro-Gómez, 2007:82).

⁷ En la conceptualización del llamado Mito de la Modernidad, Dussel (1992) pone en duda que la Modernidad sea un fenómeno exclusivamente europeo que se desarrolla solo a partir de experiencias intraeuropeas como el renacimiento, la ilustración, la reforma protestante y la revolución francesa, experiencias que le permitirían obtener cualidades exclusivas para el desarrollo de la racionalidad tecnocientífica, lo cual explicaría su supuesta superioridad sobre el resto del mundo. Dussel le llamará a esta pretensión la “falacia desarrollista”, en donde todo el mundo deberá seguir las mismas etapas de desarrollo que Europa. El mito desarrollista promueve la idea de autonomía de cada país en una línea ascendente (teorías de modernización de derecha) o desde modos de producción precapitalistas (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo) hacia modos de producción capitalistas, socialistas y, finalmente, comunistas (teorías de modernización de izquierda). La presunción principal es que el desarrollo descansa sobre lo que ocurre al interior de cada Estado-nación, sin vinculación fundamental o sin reconocimiento de las determinaciones de las estructuras de poder globales y tiene como fin último la Modernidad y la modernización.

abocaron todos los Estados-nacionales, formar a los ciudadanos (nuevos actores en una forma de organización social que aparece con la Ilustración) y a los trabajadores (en tanto obreros, como sujeto propio del modo de producción capitalista), surgieron distintas articulaciones al interior del sistema educativo y entre éste y otras instituciones sociales.

No hubo pasos en falso en pro de esta empresa. Homogenizar la forma de entender y construir el mundo a partir del pensamiento científico a través de la sistematización del conocimiento, consigue sus bases en una nueva filosofía secular basada en la desnaturalización del pensamiento bajo el hito de la separación cuerpo y mente - razón y naturaleza⁸. Son asignados los roles estáticos estructurales en las relaciones señor - siervo, europeo - indio/bárbaro, Europa/Occidente - lo otro/no-Occidente.

1.2.1. Consolidación y crisis de la universidad en la Modernidad.

La idea, única de Occidente, de un conocimiento único y universal en aras de una verdad única y universal, requeriría de una institución, igualmente, única y con pretensiones de universalidad. Esta institución será la universidad (Santos, 1998).

Si bien, como se anotaba previamente, la educación en la Modernidad emprendió una labor de formación y control sobre los sujetos, futuros ciudadanos/obreros, la educación superior, en la figura de la universidad, supuso perfilar las características de estos sujetos en formación dependiendo de su lugar en la clasificación jerarquizada del sujeto moderno; así, la clase, la raza y el género articularon los modos en los que se formaron estos ciudadanos/obreros desde la universidad.

La continuidad institucional de la universidad en el mundo occidental da cuenta de la permanencia perenne de sus objetivos. Autores como Karl Jaspers (referenciado en Santos, 1998) y Jean F. Lyotard (referenciado en Castro Gómez, 2007) señalan con precisión cuáles son estos objetivos.

⁸ “Es a partir de la Ilustración, y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas, cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones. Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes. La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. [...] El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón” (Lander, 2003: 22).

De un parte, retomando sus propuestas escritas en 1923, Karl Jaspers, ceñido a la tradición liberal alemana, ubica tres consignas como objetivos primados de la universidad:

[...] porque la verdad solo es accesible a quien la busca sistemáticamente, la investigación es el principal objetivo de la universidad; porque el campo de la verdad es mucho más amplio que el de la ciencia, la universidad debe ser un centro de cultura, disponible para la educación del hombre como un todo; finalmente, porque la verdad debe ser transmitida, la universidad enseña e incluso la enseñanza de las actitudes profesionales debe ser orientada hacia la formación integral (Jaspers, 1965: 51 citado en Santos, 1998: 226).

Por otra parte, Jean F. Lyotard, ubicará dos grandes meta-relatos sobre los cuáles se produce y organiza conocimiento en la Modernidad, logrando su institucionalización en la universidad; a saber, la primera gran narrativa es la *educación para el pueblo* y mantiene como objetivo el progreso y el desarrollo para mejorar las condiciones materiales de vida para todos.

En este contexto, la universidad es la institución llamada a proveer al “pueblo” de conocimientos que impulsen el saber científico-técnico de la nación. El progreso de la nación depende en gran parte de que la universidad empiece a generar una serie de sujetos que incorporan el uso de conocimientos útiles [...] para vincularse al progreso material de la nación (Lyotard, 1999: 63 citado en Castro Gómez, 2007: 80).

El segundo meta-relato que señala Lyotard es el del *progreso moral de la humanidad* que ya no se centrará en la formación de conocimientos científico-técnicos si no en conocimientos capaces de formar los sujetos empíricos de la moralidad. El objetivo es formar para el bienestar y el progreso moral de la humanidad.

Según Lyotard, dos ideales de educación y, por ende, de universidad, se enfrentan y complementan para dar forma al sujeto moderno: un deber ser científico-técnico y un deber ser moral.

Con base al reconocimiento anterior, Castro Gómez (2007), encontrará en estos objetivos ideales de la universidad, que bien podrían ser complementados con los ubicados por Santos (1998) en la propuesta de Jaspers, dos características comunes que se anclan en la estructura triangular de la colonialidad⁹: La estructura arbórea del conocimiento y de la universidad, y la universidad como lugar privilegiado de la producción de conocimientos. De esta forma, el autor señala cómo el conocimiento

⁹ Los trabajos realizados por el grupo de estudios Modernidad-Colonialidad, inspirados en el Post colonialismo y los Estudios Culturales, han construido tres categorías que dan razón de los conceptos específicos que analizan y explican la experiencia de la Colonialidad en América Latina; a saber, la Colonialidad del Ser, equivalente a la invisibilización y deshumanización; la Colonialidad del Saber, entendida como homogenización del pensamiento y universalización de la razón instrumental occidental; y, finalmente, la Colonialidad del Poder, que enmarca el ejercicio del poder disciplinario por parte del colonizador basado en el concepto de raza. Véase: Escobar, Arturo (2003)

mantiene una jerarquización y clasificación específica que delimita campos del saber, fronteras epistémicas y cánones que definen sus procedimientos y sus funciones específicas, siendo así la universidad el lugar donde se produce el conocimiento que conduce al progreso (moral o material de la sociedad), y el núcleo vigilante de esta dinámica legítima. Así:

[...] la universidad funciona más o menos como el panóptico de Foucault, porque es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la doxa y la episteme, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de “validez científica”) y el conocimiento ilegítimo (Castro-Gómez, 2007: 81).

Para el autor, estas dos características que dan contenido y forma a la estructura triangular de la colonialidad, dan forma material a la hybris del punto cero, modelo epistémico definido en páginas anteriores.

Pues bien, mi tesis es que la universidad moderna encarna perfectamente la “hybris del punto cero”, y que este modelo epistémico se refleja no sólo en la estructura disciplinaria de sus epistemes, sino también en la estructura departamental de sus programas [...] En prácticamente todos los currículos universitarios, las disciplinas tienen un canon propio que define cuáles autores se deben leer (las “autoridades” o los “clásicos”), cuáles temas son pertinentes y qué cosas deben ser conocidas por un estudiante que opta por estudiar esa disciplina. Los cánones son dispositivos de poder que sirven para “fijar” los conocimientos en ciertos lugares, haciéndolos fácilmente identificables y manipulables (Castro-Gómez, 2007: 83-84).

Este modelo triunfante solo fue realmente afectado desde la década de los sesenta y con mayor fuerza en la década de los ochenta con el advenimiento de tres contradicciones entre los objetivos ideales de la universidad y el desarrollo acelerado del mercado en el marco de la globalización. Estas tres grandes contradicciones traerían consigo la crisis de la universidad moderna, tal y como la conocíamos, para dar paso a una nueva forma de universidad que se encarna en la consolidación de un mercado universitario (Santos, 1998, 2007), (Castro-Gómez, 2007)¹⁰.

¹⁰ En esta instancia es importante memorar los procesos gestados durante las dos primeras décadas del siglo XX en América Latina, sentidos con mayor fuerza en el Cono Sur y Cuba, conocidos históricamente como La Reforma Universitaria o La Reforma de Córdoba (recordada así por sus primeras pinceladas en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina en el año de 1918 de la mano del dirigente estudiantil Deodoro Roca). La Reforma conjugó fuerzas académicas, culturales y políticas desarrolladas por movimientos estudiantiles, intelectuales y artistas de izquierda para luchar a favor de una reforma en la estructura, los contenidos y los fines de la institución universitaria (vertical, burocrática y jerarquizada). En consonancia con las necesidades de la región, la sociedad civil organizada alrededor de esta labor, fue consolidando un pliego de peticiones que presentó a los diferentes gobiernos, pliego que fue coincidiendo y ganando fuerza de país en país. Autonomía universitaria; cogobierno; extensión universitaria; acceso por concursos y periodicidad de las cátedras; libertad de cátedra, cátedra paralela y cátedra libre; vinculación de docencia e investigación; inserción en la sociedad; solidaridad latinoamericana e internacional; y unidad obrero-estudiantil, fueron las propuestas que definieron la universidad de principios del siglo XX como un escenario de lucha y disputa por los contenidos y directrices del proyecto de educación superior latinoamericano. Muchas de estas peticiones se fueron incluyendo como política pública en educación superior y empujaron reformas en un sinnúmero de universidades a lo largo

Al dar cuenta de la crisis de la universidad, Santos (1998, 2007), en primera instancia, ubica *la crisis de la hegemonía* promovida por las contradicciones producto de la transformación paulatina de las funciones de la universidad: de la centralidad de la producción de la alta cultura y el conocimiento científico para las elites a la producción de conocimientos y patrones culturales medios para la formación de mano de obra calificada. La universidad, al verse imposibilitada ante este reto contradictorio, permitió que mercado y Estado abrieran otros escenarios en donde se pudiera tanto crear conocimiento para la elite (centros y facultades especializados, centros e instituciones de investigación) como conocimientos para las mayorías asalariadas (institutos técnicos, centros de capacitación), situación que hizo que la universidad perdiera su centralidad.

En segunda instancia, el autor presenta la *crisis de legitimidad* producto de la contradicción entre la cada vez mayor jerarquización de los saberes especializados (restricciones del acceso y certificación de competencias) y las demandas socio-políticas crecientes por una democratización de la universidad que abra las puertas a los sectores populares y subalternos.

Por último, da cuenta de una *crisis institucional* producto de la contradicción entre la reivindicación por una autonomía universitaria (determinación de valores y objetivos de la universidad) y la presión creciente, promovida desde el mercado en alianza con el Estado, para someterla a criterios eficiencia y productividad empresarial. La crisis institucional contó con mayor atención en la agenda política invisibilizando los impactos de las otras dos o dando soluciones coyunturales que jugarían en la nueva lógica universitaria empresarial. El Estado abandonó su responsabilidad con la universidad y el mercado se ocupó de ella. La transformación de la universidad en un servicio, en una mercancía más, sirvió como marco para transformar los ciudadanos a consumidores.

La crisis de la universidad entonces se da en el marco de una transformación acelerada al ritmo de la globalización de preminencia financiera, al compás de las

y ancho de la región (Tünnerman, 2008) (Moncayo, 2008). No obstante, como bien lo señalan Moncayo (2008) y Mato (2008b) realizando una evaluación de los aprendizajes, continuidades y esfuerzos pendientes noventa años después de La Reforma, muchos de los triunfos logrados fueron perdiendo su potencial original con el pasar de las décadas entre trámites burocráticos, el ascenso de dictaduras al poder que malversaron (o clausuraron) la gestión y el trabajo adelantado en espacios dispuestos para lograr estos fines, y el crecimiento acelerado del ejercicio y proyección de la educación superior como mercancía. Además, señala Mato, ni antes ni ahora las reformas dirigidas a transformar la universidad proponen estrategias concretas y efectivas para “criticar y superar el racismo y la incapacidad de reconocernos como sociedades pluriculturales, la hegemonía de representaciones de la modernidad eurocéntrica y sus instituciones como referentes aspiracionales” (Mato. 2008b:137).

reformas neoliberales; no obstante, no será solo una presión estructural propia a las dinámicas del capital la que promueve esta dislocación de las certezas atrapadas en la universidad. Las acciones, demandas, reivindicaciones y necesidades de las mayorías que habían sido históricamente excluidas del sistema educativo universitario, también hicieron parte constituyente del ir y venir que produjo la crisis. Las luchas por la democratización y apertura de la universidad, la participación de los sectores subalternos en ella, junto con sus experiencias de vida y epistemologías propias, deben incluirse en el listado de fuerzas en movimiento que promovieron la crisis como reto. Como se mencionaba con anterioridad, este impulso de transformación y reforma se puede rastrear desde las primeras décadas del siglo XX dando cuenta de la universidad como un escenario histórico de luchas; no obstante, las demandas de las últimas décadas abren la posibilidad no solo a la crítica de la universidad como institución, sino a una crítica a la Modernidad como paradigma hegemónico.

Así, para Santos (2007), a lo largo de la últimas décadas se han dado alteraciones que desestabilizaron el modelo de conocimiento único anclado al modelo de universidad única y, por adaptación o por proposición, condujeron al surgimiento de otro modelo. El autor llama esta transición como “el paso del conocimiento universitario hacia el conocimiento pluriuniversitario” en donde observa esperanzado la posibilidad de otra universidad en donde el conocimiento es contextual y transdisciplinar. En esta misma línea, Castro-Gómez (2007), sitúa la necesidad de la construcción de un pensamiento complejo y transdisciplinar que permita la decolonización de la universidad.

En los países pluri-étnicos y multinacionales, el conocimiento pluriuniversitario está emergiendo del interior de la propia universidad cuando estudiantes de grupos minoritarios (étnicos u otros) entran en la universidad y verifican que su inclusión es una forma de exclusión: se enfrentan con la tabula rasa que está hecha a partir de sus culturas y de los conocimientos propios de las comunidades de donde son originarios. Todo eso obliga al conocimiento científico a confrontarse con otros conocimientos y exige un nivel de responsabilidad social más elevado a las instituciones que lo producen y por lo tanto, también a las universidades (Santos, 2007: 27).

Esta apertura posible de la que hablan los autores citados, se da en un marco específico que resignifica las formas en las que se había abordado el tema de la diversidad cultural y la diferencia en América Latina y el mundo. De los modelos clásicos republicanos de mestizaje para lo homogenización, se pasó al discurso -a veces crítico, a veces exclusivamente celebrante- del multiculturalismo y la interculturalidad, escenarios en

donde los contenidos de las categorías cultura y educación siempre estuvieron, y aún están, en álgida disputa.

1.3 Multiculturalismo e interculturalidad.

Administración de la diferencia en América Latina.

La lucha por la hegemonía ideológica y política siempre es la lucha por la apropiación de términos que se sienten “espontáneamente” como apolíticos, como si trascendieran las fronteras políticas [...] toda noción ideológica universal siempre está hegemonizada por algún contenido particular que tiñe esa universalidad y explica su eficacia.
Slavoj Žižek (1998).

La diferenciación para abordar las cuestiones de raza y etnia en América Latina se ha constituido de manera histórica y contingente, en una relación cambiante vinculada a la institucionalización y legitimación de los Estados-nacionales, la producción científica (academia e intelectualidad, desde la antropología y la sociología principalmente), las formas de producción y acumulación cambiantes en el marco del capitalismo, las estrategias políticas convenientes a las elites globales y locales, y las organizaciones sociales en sus luchas por redistribución y reconocimiento.

El problema de “lo negro” siempre estuvo vinculado a la raza. El problema de “lo indio” bien se solapó en las figuras del mestizaje y la etnia de comienzos del siglo XX, vinculadas a la construcción de los nuevos Estados-nacionales. Lo étnico y lo mestizo, a diferencia de lo racial, se edificarán más allá de una hibridación biológica, más acá de una hibridación conceptual, epistémica y políticamente construida en aras de la homogenización cultural, base de la nación moderna.

Si bien la aparición de la etnicidad como categoría es contemporánea a los procesos en pro de la abolición de la esclavitud, aparente avance en el marco de las reivindicaciones por el reconocimiento de la diversidad; paralelamente, el discurso del Estado-nación en la figura de la República, promovía la homogenización cultural a través del mestizaje como una nueva forma de invisibilización de la alteridad.

La definición de lo cultural y la disputa por la cultura en el marco del Estado-nación, como bien lo recuerda De la Cadena (2007), tanto en el siglo XX como en la actualidad, se debaten entre el mercado como marcador de consumos, la educación como marco constructor y legitimador de la discriminación, y la raza como excusa de jerarquización. Estas tres instancias se encuentran y articulan para construir los roles y escenarios legítimos de los cuerpos; así, se hace evidente cómo la cultura (racializada) se convierte en la medida para explicar y tratar la diferencia. Las políticas culturales que

administran las poblaciones y los ciudadanos se tejen a partir de la excusa de la diferencia jerarquizada.

No obstante, es preciso señalar que el mestizaje como categoría no aparece en el discurso de fundación de las repúblicas latinoamericanas de una manera *sui generis*. Como lo señala Hale (2007) para el caso centroamericano, son las acciones previas de reivindicación y lucha contrahegemónica, dirigidas por las organizaciones de la sociedad civil, las que colocan el término en la arena política.

Con todo el mestizaje como palabra clave en la construcción de naciones en Centroamérica no es simplemente otro concepto prestado del convencional repertorio liberal de Occidente. Por el contrario, emergió como una refutación directa de la afirmación, dominante en el pensamiento euro-americano de fin de siglo, acerca de que la mezcla racial produce degeneración; también ofrecía un contrapunto al supuesto decimonónico acerca de la irredimible inferioridad del pueblo indígena (Hale, 2007: 307).

El proyecto modernizante del Estado-nacional apropia el significante “mestizaje” y lo dota de un nuevo significado que se convierte en hegemónico: mestizaje como homogenización necesaria para la fundación de la República, negación de la alteridad. Similar situación se presentará con las categorías “multiculturalismo” e “interculturalidad”.

1.3.1 Del multiculturalismo como ideología del neoliberalismo en el marco de la globalización.

La globalización como categoría de análisis ha sido definida desde cuatro nodos básicos que han consolidado las perspectivas desde donde se conceptualizan las interacciones sociales en el ámbito global: 1) La creciente integración económica en el marco de una re-concentración del capital en la figura de la transnacional y la dominación del capital financiero especulativo, 2) La configuración de redes más allá de las fronteras nacionales gracias los avances tecnológicos en comunicación y transporte, 3) La movilidad/migración como resignificante de las prácticas y relaciones sociales, y 4) La redefinición de los sistemas de administración de poder y justicia más allá de los Estados nacionales como cuerpo de derecho jurídico.

En este horizonte, Occidente ahora el norte geopolítico, diseña un modelo de globalización que se presenta no como el temido proyecto de homogenización cultural explícita en donde una cultura local se erige como cultura global y se impone al sinnúmero de grupos humanos; aparece una globalización que, abanderada por el mercado, incluye la diversidad, cada vez más visible y contestataria, a sus dinámicas de

consumo. Así, en términos de Díaz Polanco: “La globalización no solo no provoca la uniformidad cultural esperada o anunciada, sino que complica el hecho cultural y en su seno se registra un fuerte renacimiento de las identidades, acompañado de luchas reivindicatorias en crecimiento” (Díaz Polanco, 2008:16).

Las acciones de redistribución y reconocimiento propias de las luchas agenciadas por las organizaciones de la sociedad civil que reivindican las identidades múltiples y diferenciadas y encuentran en esta diversidad su potencial para enfrentar las estructuras de dominación contemporáneas, se estrellan con fuerza contra un proceso complejo de expansión del mercado global que les reconoce e incluye en tanto potenciales sujetos de consumo o materias primas para este. La dinámica eficiente para este proceso de “inclusión”, será la institucionalización de la agenda multicultural-multiculturalista fundada en una ética universalista que acuna una defensa al orden capitalista neoliberal y es respalda por el Estado. Esta nueva etapa de acumulación de capital que supone la transformación y mejora -afinación sutil- de los dispositivos empleados en la etapa neoliberal, sin salir necesariamente del neoliberalismo, en donde el papel del Estado es central para la rearticulación de las estrategias de gobernanza/gobernabilidad en aras de re-articular las relaciones entre Estado y economía a favor del mercado, es denominada “agudización de la neoliberalización” (Brener, Peck y Theodore. 2011) o “posneoliberalismo” (Dávalos 2010, s/f. s/r)¹¹.

En este contexto, se funda un nuevo racismo que ya no pasa por la exclusión explícita, sino por la inclusión desde un lugar privilegiado universal y abstracto. En palabras de Žižek:

¹¹ Para propósitos de la presente investigación se emplea la categoría “neoliberalismo”, al hablar de América Latina, para dar cuenta de las tendencias y estrategias del capital que se implementan desde 1973, con apoyo de los gobiernos locales, tras el ascenso de la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile, dispositivos que van logrando espacios de poder con las dictaduras militares del Cono Sur (1973-1976) y se consolidan a partir de 1982 con la suscripción de acuerdos y cartas de intención entre los gobiernos de la región y el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en aras de decretar políticas de ajuste macrofiscal y reforma estructural como paquete de salida ante la crisis de la deuda externa (Brener, Peck y Theodore. 2011) (Dávalos 2010, s/f. s/r). Cuando se habla de “agudización de la neoliberalización”, “posneoliberalismo”, “capitalismo actual” o “neoliberalismo actual”, se está haciendo referencia al cambio en los dispositivos de implementación y consolidación del proceso de acumulación de capital frente al fracaso y pérdida de hegemonía del proyecto neoliberal de ajuste macrofiscal, cambio que se va haciendo evidente a partir del período 2005-2008 y se encuentra enmarcado en los procesos de fortalecimiento y recuperación de las riendas de la economía desde el Estado en aras del mercado global, procesos que implican la reconstitución de los mecanismos de la dominación política y del uso estratégico de la violencia, nuevas modalidades de extractivismo, reprimarización de la economía, convergencia normativa de los Estados hacia una globalización heterónoma y el disciplinamiento social en las coordenadas del liberalismo político clásico (Brener, Peck y Theodore. 2011) (Dávalos 2010, s/f. s/r).

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad. (Žižek, 1998. s/r)

Parafraseando a Díaz Polanco (2008), en la actual fase del capitalismo, el sistema en su conjunto ha desarrollado una perspectiva y unas prácticas que se sintetizan en el nuevo enfoque denominado *multiculturalismo* orientadas a dar tratamiento “adecuado” a la esfera cultural y sus desafíos anclados en la diversidad como problema para la gubernamentalidad como administración de las poblaciones.

Los “adversarios de la diversidad”, en términos del autor, son dos tendencias que parecen enfrentarse al intentar resolver la diversidad como problemática, pero erran en su intento: por un lado señala el *liberalismo universalista* que parte de la igualdad como negación de la diferencia. En este marco se pueden encontrar tendencias hacia la ciudadanía universal, el pluralismo reduccionista o el universalismo abstracto, discursos que hablan de un sujeto de derechos único que se vincula históricamente al capitalismo y que tiene derechos en tanto individuo. En segunda instancia, se ubica un *relativismo cultural* en donde la identidad es construida desde la particularidad. Esta mirada de acercamiento a la diferencia es problemática en tanto que se mueve entre el fundamentalismo esencialista de las identidades fijas y seguras, y las identificaciones líquidas, no entroncadas en ninguna comunidad. Es específicamente en este marco que cobra vigencia y legitimidad el discurso del multiculturalismo, sobre todo en su tendencia neoliberal actual.

El multiculturalismo hegemónico, aliado al neoliberalismo de vieja y nueva data, se funda como dispositivo para controlar la diferencia reconociéndola, pero limitándola. “La actual tolerancia del liberalismo multiculturalista puede admitir que cada cual sea «diferente» a su modo, pero sin que ello implique el derecho de ser Otro: una otredad que pretenda alterar el pleno dominio liberal” (Díaz Polanco, 2008: 250). Ante la evidenciación de la diferencia como componente del sistema-mundo, el multiculturalismo entra a refundar la nación limitando su composición, reconociendo su multiplicidad interna, y controlando lo que ahora llamará “fundamentalismos”. Como lo recuerda Žižek, el multiculturalismo se adjudica la potestad de “trazar una línea divisoria entre el grado justo de nacionalismo «sano», que garantiza la dosis mínima necesaria de identidad nacional, y el nacionalismo «excesivo»” (Žižek, 1998. s/r).

Ante la agudización y aceleración de las transformaciones culturales, económicas y socio-políticas globales, el multiculturalismo emerge de las demandas de reconocimiento de las diversas organizaciones de la sociedad civil vinculadas a la defensa de la diferencia étnico-racial. Los Estados-nacionales le dan trámite a estas demandas, pero reducen su alcance al ámbito de lo cultural. El multiculturalismo se consolida entonces como una oda a la diferencia cultural, entendiendo por cultura las prácticas no arraigadas a las formas de producción y reproducción de la vida misma; por tanto, de fondo, es un discurso que se olvida de las diferencias económicas y socio-políticas donde se sostiene la desigualdad. Así, el capitalismo sigue su marcha triunfal mientras que los Estados dan apertura para que se defiendan demandas particularistas atadas a una cultura que, en últimas, puede ser vaciada de su contenido y vendida como mercancía.

[...] los capitanes del capital han descubierto que la homogeneidad del mundo bajo su dominio pasa necesariamente por la uniformidad cultural a la vieja usanza -la del colonialismo y el imperialismo tempranos- y que la «valorización» de la diversidad, según la lógica de promover cierta «politización» de la cultura que provoca la despolitización de la economía y la política misma, favorece sus metas (Díaz Polanco, 2008: 17).

La conclusión que se desprende de lo expuesto es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy -la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos- es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo (Žižek, 1998. s/r).

En el marco del multiculturalismo neoliberal se materializarán categorías como “constitucionalismo multicultural” y “ciudadanía multicultural” en donde el Estado se encarga de incluir las luchas por reconocimiento en la institucionalidad legislativa y, más que querer hacer del afrodescendiente y el indígena ciudadanos, crea un afrodescendiente/indígena-ciudadano que se circunscribe al proyecto moderno-colonial en su etapa neoliberal actual.

En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el «defensor» de los valores étnicos [...] se alienta la «participación»-las políticas participativas tan de moda a partir de los ochenta- de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de estos se conviertan en promotores de la integración «por propia voluntad» (Díaz Polanco, 2008: 222).

De esta manera se puede entender el proceso por el cual los Estados-nacionales latinoamericanos se configuraron, inicialmente, sin tener en cuenta la diversidad étnico-racial de una manera real en pro de la igualdad y la justicia y, posteriormente, solo como

apéndices del mercado global. La situación étnica evoluciona de la situación colonial (lo étnico como forma de estratificación, como colonialismo interno, como realidad negada en pro de la Independencia y la nueva República), al reconocimiento de Estados multinacionales (mayorías nacionales y minorías subnacionales subordinadas en ciudadanía de segunda clase) y el sincretismo nacional (multiculturalismo neoliberal). Estos tres momentos que dan cuenta de la complejidad del problema de lo étnico en relación a la consolidación del proyecto de Estado-nación latinoamericano, permiten comprender de qué manera se articula el Estado con el capital bajo la ideología del nacionalismo y cómo esta alianza define las formas de administrar la diferencia.

1.3.2 De la interculturalidad como categoría en construcción.

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social, político, epistémico y ético dirigidos a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas.
Catherine Walsh (2008).

Para la década de los sesenta, tanto en Norte América como en Europa, el discurso de la interculturalidad se posiciona de manera heterónoma para atender las problemáticas referentes al manejo de las diferencias lingüísticas con pobladores originales (para el caso de Canadá, España o Alemania), migrantes (para el caso de Estados Unidos y muchos países europeos) o implicados en transformaciones culturales por proceso de transformación estatal (la antigua URSS y demás países plurilingües surgidos tras las guerras mundiales) (Barnach-Cardó, 1997), (López, 2001).

Para el caso latinoamericano, al igual que las categorías “mestizaje” y “multiculturalismo”, la categoría “interculturalidad”, re-surge a finales del siglo XX desde las organizaciones de la sociedad civil acompañadas por intelectuales de izquierda e indigenistas, en la lucha por el reconocimiento y la distribución, ahora no solo desde un Estado que administra desde arriba, sino desde el diálogo y el conceso entre culturas en donde el Estado es una institución más en el escenario del encuentro para la co-contrucción de procesos de largo aliento que implican reformas estructurales. Para Walsh, la interculturalidad:

[...] sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado, sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción (Walsh, 2008: 9).

De manera similar a lo que aconteciera con el multiculturalismo durante los ochenta y noventa, Walsh advierte que “es preciso distinguir entre un interculturalismo de corte funcional, versus la interculturalidad que nos referimos aquí: una interculturalidad crítica de carácter decolonial [...]” (Walsh, 2008:9).

De nuevo, se observa una tendencia dual de la emergencia de las categorías revisadas. Por un lado, se encuentra el Estado como institución de administración y control de la población y la diferencia en pro del sistema-mundo moderno colonial que rueda sobre el liberalismo y el capitalismo; de otro lado, las organizaciones de la sociedad civil como escenarios de reivindicación, lucha y transformación. Estamos de nuevo ante la disputa por la definición del proyecto hegemónico, emerge renovada la disputa por hacer de una demanda particular una necesidad universal.

En este marco, el uso más recurrente de la categoría interculturalidad en la región, da cuenta no solo de los procesos de dominación ejercidos por Occidente en contra de las comunidades indígenas u afrodescendientes en contextos de colonización y colonialidad, también implica la resignificación de procesos de resistencia que supusieron, en una u otra medida, la apropiación, adaptación y adopción de productos culturales “ajenos” que se fueron constituyendo como necesarios para la vida contemporánea.

La construcción de la categoría interculturalidad en América Latina está totalmente ligada al problema de lo indígena en el mundo contemporáneo. Así, “[...] fue a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no indígenas que la noción de interculturalidad y su derivada de educación intercultural emergieron desde las ciencias sociales latinoamericanas hace casi tres décadas” (López, 2001: 2). En este contexto, la interculturalidad a nivel teórico y programático, aparece como alternativa frente al mestizaje uniformizador y el multiculturalismo neoliberal, y es producto de las propuestas de las organizaciones indígenas y sus colaboradores en relación, sobre todo aunque no exclusivamente, en el campo educativo (Barnach-Cardó, 1997), (Moya, 1998), (López, 2001), (Mato, 2008a), (Herdoiza-Estévez y Lenk, 2010).

Una estructura de oportunidades apropiada, materializada en un marco internacional de políticas favorables¹², sumado a la presión ejercida por los movimientos y

¹² Además de las reformas constitucionales adelantadas desde la década de los ochenta en donde se reconocen a los pueblos indígenas y afrodescendientes derechos de idioma, identidad, otros de carácter cultural y algunos pocos de carácter político; es de destacarse el rol precursor que juega el Convenio N°

organizaciones sociales -no exclusivamente, pero sí en su mayoría, indígenas-, ha promovido un cambio significativo en los discursos de los Estados latinoamericanos que ahora, como tendencia generalizada, incluyen el empleo de esta categoría en sus marcos legales constitucionales y en diversos escenarios integrados. La diversidad ya no se interpreta como barrera, sino como recurso, y se evidencia una relación de conflicto, encuentro y negociación entre las organizaciones afrodescendientes e indígenas como agentes de demanda y el Estado como el lugar de la acción de cambio.

La lógica esencial de los movimientos étnicos latinoamericanos radica en el hecho de que si el Estado excluyó a los pueblos indígenas del acceso a los servicios sociales más básicos, es el mismo Estado el que debe remediar o corregir esas formas de exclusión. Y es en este marco donde se construye la interculturalidad (Moya, 1998: 6).

El escenario de trabajo y proyección más cercano a la interculturalidad como proyecto, como ya se había insinuado, es el relativo a la lengua y la cultura en el ámbito de la educación.

1.4 Educación intercultural bilingüe en América Latina.

La denominación de intercultural está referida explícitamente a la dimensión cultural del proceso educativo y a un aprendizaje significativo y social y culturalmente situado; así como también a un aprendizaje que busca responder a las necesidades básicas de los educandos provenientes de sociedades étnica y culturalmente diferenciadas. La dimensión intercultural de la educación está también referida tanto a la relación curricular que se establece entre los saberes, conocimientos y valores propios o apropiados por las sociedades indígenas y aquellos desconocidos y ajenos, cuanto a la búsqueda de un diálogo y de una complementariedad permanentes entre la cultura tradicional y aquella de corte occidental, en aras de la satisfacción de las necesidades de la población indígena y de mejores condiciones de vida.
Luis Enrique López (2001).

La educación intercultural bilingüe, también llamada educación bilingüe intercultural, es la forma predominante en la que se han materializado las negociaciones entre, de una parte, las demandas de las organizaciones indígenas latinoamericanas en su lucha por el

169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aprobado en 1989 y ratificado por 15 países de la región. Otros instrumentos importantes son: la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965), la Convención Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Étnicas, Religiosas y Lingüísticas y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007). Adicionalmente, debe tomarse en cuenta que están vigentes otros dos instrumentos significativos que brindan marcos favorables para el reconocimiento y fortalecimiento de experiencias como las estudiadas por el proyecto, la Declaratoria de Naciones Unidas de la Segunda Década de los Pueblos Indígenas 2005-2015 y las Metas del Milenio (Barnach-Cardó, 1997), (Moya, 1998), (López, 2001), (Mato, 2008) No obstante, el alcance de estos reconocimientos es variable y se ajusta a la voluntad política de los Estados y sus funcionarios y administradores.

reconocimiento ante el Estado y, de otra parte, las estrategias de incorporación, inclusión y control que los Estados han erigido como formas de administrar la diversidad cultural de sus territorios. Este escenario ha sido fruto un largo y arduo proceso que, si bien tiene paralelismos con algunas experiencias norteamericanas y europeas¹³, se caracteriza por la presencia de una fuerte agencia social que data de las primeras décadas del siglo XX y que se encuentra con agendas de gobierno que se ven obligadas a dar trámite a la creciente presencia protagónica de lo indígena en el escenario socio-político latinoamericano, respondiendo a intereses y necesidades que van más allá del problema del uso de la lengua.

Así, para el caso latinoamericano, se pueden ubicar tres momentos, inaugurados en la década de los sesenta, que permitieron la constitución de lo que hoy se denomina educación intercultural bilingüe (Barnach-Cardó, 1997), (Moya, 1998) (López, 2001). Las dos primeras instancias se enmarcaban en discursos de mestizaje y multiculturalismo y se acercaban a lo étnico desde un enfoque predominantemente lingüístico. Una última tendencia da cuenta de un modelo que trasciende el problema del idioma y da cuenta de la necesidad socio-cultural del diálogo de saberes.¹⁴

En un primer momento, durante la década de los sesenta, se consolida el modelo de *Educación Bilingüe Asimilacionista o Transicional*. Este se caracterizaba por reconocer el carácter diferenciado de los idiomas, la lengua propia o indígena y la lengua oficial o colonial y, en este marco, promover la enseñanza del idioma colonial para la inclusión del indígena en el proyecto cultural hegemónico. En algunas ocasiones, este modelo contempló el aprendizaje en lengua nativa de catecismos y textos emblemáticos del discurso de constitución del Estado-nación para incluir la población indígena al proyecto nacional (Barnach-Cardó, 1997).

Un segundo momento, propio de la década los setenta, presencié el desarrollo del modelo de *Educación Bilingüe de Mantenimiento y Desarrollo*. El objetivo de este

¹³ Como se había sugerido en páginas anteriores, para la década de los sesenta, tanto en Norte América como en Europa, el discurso de la interculturalidad se posiciona para atender las problemáticas referentes al manejo de las diferencias lingüísticas con pobladores originales (para el caso de Canadá, España o Alemania), migrantes (para el caso de Estados Unidos y muchos países europeos) o implicados en transformaciones culturales por proceso de transformación estatal (la antigua URSS y demás países plurilingües surgidos tras las guerras mundiales) (Barnach-Cardó, 1997), (López, 2001).

¹⁴ En esta instancia es preciso señalar que, si bien la década de los sesenta es el momento oficial de la institucionalización de este modelo, ya desde los años treinta surgieron alternativas al sistema rígido y uniforme de la escuela rural, muchas veces ligado a la Hacienda. En esta instancia es posible reconocer los proyectos escolares auto gestionados en Chimborazo y Pichincha-Ecuador y Warisata-Bolivia, los intentos de educación bilingüe promovidos por maestros en el altiplano de Puno en el Perú, y los esfuerzos pioneros de México (Rodas, 1998) (Moya, 1998) (López, 2001). No obstante, los respectivos Estados no mostraron mucho interés y su continuidad se vio frenada (Barnach-Cardó, 1997).

modelo era potenciar la propia cultura a través de la consolidación del manejo de la lengua materna y el refuerzo de la misma. Si bien los contenidos eran las bases de la educación rural escolar que se impartía a los niños no indígenas, por ende, eran contenido coloniales u occidentales, no siempre apropiados para el entorno local, el trabajo desarrollado para mantener la lengua propia se instituía como un esfuerzo por resistir a los procesos ampliados de alfabetización en castellano (y portugués en el caso brasileño). Esta etapa coincide con el reconocimiento regional de un potencial Movimiento Indígena que entraría a influenciar la progresiva aceptación de un mayor pluralismo por parte del Estado y de la sociedad. Las primeras demandas que daban luz de manera organizada en esta época, giraban en torno a su estatuto político, su modelo de organización social propia, un desarrollo económico y social autónomo, y un desarrollo lingüístico cultural apoyado por el Estado (Barnach-Cardó, 1997).

Un tercer y último momento, gestionado desde mediados de la década de los ochenta, ve la oficialización e institucionalización de la *Educación Intercultural Bilingüe* en una apuesta por trascender el carácter lingüístico de la educación para indígenas, dando cuenta a la par de los saberes, conocimientos, historias y valores tradicionales. Este tercer momento se enmarca en el desarrollo de un amplio movimiento intelectual indigenista mestizo (Barnach-Cardó, 1997) y la aplicación de los primeros esfuerzos por incluir al indígena al nivel de educación superior a través de cupos especiales y programas de becas (Mato, 2008a). Para López (2001), es en esta década que se hace explícita la inclusión de la educación como parte constitutiva de los proyectos políticos de los movimientos y organizaciones indígenas.

En la actualidad, dos de los principales retos a los que se enfrenta la educación intercultural bilingüe son, por un lado, la necesidad de consolidar una “interculturalidad hacia afuera” o “interculturalidad para todos” que trascienda el imaginario de la educación intercultural como educación para indígenas y, de otra parte, llevar el proyecto consolidado a niveles educativos superiores.

1.4.1 Educación superior intercultural en América Latina.

La literatura escrita hasta finales de la primera década del siglo XXI sobre educación superior intercultural en América Latina, parafraseando a Mato (2008a), hace referencia a los problemas de exclusión y discriminación que afectan a pueblos indígenas y afrodescendientes de la región, situaciones analizadas a escalas macro y con escasa información sobre educación superior a causa de la escasez de registros estadísticos

específicos. La producción académica a la que hace referencia Mato (2008a) gira en torno a tres ejes, a saber: problemas de inadecuación de las instituciones de educación superior para ofrecer oportunidades de formación oportunas a las circunstancias de vida y/o intereses de estudiantes indígenas o afrodescendientes, descripciones y análisis de algunos programas de inclusión de indígenas o afrodescendientes en instituciones de educación superior, y el alcance de experiencias de formación de maestros de educación intercultural bilingüe. Si bien esta información es importante, es de anotar la notable escasez de análisis y estudio de experiencias de instituciones de educación superior dedicadas a la enseñanza y aprendizaje dentro de una matriz de educación intercultural bilingüe.

Con la creación del Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación superior en América Latina y el Caribe (IESALC – UNESCO en 1966) y la puesta en marcha del Proyecto Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior en América Latina, fundado en julio de 2007 y coordinado por el Doctor en Ciencias Sociales Daniel Mato, se ha adelantado una serie de investigaciones de fundamental importancia para el reconocimiento de los avances de la educación intercultural en el ámbito de la educación superior o, como son caracterizadas en el proyecto, de las “Instituciones de Educación superior (IES) de América Latina dedicadas a atender necesidades y demandas de formación terciaria de comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes”.

Las reflexiones presentadas a continuación, son notas de la información más relevante presentada en un primer documento resultado del proyecto mencionado. A saber, el libro *“Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior. Experiencias en América Latina”*, coordinado por Daniel Mato y publicado en 2008. En el libro se registran descripciones y análisis de 36 experiencias desarrolladas en 11 países de la región. En términos generales, las experiencias reseñadas dan cuenta de la increíble variedad de apuestas, contenidos, metodologías e interpretaciones que llevan tras de sí cada una de ellas en torno a la interculturalidad como proyecto y excusa. No hay un concepto limitado y unívoco de la categoría interculturalidad. Los contextos nacionales particulares marcan la “interculturalidad de hecho” y la “interculturalidad deseada” para cada experiencia; es decir, las agendas de los gobiernos, las relaciones de las instituciones con el Estado y con las organizaciones sociales, las dinámicas socio-económicas coyunturales, el modelo de desarrollo imperante, las alianzas con instancias académicas intelectuales, el grado de apoyo internacional, entre otras, son las

condiciones que determinan el carácter, compromiso y contenido de la apuesta intercultural. Empero, a pesar de este abanico amplio de posibilidades, persiste como acuerdo un discurso de diálogo universal entre culturas, la necesidad de un intercambio solidario que mantenga siempre presente los procesos de colonización e inequidad a los que fueron sometidas las comunidades indígenas y afrodescendientes. En esta instancia, las reivindicaciones epistémicas también cobran un espacio común importante.

[...] las ideas de interculturalidad que manejan las organizaciones indígenas y afrodescendientes sostienen la importancia de la colaboración intercultural mutuamente respetuosa y de la valoración mutua de las diferencias culturales. En esto coinciden con los planteamientos y proyectos más avanzados que impulsan algunas agencias gubernamentales, IES y otros tipos de actores participantes en el campo. Pero las mencionadas organizaciones enfatizan la necesidad de practicar esa colaboración a partir del reconocimiento de la existencia de situaciones de inequidad que deben ser corregidas. Al respecto suelen hacer referencia a inequidades históricamente acumuladas que además se siguen profundizando. En consecuencia, suelen plantear propuestas de construcción de sociedades caracterizadas por formas de “interculturalidad con equidad”, que algunas expresan como de “igualdad en la diferencia” (Mato, 2008a: 55).

Al dar cuenta de los actores que han estado en la gestación de estos proyectos, es interesante encontrar todo tipo de instituciones interesadas; este universo de actores incluye instituciones de educación superior “convencionales” -públicas y privadas (estas últimas en general católicas)-, grupos de investigadores y docentes universitarios, agencias gubernamentales y agencias de cooperación internacional, organizaciones no gubernamentales y fundaciones privadas; y, desde luego, organizaciones indígenas y afrodescendientes que llevan sus propios proyectos desde la autogestión y/o en alianzas con algunos de los actores antes mencionados. En esta instancia, es imperativo señalar dos cosas: “El protagonismo, la capacidad propositiva y la movilización de organizaciones e intelectuales y profesionales indígenas y afrodescendientes” (Mato, 2008a: 39), así como la asistencia técnica y financiera brindada por la cooperación internacional.

Además de las reformas constitucionales aplicadas durante las últimas dos décadas a favor de los derechos de reconocimiento de las poblaciones indígenas y afrodescendientes y la amplia celebración de convenios internacionales que sirven como marco para el accionar en pro de brindar atención a las necesidades y demandas de formación superior de dichas poblaciones, para el 2008 se habían realizado 7 encuentros internacionales a propósito de la educación superior intercultural en la región, encuentros que han vehiculizado la constitución de agendas y redes internacionales.

Entre los principales problemas y retos que ubica Mato (2008a) en el documento, se encuentra la ya referenciada insuficiencia o inexistencia de estadísticas demográficas que permitan la construcción de diagnósticos oportunos sobre la realidad de la educación superior intercultural en la región; la oferta insuficiente en base a los últimos censos de población; la precariedad presupuestal atada a falta de apoyo de parte del Estado; la persistencia del racismo y la falta de voluntad política de parte del Estado (a escala nacional, departamental o municipal); la baja calidad académica previa (en básica y secundaria) que representa dificultades al iniciar los programas académicos; la exigencia de calidad (determinada en cantidades de egresados y productos), donde, en muchas ocasiones, no se tiene en cuenta la pertinencia y relevancia en marcos socio-culturales diferenciados.

1.5 Apuntes finales.

El cruce posterior de estos dos escenarios teóricos, “Organización social y política dual” y “Educación superior e interculturalidad en América Latina”, permitirá explicar cómo el ejercicio de política dual, emprendido por el Movimiento Indígena desde la década de los ochenta, ha permitido tanto el ascenso de las demandas indígenas al escenario de la política oficial, entre ellas la lucha por una educación integral propia, como la puesta en escena en la arena pública de la interculturalidad como categoría a transversalizar en los múltiples espacios del proyecto político de un Movimiento Indígena en transformación y un Estado en proceso de refortalecimiento institucional. El análisis de estos cruces a la luz de los hechos, también permitirá ubicar los alcances de las teorías y el establecimiento de nuevas preguntas y campos de discusión.

CAPÍTULO II.

EDUCACIÓN Y POLITICA DUAL: DERROTEROS POSIBLES PARA EL MOVIMIENTO INDIGENA ECUATORIANO.

Ubicados previamente los horizontes teóricos desde donde se comprenden las relaciones de interdependencia entre Estado y sociedad civil y las formas en las que la educación acompaña los procesos negociados a través de los cuales se tramita la diferencia, se consolidan los proyectos de desarrollo y se construyen sujetos políticos particulares en América Latina, el presente capítulo da cuenta de cómo se han relacionado los diferentes gobiernos ecuatorianos -como representación del Estado-, con el Movimiento Indígena -como representación de las organizaciones sociales indígenas-, a propósito de la construcción en pugna de una agenda socio-política nacional y, en particular, de un sistema de educación nacional que dé trámite a la diversidad cultural propia del territorio ecuatoriano. Las diversas formas e intensidades que han adquirido estas relaciones, dan cuenta de cómo se disputan i) las estrategias de inclusión y participación del indígena -y de lo indígena- en los sistemas instituidos (el sistema político y el sistema de educación nacional) y ii) los contenidos programáticos que definen un modelo particular de sujeto y sociedad. Es decir, las agendas fluctuantes e interdependientes de los actores en escena, Estado y organización social indígena, dan cuenta de sus disputas y negociaciones perennes entre propuestas para administrar la diferencia étnico-racial del país y apuestas por inscribirse, de la manera más conveniente, en un modelo particular de desarrollo y gobierno.

En consecuencia, el presente capítulo permite comprender el proceso que ha desembocado en la actual disputa por la hegemonía sobre la interculturalidad como discurso y programa político para administrar la diferencia y diseñar el sujeto propicio en pos de un posible nuevo modelo de desarrollo hoy, disputa que se manifiesta en el ámbito de la educación superior intercultural y se ejemplifica con la experiencia de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW). Las siguientes páginas son el marco contexto, tanto en el terreno del desarrollo de los hechos como en el terreno del debate y análisis de los mismos, en el que, de una parte, se han suscrito las relaciones entre Estado y organización social indígena durante las últimas décadas y, de otra, se ha posibilitado el surgimiento e institucionalización de la UIAW.

Para ello, cuatro momentos serán necesarios:

- En un primer apartado, se presenta un recorrido histórico que da cuenta de la configuración negociada de la educación intercultural bilingüe y la educación superior intercultural en Ecuador, resaltando el papel de la organización social indígena que disputa un espacio de proyección y ejecución propio en medio de las relaciones que mantiene con el Estado, la Iglesia, algunas entidades de cooperación internacional, entre otras.
- En segunda instancia, se explica cómo el Movimiento Indígena ha empleado, desde su formación como organización social instituida, una política dual que ha permitido la integración y negociación de sus demandas en el sistema político nacional y la participación en la elaboración de la política pública, ya sea como protagonista de las decisiones de gobierno (participación directa y arreglos corporativos que dan cuenta de su capacidad de reforma e influencia) o participante pasivo replegado en estrategias de sobrevivencia (participación indirecta y alianzas temporales que se anclan en demandas “culturalistas” por el reconocimiento como identidad).
- En un tercer momento, con base a las reflexiones previas, se señala el proceso de surgimiento de la UIAW como institución legal suscrita al sistema de educación superior como materialización del ejercicio efectivo de la política dual agenciada desde el Movimiento Indígena.
- Para finalizar, en un último apartado que resalta algunas características particulares del marco político de los últimos años, se ubican dos debates en construcción que fungen como dos caras de la misma moneda y que permiten ampliar y complejizar el escenario por la disputa de la hegemonía respecto a la interculturalidad hoy; a saber, un primer debate en torno al fortalecimiento del Estado actual y su política de descorporativización y un segundo debate referente a la transformación y crisis del Movimiento Indígena en la actualidad.

El presente apartado es resultado de una metodología que acompaña la revisión de literatura en el campo de análisis, con la lectura de la legislación producida al respecto y el acercamiento a través de conversaciones informales y entrevistas a los actores participes en este proceso. Para este capítulo en particular, ha sido significativo el aporte realizado desde algunos protagonistas de los hechos aquí narrados en perspectiva histórica, tanto en el ámbito de la educación intercultural como en el terreno de la

organización social indígena y la participación de esta en las arenas de la política estatal.

2.1 Educación indígena en Ecuador. Hilos conductores.

Las relaciones dinámicas entre Movimiento Indígena y Estado en el Ecuador han permitido la construcción hegemónica del devenir socio-político nacional. El proyecto educativo y las políticas educativas que lo soportan, han hecho parte de esta construcción, de una parte, como diseño para encaminar la nación hacia un modelo particular de desarrollo que logra nuevos matices a través de las décadas y, de otra parte, como dispositivo para administrar la diferencia socio-cultural del territorio. En consecuencia, tanto el modelo de desarrollo como el dispositivo para administrar la diferencia que determinan en su conjunto las directrices del proyecto educativo, terminan señalando de manera sutil un sujeto político (sujeto de derechos) particular acorde a las necesidades de la época.

Desde la década de los cuarenta, las organizaciones indígenas (primero más cercanas a las preocupaciones campesinas y obreras, después de los ochenta inclinadas hacia la cuestión étnica y, en la actualidad, en una redefinición tanto de sus horizontes políticos como de sus repertorios de acción), han movilizado recursos para hacer frente al problema de la educación para la población indígena. Esta movilización ha mantenido como instancia de negociación diversos escenarios y actores entre los que se destacan el Estado y sus gobiernos de turno, la iglesia (católica y evangélica), diversas organizaciones de la sociedad civil, entidades de cooperación internacional y ONGs (nacionales e internacionales). Las dinámicas propias de cada escenario son contingentes e históricas, dependientes tanto de los contextos socio-culturales como económico-políticos y, por ende, han cambiado con el paso de los años.

Así, es preciso recordar que Ecuador se definió en el 2008 como un Estado intercultural y plurinacional en donde, además de la alta concentración de población blanco-mestiza, habitan en su territorio catorce nacionalidades y dieciséis pueblos indígenas, el pueblo afro ecuatoriano y el pueblo montubio.

Cada nacionalidad y pueblo indígena se concibe como una entidad histórica y política que tiene un idioma propio, una cultura definida, vive en un territorio determinado mediante sus propias instituciones y formas de organización social, económica, jurídica y política que en la actualidad constituyen el referente específico de identificación étnica.

De acuerdo al Censo de Población del 2010 realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos -INEC-, en el cual se aplicó una metodología de autoidentificación étnica/cultural y de lengua hablada, el total de indígenas en Ecuador alcanza el 7% de la población total, equivalente a 1.118.176 habitantes ubicados en todo el territorio nacional: Sierra, Costa, Amazonía y región insular (Resultados de Censos 2010. INEC, 2011). No obstante, esta metodología, también aplicada en el Censo de Población del 2000, ha sido cuestionada tanto por especialistas como por organizaciones indígenas siendo fácil encontrar, a lo largo de la historia contemporánea del país, datos de población con cifras diversas:

Por ejemplo, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) desarrollado con apoyo del Banco Mundial, en 1997 estimaba esta participación en 10%, en tanto el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en 1999 la estimaba en 25%, y la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en documentos recientes la estima en 35% (Guerrero, 2005: 22-23 citado en Mato, 2008a: 31).

En términos generales, tanto en Ecuador como en la región, las estadísticas relativas a población indígena son recientes y no tienen la especificidad y el alcance necesario para establecer criterios claros en torno a temáticas como acceso a la educación, en general, y a mucho menos a la educación superior, en particular (Mato, 2008a).

En el ámbito educativo, la educación formal de la población indígena en el Ecuador experimenta sus primeros pasos con la introducción de las lenguas maternas en el sistema de enseñanza-aprendizaje y, posteriormente, con la formulación de alternativas encaminadas a atender las necesidades educativas a partir de las perspectivas de las propias nacionalidades. Previamente, los escasos procesos de educación se reducían a la evangelización a través de métodos conductistas basados en la subordinación del indígena como sujeto no racional - no sujeto.

Hasta fines del siglo XIX no se plantea la condición intelectual del indígena por lo que tampoco se cuestiona el problema del conocimiento. La educación oficial no integra acciones destinadas a atender a la población, no solo porque no ve la necesidad de hacerlo ni porque reconoce en ello un derecho, sino porque le conviene mantenerla en condiciones de inferioridad por razones de control social (Yañez, 1998: 9).

Los comienzos de la educación formal indígena en el Ecuador podrían ubicarse entre 1945 y principios de la década de los sesenta cuando se aplica una estrategia educativa que, en términos de Barnach-Cardó (1997), correspondería al modelo de *Educación Bilingüe Asimilacionista o Transicional* en donde el indígena y su lengua aparecen como sujeto e instrumento de conocimiento en el escenario de la escolaridad oficial. Con la excepción de la nacionalidad Shuar, no se desarrolla un sistema educacional

particular con anterioridad¹⁵. Todos los demás grupos étnicos se ven forzados a incorporarse al sistema oficial regular en lengua castellana, salvo algunos intentos de uso y enseñanza de la lengua nativa y la utilización de maestros indígenas en programas experimentales autónomos de poco alcance: los emprendimientos auto gestionados de algunos indígenas y campesinos en Chimborazo y el destacado proceso adelantado en Cayambe por Dolores Cacuangó en colaboración con la Alianza Femenina Ecuatoriana y Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), son empresas dignas de ser reseñadas por su novedad e impulso desde las bases organizadas¹⁶.

Hasta finales de los setentas, una primera ola de proyectos experimentales, algunos promovidos por la iglesia (tanto católica como evangélica) y otros financiados a través de convenios Estado - organizaciones Indígenas, se constituyen como el marco referencial que da origen a la educación bilingüe:

Las Misioneras Lauritas, colombianas radicadas en Ecuador, inician su labor de atención a población indígena creando las Escuelas de Otavalo y publicando en 1947 el primer material bilingüe quichua-castellano conocido hasta hoy: “Mi Cartilla Inca”. Para la década de los cincuenta, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), de carácter cristiano evangélico, consolida su estudio sobre las lenguas indígenas, para traducir la Biblia y adelantar procesos de evangelización, a través de la organización de escuelas en la Amazonía y en la provincia de Chimborazo, atendiendo diferentes nacionalidades. Posteriormente, con base a la experiencia de Radio Sutatenza en Colombia, de nuevo con el liderazgo de la Iglesia Católica, se crean las Escuelas Radiofónicas de Riobamba, Sucúa y Tabacundo y, años más tarde, las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador en Chimborazo en el año de 1963 (Yañez y Endara, 1990) (Yañez, 1998) (Conejo, 2008).

Entre 1956 y 1975 la Misión Andina participó en la empresa educativa promoviendo el desarrollo de la educación rural con una marcada tendencia asimilacionista que pretendía negar las diferencias entre la población indígena y la población campesina ocultando los logros obtenidos por diversas organizaciones

¹⁵ La nacionalidad indígena que recibió mayor atención sistemática en el campo de la educación fue sin duda la Shuar con quien los misioneros salesianos mantuvieron contacto desde 1894. La lengua shuar fue la primera en ser utilizada para “catequesis y enseñanza de las oraciones”, su comunidad fue la primera en ubicarse en internados como unidades de educación y producción (Yañez, 1998).

¹⁶ “En la década de 1940 y en la de 1950 los campesinos de Cayambe establecieron escuelas de educación bilingüe para dotarse de los conocimientos necesarios para confrontarse con el mundo exterior. El énfasis en la educación bilingüe es significativo [...] Las primeras escuelas bilingües (castellano-kichwa) para niños indígenas se establecieron en Cayambe” (Becker y Tutillo. 2009: 164). Véase también: Roda (1998).

indígenas en busca de sus derechos identitarios. Otros organismos que tomaron partida en torno a la educación indígena fueron la Confederación de Iglesias de la Asamblea de Dios, de corte cristiano evangélico, creadora de múltiples escuelas en la Sierra; el Instituto Interandino de Desarrollo, de procedencia estadounidense, con la financiación de escuelas en este mismo territorio; y la República Federal de Alemania que firma un acuerdo con el Ministerio de Educación de Ecuador para fomentar las acciones de la Unidad de Administración de Curricular de la Escuela Rural (Yañez y Endara, 1990) (Yañez, 1998) (Conejo, 2008).

Para finales de la década de los setenta se instituye un modelo de *Educación Bilingüe de Mantenimiento y Desarrollo* que sustituye el castellano por la lengua original respectiva, en un intento por recuperar y fortalecer el idioma como rasgo de identidad cultural. El enfoque lingüístico utilizado de manera predominante, posibilita el reconocimiento de conceptos, campos semánticos y formas de pensamiento distintos a los que existen en la lengua hispana, lo que conduce a la realización de nuevos estudios hacia la identificación de los sistemas de conocimiento existentes en las culturas originarias del territorio ecuatoriano.

La década de los ochenta da cuenta de la apertura de las posibilidades y el crecimiento del interés mancomunado por las nuevas alternativas de educación indígena. El marco de esta apertura y crecimiento será la irrupción de las demandas organizadas del Movimiento Indígena ante el Estado y el advenimiento del paquete de reformas de ajuste neoliberal, paquete que incluye el multiculturalismo como brazo ideológico y forma de tramitar la diferencia.

Si bien, décadas atrás el Movimiento Indígena ya ubicaba entre sus demandas una educación propia de carácter intercultural bilingüe que atendiera las necesidades de los niños, jóvenes y adultos de las comunidades, solo será hasta principios de la década de los ochenta que estas demandas resuenan e impactan la política educativa nacional en un marco de negociaciones entre un Movimiento Indígena, cada vez más fuerte y capaz de negociar sus demandas en la arena pública, y un Estado que se ve obligado a interlocutar y resolver la cuestión de lo indígena desde nuevas perspectivas.

Este escenario solo es posible gracias al surgimiento de instancias institucionales que se consolidan en la esfera pública oficial, instituciones que permitirían un diálogo formal entre Movimiento Indígena y gobierno: de una parte, los procesos de consolidación de organizaciones indígenas confederadas a nivel regional y nacional como lo son la ECUARUNARI (*Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* - Confederación

Kichwa de la Sierra Ecuatoriana, 1972), la CONFENIAE (Confederación de la Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, 1980) y la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1986), organizaciones que incluían la educación intercultural bilingüe entre sus demandas; y, de otra parte, la creación de departamentos y entidades dentro del Estado que se encargarán de los asuntos indígenas, reconociendo al indígena como un sujeto de derechos y ubicando la educación intercultural bilingüe como parte de la agenda programática del proyecto educativo nacional.

Como resultado de estas negociaciones interinstitucionales, tras el regreso a la democracia en 1979, se inicia el programa de alfabetización bilingüe bajo el auspicio del presidente Jaime Roldós, programa co-gestionado entre el gobierno ecuatoriano, la UNESCO y el Centro de Investigaciones y Estudios Indígenas (CIEI) de la Universidad Católica del Ecuador.

Para el 12 de enero de 1982 se promulgó el Acuerdo Ministerial 000529 mediante el cual se acordó: “Oficializar la educación bilingüe bicultural, estableciendo en las zonas de predominante población indígena planteles primarios y medios donde se imparta instrucción en los idiomas kichwa y castellano o su lengua vernácula” (citado en Conejo, 2008: 69). Desde el Ministerio de Educación del Ecuador se potencializaban proyectos dirigidos a atender las necesidades educativas de la población indígena a través de programas de educación para adultos, disposiciones para la promoción de la alfabetización en castellano y escuelas rurales para niños y jóvenes, todas bajo el marco de lo que se denominaría “Educación Popular Permanente”. Estas iniciativas de carácter oficial, permitirían que, dentro del programa “Currículo Comunitario” propio a la educación rural, se gestaran el sub-programa “Quichua” que registró amplia acogida por su perfil Intercultural Bilingüe. Para 1983 se reformó el Art. 27 de la Constitución de la República determinando que “[e]n los sistemas de educación que se desarrollan en las zonas de predominante población indígena, se utilice como lengua principal de educación el kichwa o la lengua de la cultura respectiva y el castellano como lengua de relación intercultural” (citado en Conejo, 2008: 69).

Lentamente, el Estado depositaba su confianza en la organización indígena y su proyecto de educación intercultural bilingüe. Bajo el gobierno del presidente socialdemócrata Rodrigo Borja (1988-1992), la CONAIE no solo logró organizar el primer gran levantamiento nacional de carácter indígena-campesino en 1990 y, como resultado, negociar políticas de compra y titulación de tierras; además, como hito histórico, en

1988 la organización nacional indígena logra la institucionalización de un programa estatal descentralizado de educación bilingüe para los territorios indígenas del país, administrado por la CONAIE, que se oficializa en 1992 con total autonomía técnica, financiera y administrativa, bajo la figura de la DINEIB (Dirección Nacional de Educación intercultural bilingüe) (Zamosc. 2005) (Conejo. 2008).

La fundación de la DINEIB significará no solo la apertura del Estado para negociar la política pública educativa nacional con las comunidades indígenas organizadas, lo que en palabras de R. Deubel y André-Noel (2007) podría entenderse como la inauguración de un modelo de construcción de *Políticas Públicas por Movilización*, donde el actor motor es la demanda social organizada; además, representará el posicionamiento de la agenda indígena en gran parte del territorio ecuatoriano adelantando procesos a través de la institucionalización y oficialización del MOSEIB (Modelo de Educación Intercultural Bilingüe) que permite la formación de miles de maestros indígenas para básica primaria, la recuperación y sistematización de conocimientos tradicionales en los campos de la literatura y la lingüística, la elaboración de materiales pedagógicos con pertinencia cultural, el acercamiento del sistema educativo nacional a las realidades de las comunidades, entre otras (Montaluisa. 2009).

En esta instancia es preciso señalar que la creación de la DINEIB no fue solo una cuestión de indígenas organizados; tanto la capacidad de ampliar las demandas particulares a los escenarios del interés general como el ascenso paralelo de organizaciones urbanas de carácter comunista y socialista interesadas en una transformación estructural de la sociedad ecuatoriana, serán claves para promover la convergencia social. En palabras de Ruth Moya, lingüista ecuatoriana articulada a las tareas de gestión y análisis de los procesos educativos interculturales bilingües de Ecuador y Latinoamérica desde la década de los sesenta, a propósito del origen de la Educación Bilingüe en Ecuador:

En el tema de la creación de la educación bilingüe son muchos los sectores sociales que participan. La educación bilingüe es parte de una plataforma consensuada por el Movimiento Unitario de Trabajadores, no es una cuestión de los dirigentes indígenas, hace parte de una negociación más compleja, donde se contó con la lucidez de los dirigentes indígenas, pero no solo eso, si hubieran ido ellos solos jamás hubieran logrado el triunfo. Incluso, en ese momento, amplios sectores de Quito, Cuenca, Loja, Cañar, Latacunga en menor grado, y algunos segmentos de la ciudad de Guayaquil son el sustento de esta lucha indígena; si no hubiese habido una amplia participación política de estos sectores de clase media urbana no indígena en favor de la lucha por la DINEIB, pues no hubiera ocurrido, simplemente no hubiera sido posible. Obviamente se canalizó y expresó a través de los dirigentes indígenas pero no era fruto de una lucha aislada. Cuando los

indígenas se aíslan y se enclaustran y crean su parcela de poder, se daña el proceso pues se privilegió la coyuntura antes que el proceso (Entrevista. Mayo de 2013).

Una evaluación rigurosa y no politizada de las fortalezas, alcances, debilidades y limitaciones del proceso de la DINEIB, a mi parecer, es aún una tarea pendiente a la que debe ser llamada no solo las organizaciones indígenas y las dependencias del Estado encargadas del sistema educativo nacional, sino también, los actores principales de la ejecución de los procesos; es decir, la comunidad académica conformada por estudiantes, profesores, padres de familia y miembros de la comunidad. No obstante, es preciso señalar que han sido muchas las duras críticas que ha recibido esta dependencia en ámbitos múltiples como la capacidad de administración, los manejos económicos, las relaciones laborales internas, la calidad del proyecto educativo, su relación con las comunidades, entre otros. Si bien no es propósito de la presente investigación ahondar en este tema, es oportuno señalar que las críticas al proyecto liderado y ejecutado por la DINEIB, han construido un halo de desconfianza e incredulidad hacia los proyectos educativos gestionados por indígenas, situación a la que no escapa la UIAW.

2.1.1 Educación superior intercultural. Capítulo Ecuador.

Con la consolidación del MOSEIB y su implantación a nivel nacional, dos grandes necesidades se fueron presentando e incluyendo en las agendas, tanto de las organizaciones indígenas y sus aliados, como del Estado y sus colaboradores a nivel internacional:

De una parte, cada vez eran más los estudiantes indígenas que terminaban su ciclo de educación escolar en el sistema intercultural bilingüe y conjugaban necesidad e interés para participar en procesos de formación de tercer nivel, empero, las instituciones de educación superior, reproduciendo parámetros de racismo y discriminación, dificultaban el ingreso de esta población al sistema. Esta situación se acompaña por procesos de migración que suman a la urbe la presencia indígena y complejizan la dinámica educativa para pueblos originarios, dinámica que se teje entre la necesidad de acceder a una educación superior con pertinencia cultural cerca de la comunidad y la necesidad de acceder a una educación superior que posibilite una inclusión efectiva al mercado laboral, muchas veces, en la ciudad y lejos de la comunidad.

Por otra parte, las movilizaciones y luchas históricas de los movimientos indígenas en Ecuador y en la región, incluían reivindicaciones por instaurar un sistema

educativo que no solo incluyera la lengua, sino que también logrará un espacio digno para los sistemas culturales y los conocimientos propios con igual valía que los conocimientos hispano-occidentales. Estas luchas hicieron eco en el escenario político internacional y poco a poco se fueron instituyendo en el campo legislativo latinoamericano en donde se reconocería la importancia de dar un trato adecuado a la diversidad cultural entre el multiculturalismo y la interculturalidad, como se había reseñado en el capítulo anterior. Consecuentemente, las Constituciones y las Leyes nacionales fueron incluyendo nuevos lenguajes y nuevas apuestas que servirían como asideros para responder a las necesidades educativas de las comunidades indígenas en el campo de la educación superior. Para el caso ecuatoriano serán significativas las reformas planteadas en las Constituciones de 1998 y 2008 al igual que las Leyes Orgánicas en Educación superior consecuentes para cada una de estas Cartas Constitucionales.

Del 1.118.176 habitantes autoidentificados como indígenas, de acuerdo al Censo de Población del 2010 realizado por el INEC, pocos son los que tienen o han tenido acceso al sistema de educación superior nacional. Realizando una comparación entre la población indígena y los demás grupos autoidentificados en el censo respecto al acceso y conclusión de estudios en educación superior, Cuji (2012b) afirma:

De ese millón diez y ocho mil personas autoidentificadas como indígenas, treinta mil quinientos diez y seis (30.516) cuentan con un título de educación superior (ES) de grado o posgrado. Eso representa el 3% de la población indígena del país, que comparado al 21% de los blancos; al 16% de los mestizos y 16% de los montubios e; incluso al 12% de los afro ecuatorianos, muestran que el acceso a ES en Ecuador tiene una distribución étnica, donde los indígenas ocupan el lugar más bajo (Cuji, 2012b: 41).

Para resolver la situación descrita, tanto organizaciones indígenas como Estado, en una suerte de negociación entre lo contencioso y lo institucional, han promovido la construcción de una agenda pública educativa que ha logrado, a pasos lentos, el acceso de población étnicamente identificada a instituciones de educación superior de tercer y cuarto nivel, la recuperación y el posicionamiento de conocimientos afrodescendientes e indígenas, y una modificación de la educación superior convencional durante las últimas dos décadas (Cuji. 2012a).

Esta suerte de negociaciones trajo como resultado la creación de proyectos, instituciones, extensiones y/o programas dedicados a atender las necesidades y demandas de formación superior de comunidades y pueblos indígenas y afrodescendientes. Con base a los trabajos de Mato (2008a) y Cuji (2012a, 2012b), es

posible afirmar que son aproximadamente nueve las iniciativas adelantadas en el territorio ecuatoriano en este ámbito; nueve de, aproximadamente, 71 universidades y 380 institutos superiores registrados (CONESUP, 2009).

Las instituciones encargadas de estas empresas son: la Universidad San Francisco de Quito, la Universidad Técnica Particular de Loja, la Universidad Estatal de Bolívar, el Programa Académico Cotopaxi (PAC) de la Universidad Politécnica Salesiana, el Departamento de Estudios Interculturales (DEI) de la Universidad de Cuenca, el Centro Intercultural Kawsay, la Universidad de posgrado Andina Simón Bolívar, la Maestría en Ciencias Sociales, especialidad en Estudios Étnicos para profesionales indígenas de la FLACSO-Ecuador (vigente de 1999 a 2005) y la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. Esta última, es la única que implica en su institucionalización un proceso autónomo derivado del proyecto político del Movimiento Indígena y, por ello, se presenta como la excusa y el sujeto de la presente investigación.

En esta instancia, es preciso reconocer el trabajo adelantado tanto por los Institutos Pedagógicos Interculturales Bilingües -IPIB- (IPIB Shuar-Achuar, IPIB Canelos, IPIB Martha Bucarán de Roldós, IPIB Quilloa, e IPIB Jaime Roldós Aguilera) como por los Institutos Técnicos y Tecnológicos Agropecuarios autodenominados interculturales (10 en total). No obstante, al no ser la preocupación del presente trabajo investigativo, no se han recogido los insumos requeridos para incluir estas instituciones técnicas y tecnológicas en el análisis, trabajo interesante para ampliar el campo de observación en una perspectiva comparativa, pero no necesario para la presente indagación.

2.2 Política dual como posibilidad del Movimiento Indígena Ecuatoriano.

Entre “la acción contenciosa y la integración en el sistema político”.

Pese a la diversidad y singularidad de los movimientos étnicos, existe un denominador común en todos ellos: sea por la impugnación sea por la negociación o por las dos vías, si en un momento dado es necesario, sus demandas tienen que ver con la reorganización misma del poder en las sociedades locales, regionales e incluso nacionales. Estas reelaboraciones políticas -el modo de organizar las relaciones sociales, económicas y culturales-, tienen, claro está, un valor simbólico, pero también un valor operacional y práctico porque se constituyen en alternativas distintas a las normadas y están al servicio de la redefinición de la participación en el poder político. Impugnación y concertación son complementarias y se definen por el contexto y la coyuntura. Y cada uno de estos campos de acción se constituye en los frentes de lucha del movimiento popular.

Ruth Moya (1998).

El Movimiento Indígena Ecuatoriano desde 1974 -con la consolidación de la Reforma Agraria- hasta nuestros días, ha sido uno de los escenarios político-culturales más visible, dinámico y contestatario en América Latina, capaz de reactivar demandas sociales estructurales de antaño en épocas contemporáneas.

Como se señalaba en páginas anteriores, para 1986 con la constitución de la CONAIE, quien agrupaba a la ECUARUNARI, la CONFENIAE y, tiempo después, la CONAICE (Confederación de la Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana, 2007), se hace material un proceso de institucionalización de la acción colectiva indígena a nivel nacional que trae consigo la visibilización de un accionar político con proyectos propios de Estado, nación y gobierno en el marco de una agenda que apunta al ejercicio de una política más allá de la “acción contenciosa”.

Si bien, este momento de aparición en el escenario político institucional no puede ser equiparado a la construcción del Movimiento como una empresa nueva, pues el accionar político del Movimiento Indígena mantiene enclaves arraigados a los problemas de tenencia y posesión de la tierra y el agua y al reconocimiento de identidad como motor de movilización propios de la época colonial y acentuados en la época republicana; será con la fundación de la CONAIE, como organización-institución articuladora, que el Movimiento adquiere un alto grado de presencia en la escena pública institucional como sujeto político de determinante importancia e incidencia a nivel nacional.

La búsqueda de legitimación de la plurinacionalidad y de la diversidad de comunidades lingüísticas en función de una educación propia, así como la lucha por el reconocimiento, el respeto de las prácticas de justicia local (derecho indígena) y las dinámicas propias de producción, acumulación y redistribución de capital; eran demandas de antaño que recobraban vigencia en un contexto donde se hacía urgente el enfrentamiento frontal contra las políticas de ajuste neoliberal que se instituían.

Así, durante la década de los noventa, el Movimiento Indígena y el gobierno ecuatoriano tuvieron álgidos enfrentamientos por la implantación de medidas neoliberales en el país, situación que retrasó la ejecución de algunos acuerdos comerciales en aras del renovado desarrollo en clave de capitalismo financiero especulativo y complejizó la implementación del multiculturalismo como dispositivo para administrar la diferencia. El Movimiento Indígena se convirtió en el representante e interlocutor del anti-neoliberalismo y por ende de la “izquierda nacional”. Este contexto le permitió al Movimiento ampliar sus demandas y extender su programa más

allá de lo étnico, logrando hacer de su programa particular, el programa general en el ámbito de la organización social nacional.

La primera mitad de la década de los noventa se caracterizaría por la presencia de la CONAIE en la escena pública, tanto en las movilizaciones nacionales en el campo y la ciudad, como en la participación de la agenda política estatal organizando coaliciones con organizaciones tanto de marcado acento indígena y campesino, como organizaciones obrero sindicales y urbanas (Zamosc, 2005) (Ramírez, 2009)¹⁷. Un ejemplo de esta participación es la configuración de la Coordinadora Agraria y la Coordinadora Popular quienes elaboraron proyectos de ley alternativos a la Ley de Modernización Agraria en 1994 (Zamosc. 2005).

Una serie de medidas que cobijaban los frentes posibles, serán lideradas por la CONAIE en contra de las políticas de ajuste estructural que se proyectaban; el centro articulador de estas acciones será la identidad indígena, una identidad que articula lo étnico-racial con la clase y adquiere la capacidad de organizar una solidaridad temporal con el fin de movilizar un accionar socio-político concreto entre distintos colectivos de pensamiento.

La organización social indígena instituida en la figura de la CONAIE se abría paso a través de una participación en la esfera pública probando su capacidad de influencia y de reforma, adquiriendo nuevos retos organizativos. A la par, el Estado se re-articulaba para hacer frente y dar respuesta a las nuevas acciones de la sociedad organizada. Se evidenciaban procesos de co-construcción de agencias que implicaban nuevas estrategias tanto para el Movimiento como para el Estado. En palabras de Ariruma Kowi, ex Subsecretario Nacional de Educación para los Pueblos Indígenas y actual Director del Área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar:

El levantamiento de los 90 y el ascenso de los líderes como sujetos políticos en la escena pública también permitieron que el Estado creara o fortaleciera instancias de gobierno pensando en los pueblos indígenas. Se lograron muchos espacios de poder, muchos proyectos financiados con amplios recursos, pero esto implicó una disputa interna por estos espacios y también un control desde el Estado de estos espacios (Entrevista. Febrero de 2013).

Para la segunda mitad de la década de los noventa, la situación se transforma. La creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) en 1995, se vivencia como la consolidación de un brazo de la lucha indígena que

¹⁷ Entre otras: la FEINE (Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador), la FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras), el MPD (Movimiento Popular Democrático) y el FUT (Frente Único de Trabajadores) (Zamosc. 2005) (Ramírez. 2009).

apuesta por ganarse un lugar en el Estado como instancia para tramitar sus demandas. Sus apuestas nacientes sobre interculturalidad y plurinacionalidad, categorías que lograban cada vez mayor presencia en la esfera pública, entrarían a prueba en el escenario de la política: tendrían que pasar del discurso al proyecto (política pública) y de allí a la ejecución. Así habla Luis Andrango, expresidente de la FENOCIN, a propósito de los proyectos de fundación y el impacto de la institucionalización del Pachakutik:

Había un Movimiento Indígena que desde el año 90 empezó a plantearse el pasar de una agenda reivindicativa hacia la toma del poder vía elecciones y entonces crearon lo que fue el Movimiento Pachakutik que de hecho en sus inicios era una confluencia con sectores de izquierda progresista, de organizaciones populares, de sectores de clase media obrera. Fue una expresión que alcanzó niveles de fuerza electoral muy muy importante tanto a niveles locales, provinciales como a nivel nacional porque, además, acumuló el proceso histórico de la lucha del Movimiento Indígena y Campesino del Ecuador. Pachakutik logró capitalizar esa estructura de lucha y movilización (Entrevista. Abril del 2013).

Autores como Zamosc (2005), Ospina (2007) y Ramírez (2009, 2010), desde diferentes perspectivas de análisis y con conclusiones disímiles, han dado cuenta de cómo el Movimiento Indígena Ecuatoriano ha incursionado en el ejercicio de una política dual entre la movilización y la institucionalización, “entre la acción contenciosa y la integración en el sistema político” (Ramírez, 2009: 65).

El análisis centra su atención en cómo el proceso de reactivación del Movimiento Indígena se tornará un tanto más problemático cuando se decide el ingreso de la institucionalidad del Movimiento a la institucionalidad del Estado en forma de partido político. Los tres autores, harán un interesante rastreo tras la historia del origen y desarrollo del Pachakutik, como único partido político ecuatoriano de carácter indígena socialista que se lanza a las dinámicas de la democracia representativa para servir como brazo político institucional-electoral a la CONAIE, reto que genera nuevas dinámicas organizativas tanto dentro del Movimiento como afuera de este en relación al sistema político nacional.

Ramírez (2009), basado en las fases propuestas por Offe (1996) para comprender la vinculación de “los Verdes” en el sistema político alemán, da cuenta de cómo el origen del Pachakutik no respondería al agotamiento de la política del Movimiento Indígena o a la conclusión de su accionar colectivo ligado a la protesta como lo presupone el autor alemán.

La consolidación de un partido político derivado de las necesidades de integración a la política de Estado como forma de inclusión efectiva de la agenda política indígena en las instancias del poder instituido, responde a una transformación de los mecanismos de demanda y la lucha por el acceso al poder, responde al reconocimiento de la inevitabilidad de movilizar las reformas a favor de la autodeterminación, la territorialidad y la plurinacionalidad, *dentro* del sistema político.

No era entonces, como plantea Offe, el agotamiento de la estrategia de confrontación social lo que impulsó al MIE [Movimiento Indígena Ecuatoriano] a decidir la transformación de su naturaleza organizativa. Al contrario, la lucha extraparlamentaria hizo del movimiento un actor político exitoso que empezaba a generar adhesiones y a representar intereses más allá de su base indígena. El crecimiento de expectativas al interior y al exterior del movimiento, se correspondía además con la consolidación de un programa político cuya disputa requería de una estructura organizativa más compleja y diversificada (Ramírez. 2009: 73).

Para el autor, los impactos de la conformación del Pachakutik fueron ambiguos pues, si bien el partido alcanzó un amplio reconocimiento a nivel nacional, su institucionalización fue difusa en tanto que no eran claros los niveles de articulación (dependencia-independencia) con el Movimiento y la disputa por el acceso al poder promovió la competencia y fragmentación interna. Así, la alianza que permite la participación del Pachakutik en el gobierno de Lucio Gutiérrez en el 2003, será el detonante que revela la incapacidad de sostener el complejo proceso organizativo institucional (interno y externo) que requiere la formación de un partido. El trabajo en la arena de la política pública, al no ser efectivo, implicó el repliegue del Movimiento, el retorno a sus banderas étnicas y la pérdida de fuerza e influencia política de la organización indígena (Ramírez. 2009).

Por su parte, Zamosc (2005), a través de un rastreo cronológico de las relaciones de los diferentes gobiernos de Ecuador con la CONAIE desde 1992 hasta el 2003, explica cómo el Movimiento Indígena se mueve desde la movilización vinculada a la protesta, hasta la organización institucional que trae como consecuencia la creación de un vínculo corporativo entre el Estado y el Movimiento en la figura de partido político. A diferencia de Ramírez, el autor no habla de etapas que dan cuenta del desarrollo de las capacidades organizativas del Movimiento, si no de frentes de acción combinados. Zamosc da cuenta del ejercicio de una política dual que va desde la posibilidad real de la influencia, hasta el deseo de la participación en el poder estatal; en palabras del autor “de la política de la influencia a la política del poder”, accionar político que evaluará de la siguiente manera:

Esto nos remite a otro componente exitoso de la estrategia del movimiento indígena: la combinación de diferentes formas de lucha. A lo largo de la década de los noventa, la CONAIE complementó las movilizaciones contestatarias con una intensa actividad en otros frentes, dos de los cuales habrían de ser particularmente importantes desde el punto de vista de la realización de sus objetivos programáticos. Uno de esos frentes fue el de las gestiones institucionales donde, además de recurrir repetidamente a las cortes de justicia, los activistas de la CONAIE montaron una agresiva campaña de “lobbying” que llevó a la negociación de varios acuerdos, incluyendo el establecimiento del PRODEPINE (con un financiamiento de 50 millones de dólares del Banco Mundial) y la creación del CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) como agencia de control y centralización de los programas del Estado en las áreas indígenas y afro ecuatorianas. El otro frente fue la participación electoral que sirvió como vehículo para consignar los derechos colectivos indígenas en la nueva constitución, obtener representación en la legislatura y acceder a instancias de poder local y regional (Zamosc, 2005: 213-214)

Así, las preocupaciones de la CONAIE no se redujeron a reivindicar su identidad para crear una solidaridad amplia que tuviera eco en otras organizaciones, sino que, a la par, promovieron la organización interna del Movimiento de manera tal que pudiera participar en el ejercicio de la agenda pública, exigiendo y logrando participación en la creación y ejecución de políticas públicas en calidad de organización social que ejerce influencia efectiva y se articula integralmente con la actividad parlamentaria del Pachakutik. En términos de Arato y Cohen (2000), se evidencia el ejercicio de una política dual de parte del Movimiento que implica, de una parte, una transformación estructural interna que busca la acción contra-sistémica desde el sistema y, de otra parte, una transformación correlativa de la organización del Estado.

Como ya se ha sugerido, el momento más álgido de la institucionalización del brazo político del Movimiento se presentó en el año 2003 cuando la organización apostó por la alianza entre el Pachakutik, que representaba a la CONAIE y por ende al Movimiento Indígena, y el Partido Sociedad Patriótica, con el cual ascendería a la presidencia nacional Lucio Gutiérrez.

En un principio, la coalición suponía una lucha conjunta contra el neoliberalismo; no obstante, este discurso de campaña se convirtió en promesa incumplida de parte de Gutiérrez al lograr la presidencia. Al llegar a la máxima instancia de poder, el Pachakutik como miembro parte de la alianza, logra tres Ministerios; a saber: El Ministerio de Relaciones Exteriores a cargo de Nina Pacari (Kichwa-Otavaló de Cotacachi, ex magistrada de la Corte Constitucional), el Ministerio de Agricultura encabezado por Luis Macas (Kichwa-Saraguro, hoy encargado del Instituto Científico de Culturas Indígenas, instituto sin vinculación alguna al Estado) y el Ministerio de Turismo a nombre de Doris Soliz (Mestiza, hoy Ministra de Inclusión

Económica y Social). No obstante, los Ministerios en donde se definía la política económica fueron asignados a tecnócratas neoliberales y el Pachakutik no tuvo mayor participación en aquellas instancias (Zamosc, 2005), (Ospina, 2010).

Para finales del 2003, primero la ECUARUNARI, luego la CONAIE, declaran su separación con el Estado y despojan al Pachakutik de la figura de representación del Movimiento (Zamosc, 2005), (Ramírez, 2009). Consecuentemente, Pachakutik retira el apoyo a las acciones del Estado, decisión que le costará los Ministerios de Relaciones Exteriores y Agricultura, además de la creación de un decreto que le permitiría al presidente la designación unilateral de los funcionarios de las diversas entidades estatales encargadas de los asuntos indígenas. Se comienza a limitar la capacidad de Pachakutik y los costos son demasiado altos para el Movimiento. Se hace evidente la fragmentación y consecuente declive del Movimiento Indígena; en palabras de Zamosc: “Gutiérrez comenzaba a explotar una vulnerabilidad del movimiento indígena: el imperativo de defender las conquistas de las luchas pasadas” (Zamosc, 2005: 218).

De esta manera, la incorporación del Movimiento Indígena en las dinámicas de Estado en la figura del Pachakutik, no solo causó polémica en la opinión pública que suponía que los oficios político-burocráticos no eran oficios de “indios”, también provocó fragmentaciones dentro del Movimiento a nivel nacional y regional, fragmentación que promovió una creciente pérdida de credibilidad y, consecuentemente, legitimidad ante las comunidades de base y sus aliados. La pregunta por las consecuencias reales (aportes o retrocesos) de la construcción del Pachakutik como el ala estatal del Movimiento, es un escenario abierto a la discusión pues algunos afirmarían que la institucionalización del Movimiento en partido político colocó frenos a las dinámicas de este, otros señalarán el Pachakutik como una posibilidad de agenciar el cambio desde adentro, y las mayorías señalarán a un partido que se subsume a las relaciones de corrupción propias a la política partidista ecuatoriana.

2.3 Surgimiento e institucionalización de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW).

Desde principios de la década de los noventa, la DINEIB y la CONAIE iniciaron trabajos conjuntos para proponer un sistema alternativo de educación integral (básica, secundaria y superior), con un currículo que recogiera planteamientos urgentes de las comunidades y las organizaciones indígenas: la participación directa de la población indígena tanto en el sistema educativo local como en el sistema político nacional, la

incorporación de prácticas de producción y organización tradicionales vigentes en las comunidades indígenas, la introducción de formas propias y ancestrales de conocimiento, la recuperación de la lengua y la historia del pueblo indígena y su participación en la historia nacional y regional, la incorporación de maestros y sabios de las comunidades, la lucha por el reconocimiento de la diferencia y la redistribución de la igualdad, la construcción de una sociedad intercultural y el ejercicio de autodeterminación en el marco de un Estado plurinacional, entre otros. Se inauguraba una suerte de resignificación del pasado y reconfiguración de este en el presente.

Los pueblos indígenas comienzan a proyectar un proceso de articulación de su sistema de saberes dentro de un marco institucional propio, y dentro de un campo de luchas en el cual cobran validez tanto el reconocimiento como pueblos con identidades diferentes, como el establecimiento de universidades propias, o las demandas de educación intercultural (Dávalos, 2005: 24).

Cada vez con mayor fuerza en el escenario público, tanto educativo como político, se hacía evidente la apuesta por construir un centro de estudios superiores *desde y para* las comunidades indígenas, situación que llevó a algunos líderes históricos del Movimiento Indígena, con apoyo de intelectuales ecuatorianos mestizos y miembros de instituciones vinculadas a redes de cooperación internacional preocupados por la situación indígena en América Latina, a promover una campaña para reflexionar sobre el estatus del conocimiento en relación a las tareas políticas y sociales de los movimientos indígenas. Su apelación a la descolonización de las ciencias iba más allá de la epistemología y se constituía en una tarea política de primera necesidad: la de crear y recrear, desde la epistemología, los marcos categoriales que posibilitaran una práctica política de emancipación y un proceso de autorreflexión sobre los contenidos que han sido impartidos en la educación tradicional y los que realmente son pertinentes y necesarios para las realidades indígenas, en particular, y ecuatorianas, en general.

Como respuesta a esta campaña por inaugurar procesos en el ámbito de la educación superior, algunos sectores de la DINEIB apoyaron convenios con universidades privadas (Universidad Católica y Universidad Politécnica Salesiana, por ejemplo) para abrir cursos, carreras o especializaciones con componentes de carácter indígena. Igualmente, algunas escuelas vinculadas a la DINEIB y otras constituidas con ayudas de misiones católicas y evangélicas, al igual que algunos líderes comunitarios apoyados por ONGs que venían trabajando en alternativas de formación técnica para capacitar a los indígenas que culminaban satisfactoriamente su educación básica y

secundaria, fueron constituyendo instituciones de carácter técnico y tecnológico en los campos pedagógico y agropecuario¹⁸. Mientras tanto, algunos sectores de la CONAIE, con una intención política fundamentada en la autodeterminación, se preocuparon por dirigir su propuesta hacia la construcción de una universidad propia de carácter intercultural.

Dicha preocupación encuentra sus primeras líneas de resolución en 1996 con la llegada, por primera vez, de un diputado indígena al Congreso Nacional, a saber, el mencionado Luís Macas como representante y cabeza del recién conformado Pachakutik. Macas junto a Leónidas Iza (Diputado Provincial de Cotopaxi en aquel entonces), serán los encargados de promover el proyecto de ley para la creación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador Amawtay Wasi (UINPI Amawtay Wasi - UIAW)¹⁹ con el fin de complementar integralmente la apuesta por una educación indígena a nivel superior, recogiendo la sabiduría original de las nacionalidades indígenas para cumplir un papel revitalizador de las propuestas políticas y culturales de las comunidades. Esta empresa liderada por la CONAIE y el Pachakutik logra, a paso lentos, avances en el ámbito político institucional con impactos importantes en el ámbito educativo; se hace posible el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución de 1998, la inclusión de la población indígena en la Ley de Educación superior de 2000 y la consolidación del proyecto de creación de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi mediante Ley 2004 – 40 del 5 de agosto del 2004, publicada en Registro Oficial No. 393 (Macas, 2005) (Dávalos, 2005) (CEAACES, 2012).

La UIAW es una propuesta de educación superior construida *desde* el Movimiento Indígena que mantiene como principales promotores y respaldos a la CONAIE y el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI). La UIAW, es el

¹⁸ En esta instancia es preciso reconocer el trabajo adelantado tanto por los Institutos Pedagógicos Interculturales Bilingües (5 en total) como por los Institutos Técnicos y Tecnológicos Agropecuarios autodenominados interculturales (10 en total). Este campo de instituciones es otro escenario importante a través del cual se puede comprender cómo se ha pensado el problema de la Interculturalidad desde la Educación superior en Ecuador, su vinculación con las organizaciones y comunidades indígenas y su relación con el Estado, sobre todo en el ámbito de los gobiernos locales. No obstante, se ha seleccionado la UIAW como caso y sujeto de la presente investigación para entender la complejidad no solo de la construcción de los contenidos de la categoría interculturalidad ayer y hoy, sino por su particular relación con el Estado en las diferentes escalas (local, provincial, nacional e internacional), la academia nacional e internacional, las organizaciones indígenas encabezadas por los sectores históricamente más emblemáticos (CONAIE y Pachakutik) y, sobre todo, por su particular historia de institucionalización, legal y legítima, como universidad ante el Estado y las comunidades.

¹⁹ Hoy autodenominada Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidad y Pueblos Indígenas del Ecuador Amawtay Wasi (UCINPI Amawtay Wasi).

resultado de un largo proceso de trabajo, debate y sistematización en la que participó un equipo interdisciplinario conformado por directivos, docentes, investigadores y profesionales indígenas y no indígenas, nacionales y extranjeros.

[...] la propuesta educativa fue realizada por un grupo de intelectuales indígenas y mestizos sin ningún tipo de interrelación con los organismos estatales de educación superior. La universidad fue concebida como un espacio de “resistencia cultural” contrapuesto con la visión de “Occidente”, lo que se materializó en su estructura administrativa, en su malla curricular y en cierto sentido también en sus programas y carreras (CEAACES, 2012: 60).

Si bien la universidad indígena fue una preocupación que desde los comienzos de la organización se pensó, como se señalaba, cuando el ideario era lograr una educación integral (básica, secundaria, superior), al lograr la creación de la DINEIB en 1988, toda la atención se volcó a la alfabetización y la educación básica y el proyecto de crear una institución de educación superior a largo plazo, se relegó. La preocupación en torno a un proyecto educativo de tercer nivel solo se renueva ante la evidencia de un cuerpo de docentes sin una formación académica apropiada ejerciendo bajo el paraguas de la DINEIB y la urgencia de formar los cuadros políticos capacitados para el ejercicio del poder, la elaboración de políticas públicas y la participación efectiva en el Estado (Macas, 2005).

Las relaciones que se tejen entre la UIAW y los gobiernos de turno desde el momento de institucionalización de la Universidad dentro del sistema nacional de educación superior serán dinámicas y cambiantes, dependientes de los intereses, las necesidades y las posibilidades tanto de los discursos como de las prácticas que son desplegados por los diferentes actores a nivel nacional, internacional y local. Estos asuntos serán tratados con detenimiento y detalle en los capítulos III y IV del presente trabajo investigativo.

2.4 Apuntes preliminares sobre el contexto actual de la disputa.

Las paulatinas reformas neoliberales implementadas en Ecuador desde la década de los ochenta (exactamente desde 1982 con la suscripción del ajuste macrofiscal del Fondo Monetario Internacional y la reforma estructural del BID y del Banco Mundial. Dávalos 2010, s/f,s/r) y con mayor fuerza durante los noventa, exacerbaron el conflicto social y erosionaron la base de la autoridad estatal de manera que fue evidente, para la primera década del siglo XXI, la desestabilización total de la política tradicional y la emergencia de una profunda crisis de representación en la figura del Estado (Zamosc, 2005),

(Ramírez, 2012), crisis que contagio a sus aliados, entre ellos, un amplio sector del Movimiento Indígena que había incursionado en las arenas del sistema político estatal.

El ascenso de Rafael Correa en el año 2006 bajo la bandera de Alianza País, enarbolada en el asta de la muerte a la corrupción y la partidocracia de años anteriores, el proceso de convocatoria a la Constituyente y la construcción de la nueva Constitución Política en el 2008, marcarán una nueva etapa de la dinámica política en Ecuador. Por un lado, se hace evidente un refortalecimiento del Estado, por otra parte, este refortalecimiento es acompañado por un fuerte proceso de descorporativización que transforma las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Paralelamente, se pone de manifiesto una significativa transformación en las formas en las que los indígenas se venían organizando y, por ende, en las estrategias que habían consolidado durante las últimas dos décadas en aras de influir y participar en la construcción de la agenda pública desde el Estado. Estos serán los temas con los que concluye este capítulo.

2.4.1 Alianza País: ¿Fortalecimiento del Estado = Descorporativización?

Después de dos décadas convulsas en donde la institucionalidad estatal entró en crisis perdiendo de manera paulatina su voluntad de hacer presencia en el territorio, su poder de decisión en la agenda pública y su capacidad de impactar positivamente en la ciudadanía; la campaña por el refortalecimiento del Estado ha sido una de los frentes de acción del gobierno de la Revolución Ciudadana.

Corporativismo y descorporativización son dos categorías en boga en el discurso político institucional del Estado y parecen estar en directa relación con la nueva empresa encaminada al refortalecimiento estatal. Tanto una como la otra, tienen simpatizantes y contradictores en los diversos ámbitos de la vida política.

De un lado, podemos señalar cómo se presenta el refortalecimiento del Estado como necesidad ante los impactos negativos de un neoliberalismo “ya superado” en el país. En consecuencia, la descorporativización pasa como requerimiento para que el Estado pueda cumplir a cabalidad sus funciones en el nuevo marco posneoliberal, funciones basadas en la recuperación de la gestión de la agenda pública. En palabras de Ramírez, se adelanta

[...] una reforma institucional del Estado orientada a recuperar las capacidades de rectoría, regulación y control del gobierno central sobre el conjunto de la agenda pública, a incrementar los niveles de presencia estatal en los territorios (desconcentración más que descentralización), a racionalizar el aparato administrativo y a regular los arreglos corporativos al interior de las instituciones públicas [...] un

ajuste en la “comunidad de tomadores de decisiones” y en las redes de política pública que dan forma a la agenda en cada sector (Ramírez, 2012: 93-94).

Una perspectiva diferente es la que postula Ospina (2010) quien, reconociendo los procesos actuales de transformación estatal, afirma que hay una marcada avanzada contra el corporativismo basada en una conceptualización negativa de éste como agente que promueve la fragmentación de la sociedad civil en tanto que representa los intereses individuales de ciertas “mafias” en detrimento de las acciones colectivas nacionales.

Según el autor, si bien es difícil negar que ciertos intereses individuales han logrado asentarse en los escenarios que definen el devenir político y económico de la sociedad ecuatoriana, muchas veces en contravía de las necesidades y demandas generales, como se señala para el caso específico de la banca; es bastante criticable el hecho de que entre estas “mafias”, contra las cuales lucha abiertamente la nueva directriz estatal, se ubiquen los sectores de la sociedad civil organizada que han logrado alguna participación en el Estado, siendo estos los principales afectados con las decisiones de los gobiernos. Se observa la consolidación de una fuerte avanzada en pos de la descorporativización del Estado que no tiene en cuenta las particularidades históricas y contingentes de los agentes a intervenir. Como el mismo Ospina afirma en la introducción de su artículo:

La “descorporativización” no consiste solamente en reducir el control empresarial sobre el Estado, sino de cualquier gremio. En lo que sigue me concentraré en los otros grupos corporativos, los que provienen de los sectores subalternos, tratados por la revolución ciudadana igual que la banca, como si fueran estructuralmente similares y como si sus efectos sobre el Estado fueran los mismos (Ospina, 2010. s/r).

A pesar de esta compleja situación, Ospina (2007, 2010) afirmará que el modelo corporativo que, en sus palabras, consiste en “la canalización de beneficios y eventualmente representación política a través de colectivos gremiales organizados” (Ospina, 2010. s/r), podría ser la alternativa al modelo marcadamente clientelar que Ecuador ha aprehendido desde la colonia, el corporativismo como mecanismo óptimo de comunicación entre el Estado y la sociedad, tanto en los ámbitos de la “representación” democrática como en las instancias de “canalización de beneficios materiales que sirven para garantizar apoyo político y cultural (la hegemonía)” (Ospina, 2010. s/r). Haciendo referencia al gobierno de Alianza País, Ospina propondrá que, más allá de la meritocracia propuesta como modo de articular la participación democrática y la ciudadanía, el corporativismo se puede establecer como derrotero de acción. No obstante, denuncia que esta posibilidad se desvanece en la actualidad.

Para el autor, el problema radica en que el afán por fortalecer el Estado implica necesariamente transformar las relaciones tejidas entre sociedad civil y Estado, olvidando todos los procesos de encuentro y negociación previos, sin tener en cuenta las particularidades y los beneficios reales que estos han tenido para la sociedad. Este olvido surge por un afán de poder.

Curiosísima comprensión de la democracia: la idea de base es que los sujetos de las políticas públicas no tienen derecho a participar en las decisiones que los afectan [...] En el fondo, por supuesto, el verdadero problema del “corporativismo” para la revolución ciudadana no es doctrinario sino político. La razón del conflicto no es una diferente teoría del Estado, sino, sencillamente, que el gobierno no está dispuesto a negociar el poder ni su proyecto con ningún grupo social organizado (Ospina, 2010. s/r).

Una tercera voz que ha analizado la experiencia de fortalecimiento del Estado ecuatoriano se encuentra en la última producción académica de Pablo Dávalos (2010, s/f. s/r) en donde analiza de manera crítica e histórica cómo se consolidan los actuales Estados latinoamericanos al compás de las nuevas tendencias del capitalismo. Para el autor, como se había referenciado en páginas anteriores, el posneoliberalismo no solo es una pregunta por lo que vendrá después de la superación supuesta de la etapa neoliberal; propositivamente, Dávalos define al posneoliberalismo como una serie de nuevos condicionamientos y dispositivos que, ante el fracaso de la reforma estructural del neoliberalismo financiero, se imponen de manera ecléctica y confusa, con mecanismos de fachada anti-neoliberal y con amplio apoyo de la población que reconoce como su representación legítima y su principal tutor al Estado. Para el autor, se pasó de una reforma estructural a una reforma sectorial, más eficiente e implacable:

Las propuestas de radicalizar la reforma estructural en los ámbitos de la seguridad social, la flexibilización laboral, la descentralización, entre otras propuestas, finalmente son derrotadas por la movilización social en 1995. El tiempo político se clausura para una modalidad radical de la reforma estructural codificada en la “modernización del Estado”, y ésta pasa a un segundo momento, caracterizada por su cautela, prudencia y eficacia política, porque se instala desde los meandros de la cooperación internacional al desarrollo, los proyectos al desarrollo local y sectorial, los programas de atención y focalización a la pobreza, y las estrategias de intervención social y asistencialismo: es el tiempo de la *reforma sectorial* (Dávalos. 2010: 121).

Desde este horizonte de análisis, los discursos de descorporativización, descentralización, desconcentración, transversalización, participación ciudadana, inversión social, entre otras, son solo dictados heterónomos hacia la construcción de una nueva gobernanza mundial corporativa a través de la imposición de una renovada democracia disciplinaria. Si algunos autores destacan la recuperación y el fortalecimiento del Estado como la única opción para salir de la larga noche neoliberal,

Dávalos afirma que, contrariamente, es el refortalecimiento del Estado uno de los pilares de la agudización de la neoliberalización. Hablando de los países latinoamericanos que han optado por ondear la bandera socialista y anclar allí su proyecto de retorno/refortalecimiento /recuperación del Estado, el autor dice:

Ahora bien, es cierto que casi todos ellos han hecho un uso exhaustivo del Estado que en los años ochenta habría sido impensable, y eso es justamente lo que nos lleva a equívocos, porque creemos que algo de gasto fiscal en salud y educación, un mínimo de preocupación social en bienestar público, una política asistencialista basada en subsidios focalizados o una presencia de regulación del Estado sobre los mercados, representan una ruptura fundamental con el neoliberalismo.

Sin embargo, fue el mismo Banco Mundial a fines de los años noventa quien propuso la reconstrucción del Estado. Ha sido el Banco Mundial quien ha propuesto la focalización de subsidios para la población más pobre. Fue uno de los teóricos del cambio institucional del Banco Mundial, y premio Nobel de economía, quien ha sido uno de los críticos más radicales al FMI. Ha sido el Banco Mundial quien propuso los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM's), al igual que los mecanismos de participación ciudadana y descentralización, que se han convertido en la brújula política de los gobiernos socialistas (y también no-socialistas) de la región. Entonces, ¿qué tipo de socialismo es éste que replica la prosa y las intenciones del Banco Mundial? ¿Qué tipo de izquierda es ésta que se siente tan cómoda en el libreto liberal de la política? ¿Por qué los movimientos sociales no pueden deconstruir y develar el verdadero rol político de estos gobiernos? (Dávalos. 2010: 274)

En esta instancia, es preciso ahondar en las experiencias empíricas que puedan valorar los alcances y límites de cada uno de los argumentos expuestos; no obstante, es preciso señalar que se hace evidente que el actual contexto gubernamental es diferente al de décadas anteriores y que los vínculos con las organizaciones de la sociedad civil se tejen de otras maneras. Cuáles son los móviles de este accionar desde el Estado y cómo participan y responden las organizaciones de la sociedad civil ante esta nueva dinámica de gobierno, son asuntos aún pendientes.

2.4.2 Movimiento Indígena en transformación. Fragmentación y crisis.

En la intersección del análisis entre, de un lado, la institucionalización del Pachakutik y su “fracaso” tras la alianza con Lucio Gutiérrez y, de otro, el ascenso y consolidación de Alianza País en la figura de Rafael Correa, aún queda como asignatura pendiente preguntar por las dinámicas internas que posibilitaron eso que muchos han llamado la fragmentación, debilitamiento o declive del Movimiento Indígena. Si bien esta situación no es nueva, es difícil negar que, bajo el gobierno de Correa, se ha visibilizado de manera tal que hoy es prácticamente imposible reconocer la consolidación de una acción liderada por el Movimiento, cohesionada nacionalmente, de largo aliento y largo alcance y, sobre todo, que tenga un eco contundente en la construcción de la política

pública nacional y contraataque las acciones de gobierno que atentarían contra los intereses de las comunidades indígenas²⁰.

Tomando como punto de partida el reconocimiento de la multiplicidad de intereses, proyectos y estrategias que se cobijan bajo el membrete “Movimiento Indígena Ecuatoriano”, ya sea por las diferencias regionales territoriales (Sierra, Amazonía y Costa) que atan a sus pobladores a relaciones de producción y procesos de proletarización y urbanización diferenciados, ya sea por las diferencias ligadas a la re-invencción y re-significación del pasado en interdependencia a procesos de mestizaje y sincretismo cultural que ha influido en, por ejemplo, su religiosidad y ritualidad, o el mantenimiento o no de sus lenguas y dialectos propios; es necesario afirmar que, desde sus orígenes, el Movimiento Indígena está configurado por una heterogeneidad de actores que si bien han negociado parte de su particularidad para adelantar un proyecto nacional atravesado por la demanda de justicia ante un legado colonial que los ha subordinado históricamente, conservan autonomías relativas a nivel local tanto en sus expresiones culturales como en sus procesos de organización social, política y económica.

A las diferencias internas constitutivas del Movimiento Indígena, es imperativo sumarle las influencias ejercidas por proyectos ideológico-políticos de extracción urbana de carácter socialista y comunista o la intervención de procesos educativos de alfabetización que hicieron presencia en algunos sectores rurales en la década de los cincuenta, con especial fuerza en algunas zonas de la Sierra y la Amazonía, experiencias que también dotan de un carácter particular a ciertas organizaciones indígenas locales. No obstante, los cambios en las relaciones con el Estado, desde la constitución de la República hasta hoy, son claves para entender las dinámicas dentro del Movimiento pues han representado nuevos retos a sus miembros, y el quehacer frente a estos retos ha implicado transformaciones que han dado nuevas formas a estas dinámicas internas.

²⁰ Si bien es importante recordar las acciones adelantadas en torno a i) la *Marcha en contra de la Ley del Agua* adelantada a finales del mes de septiembre del 2009 que concluiría con 4 muertos, entre ellos 2 indígenas shuar que participaban en la manifestación, e iniciaría el proceso de ruptura radical en la arena pública entre CONAIE y Rafael Correa; y ii) la *Marcha de los Pueblos por el Agua, la Tierra y la Dignidad* (08 a 22 de marzo de 2012 / Zamora-Quito) en donde, gracias a la convocatoria del Movimiento Indígena y la capacidad de articulación de acciones locales múltiples y actores de diferentes sectores de la población, se visibilizó una posible reactivación de las organizaciones indígenas alrededor de la defensa de los *Derechos Colectivos* y los *Derechos de la Naturaleza* consagrados en la Constitución del 2008; también es imperativo reconocer que dicha iniciativa se agotó prontamente y se redujo a una actividad contenciosa que no tuvo una repercusión fuerte y directa en la agenda pública pues no representó una apuesta de largo plazo, evidenció una agenda poco clara y fragmentada de parte de los marchantes y no tuvo un repuesta en el Estado dada la poca voluntad política del gobierno frente a alguna posibilidad de diálogo y concertación.

Así, el Movimiento Indígena, antes de la década de los ochenta y con más fuerza en los noventa, no se veía enfrentado a la necesidad de accionar y negociar en el escenario público y a nivel nacional, siendo diferentes las dinámicas de contienda antes y después de la incursión en las dinámicas de Estado en la figura de la CONAIE. Con la decisión de proyectar su agenda política con miras de influir en el devenir político del Estado ecuatoriano, las relaciones se complejizan tanto adentro como afuera de la organización. Procesos de representación acompañados por el acceso y la disputa por lugares de poder económico y político, será uno de los principales retos que deberán asumir tanto la dirigencia como las bases de la organización indígena. En palabras de Ariruma Kowi:

Antes del 90 había en la organización una lucha fuerte por la autonomía y se crearon instancias e instituciones para mantener ese proyecto autonómico sin mucha referencia a hacer una cuestión más articulada al Estado, pero luego del levantamiento del 90 el discurso va cambiando. El levantamiento del 90 catapultó al Movimiento Indígena, hace que la dirigencia se haga un sujeto público, sobre todo en el caso de la CONAIE y eso es bueno, pero también es malo (Entrevista. Febrero de 2013).

El Movimiento Indígena se transforma: establecer vínculos efectivos con el sistema político se instituye como parte de la agenda de las grandes confederaciones indígenas, lograr una carrera política como dirigente cobra vital importancia en el seno de las comunidades y preparar a los jóvenes para esta tarea se hace necesario. Al compás de las marchas en declive (cada vez menos frecuentes, cada vez con menores índices de participación, cada vez con menor apoyo mestizo y cada vez más criminalizadas por los gobiernos de turno), la política institucional se consolidaba como repertorio de acción entre la promesa de la participación directa, el lobby de incidencia, la captación de recursos de los acuerdos multilaterales Estado-cooperación internacional, la cooptación de líderes por parte del gobierno y la fragmentación interna en pro de nuevos procesos que permitieran la representación democrática y la participación corporativa en las políticas de Estado. A la par, se consolidaba un nuevo gobierno de marcado carácter neoliberal que sería derrocado en abril del 2005, ya no por los indígenas, ahora aliados, momento que marca la agudización de la inestabilidad del sistema político ecuatoriano.

Autores como Ramírez (2009), han hablado de tendencias dentro del Movimiento. Para el autor existen dos grandes constelaciones que evidencian dos caras contrarias: los “etno-doctrinarios” y los “etno-pragmáticos”, a los primeros les adjudica el posicionamiento desde su particularidad étnica para la participación corporativa en el Estado, mientras que a los segundos les adjudica la apertura del discurso étnico para la

consolidación de alianzas estratégicas que permitan la remoción total del orden dominante. Igualmente, da cuenta de otros dos polos menores que denomina los “etno-radicales” y los “neo-leninistas indigenizados”. En palabras del autor:

Grosso modo, "los pragmáticos" han controlado organizaciones provinciales y en ciertos momentos a la misma CONAIE, mientras que "los doctrinarios" hicieron del órgano político su principal espacio de acción -de hecho, lo controlaron a lo largo del ciclo 1996-2003. Las otras dos facciones han tenido menos incidencia en tales organizaciones y han colaborado con una y otra constelación según las coyunturas (Ramírez, 2009: 78).

Luis Andrango, en un intento por explicar los motivos de la fragmentación del Movimiento Indígena en Ecuador, también hace un esfuerzo por identificar tendencias en vinculación con las formas de ver y tejer relaciones con el Estado y los gobiernos de paso:

Hay diferentes tendencias dentro del Movimiento y los gobiernos han intentado utilizar estas tendencias para relacionarse de una u otra forma con el Movimiento Indígena. Hay tendencias nuevas e históricas. Siempre hay una tendencia más etnocentrista e indigenista la cual ante el Estado reivindica un paradigma que dice que antes de que lleguen los blancos, la estructura de sobrevivencia era mucho más armónica y que desde su llegada esto ha cambiado siendo la necesidad o la tesis reconstituir el Estado en función de las nacionalidades indígenas, pero eso solo en el discurso. Esta vertiente ha estado en constante negociación con el Estado, es una vertiente menos ideologizada, a raíz de la constante negociación con el Estado y con los sectores petroleros en la Amazonía, es más pragmática y oportunista y su objetivo central no es el poder en manos del pueblo sino la cooptación del poder, lograr espacios burocráticos. Ha habido otra vertiente más histórica o vinculada a las grandes demandas de la unidad del pueblo organizado inspirada desde los partidos de izquierda a más de la estructura orgánica de base y los que estuvieron vinculados a la doctrina de la teología de la liberación. Esta vertiente mantiene una agenda reivindicativa y programática frente a los gobiernos, pero desde su autonomía. La primera siempre co-gobernando, la segunda siempre pidiendo autonomía frente al Estado. Para la primera el objetivo central es la toma del Estado, para la segunda se tiene claro que el Estado es solo un espacio de dominación. El Estado y la manera de relacionarse siempre es un tema de disputa permanente (Entrevista. Abril del 2013).

Otros autores, indígenas parte o próximos a la experiencia del Movimiento Indígena (Simbaña, F. 2010, 2011) (Tuaza 2011), a pesar de llegar a conclusiones diferentes, más allá de tratar de tipificar las tendencias dentro del Movimiento, dan cuenta de cómo los procesos adelantados en la década de los noventa situaron especiales retos al Movimiento, retos que no siempre supieron sobrellevar de manera adecuada: problemas internos por lugares de representación que implicaban poder y dinero, procesos de diferenciación social dentro de las comunidades que abrían oportunidades para algunos miembros de la comunidad mientras estacaban a otros, debilitamiento y desintegración del tejido orgánico social comunitario, brechas cada vez más amplias entre las

dirigencias y las bases, intervención de proyectos y dineros de cooperación internacional y ONGs que transformaron los procesos organizativos, estrategias de división a través de la cooptación de líderes de parte del gobierno, persecución y criminalización de la protesta, y dificultades en establecer acuerdos para resolver los conflictos que se iban generando en el proceso de institucionalización y participación en las arenas de la política pública, entre otros.

No obstante, como afirma Simbaña, F. (2011), estas dificultades que resultan en el debilitamiento y transformación del Movimiento Indígena, no solo responden a condiciones específicas de este, sino a procesos de agotamiento de los escenarios de izquierda en Ecuador:

El proceso de un sujeto político no puede ser leído tomando en cuenta sólo su dinámica interna y acción individual, dejando de lado sus múltiples relaciones generales, en esta perspectiva la situación del movimiento indígena ecuatoriano necesariamente debe ser leída como parte de la situación que viene acarreado la izquierda ecuatoriana; a saber, un proceso de agotamiento político ideológico de las condiciones y proceso creado con el levantamiento indígena de junio de 1990, y que en los primeros años del nuevo milenio tuvo su crisis más fuerte (Simbaña, F. 2011).

Gerardo Simbaña, Coordinador Académico de la UIAW, desde otra perspectiva, da cuenta de cómo son los factores externos, entre ellos el gobierno de Rafael Correa, son los que han desatado el debilitamiento y fragmentación del Movimiento:

Que el Movimiento ya no sea como era hace mucho tiempo, no es solo por un factor que tenga que ver con el Movimiento Indígena como tal sino ha habido factores externos que han provocado crisis internas, sobre todo, la fase más evidente es con el actual gobierno; por ejemplo, el hecho de cooptar a la dirigencia, cooptar espacios, asumir espacios como componentes del Estado, como por ejemplo la DINEIB. Ahora estamos en un rompimiento total con el Estado, tanto que el Movimiento Indígena ha dejado de tener incidencia o influencia (Entrevista. Junio de 2013).

En términos generales, el ascenso del proyecto de la Revolución Ciudadana ha generado nuevas dinámicas internas en el Movimiento Indígena y ha agudizado algunas fracturas que ya se venían presentando. De manera general se podría afirmar que, retomando los términos de Arato y Cohen (1999, 2000) y Offe (1996), los procesos de autoreflexividad sufren transformaciones que visibilizan las fragmentaciones y radicalizan las diferencias endógenas; así, la capacidad organizativa interna que permitía una institucionalidad fuerte y, por ende, un accionar externo con impactos significativos en la agenda pública, se ve socavado. La política dual limita sus posibilidades amplias y se reduce. El deber del Movimiento, politizar las instituciones organizativas de carácter indígena para promover transformaciones estructurales en el sistema político, se evidencia como proyecto incumplido.

Si, siguiendo a Offe (1996), para que haya corporativismo se requiere de, por un lado, organizaciones sociales autorreflexivas (internas y externamente) y, por otro, un Estado con la voluntad y la capacidad democrática necesaria para dar apertura a las discusiones sobre lo que es el bien común; es posible afirmar que ahora presenciamos un contexto totalmente desalentador frente a la posibilidad de una participación significativa de las organizaciones indígenas a través de la estrategia corporativista que le había permitido negociar con algunos gobiernos anteriormente, estrategia que les había posibilitado opinar e influir en la agenda pública de las últimas dos décadas. Esta afirmación se desprende de evidenciar que, tanto el Estado (en la figura de Correa como representante del presente gobierno), como el fragmentado Movimiento Indígena actual, se muestran cada vez más incompetentes en sus funciones ideales en pro de posibilitar un ejercicio democrático, participativo, de amplio alcance y que tenga en cuenta las particularidades, necesidades y demandas de las comunidades indígenas en el marco de un Estado en reestructuración.

2.5 Apuntes finales.

Una mirada analítica al desarrollo de los eventos y los debates que enmarcan las relaciones dinámicas entre Estado y organización social indígena, permite entender los antecedentes históricos y las formas contingentes de la actual disputa por la hegemonía sobre la interculturalidad como discurso y programa político para administrar la diferencia y diseñar el sujeto propicio en pos de un posible nuevo modelo de desarrollo; es decir, permite entender las relaciones dinámicas entre los gobiernos cambiantes, en especial el gobierno actual de Rafael Correa, y la UIAW como institución de educación superior vinculada al Movimiento Indígena.

Estamos vivenciando entonces la disputa por los contenidos programáticos y las estrategias para operativizar la interculturalidad. No obstante, esta disputa se escenifica entre dos contendientes renovados, diferentes entre ellos y heterogéneos cada uno, como siempre, pero con nuevas características que le dan nuevos matices a la contienda: un nuevo Estado ecuatoriano y un Movimiento Indígena en transformación. Lamentablemente, si, por un lado el nuevo Estado ecuatoriano vivencia un proceso de centralización y fortalecimiento apoyado por las mayorías, de otro lado el Movimiento Indígena experimenta un proceso de atomización/dispersión que deviene en el debilitamiento de las instancias organizativas que habían detentado el poder por algunas décadas (entiéndase las Confederaciones Nacionales, la CONAIE en particular) y pierde

el apoyo de sus antiguos aliados. Ejemplo de la transformación del Movimiento Indígena en relación a su pérdida de capacidad de influencia en el Estado se materializa en la transformación de las relaciones entre el actual gobierno y la UIAW que concluyen en el dilatado proceso de evaluación de la institución.

CAPÍTULO III

ORGANIZACIÓN SOCIAL INDÍGENA Y EDUCACIÓN SUPERIOR.

EL CASO DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI.

Tras identificar el contexto en el que se han suscrito las relaciones entre el Estado y la organización social indígena durante las últimas décadas y, en consecuencia, las negociaciones que han posibilitado el surgimiento e institucionalización de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW) explicando el proceso que ha antecedido a la actual disputa por la hegemonía sobre la interculturalidad, con el fin de comprender cuáles han sido las relaciones específicas que se han tejido a propósito de la educación superior intercultural entre el Estado ecuatoriano, representado por cada uno de sus gobiernos de turno, y la organización social indígena, representada en la UIAW para el caso investigativo en cuestión; el presente capítulo da cuenta, por una parte, de los procesos a través de los cuales se han establecido los encuentros entre la UIAW y los gobiernos a cargo desde su institucionalización para dar forma a la agenda pública nacional sobre educación superior intercultural y, de otra, cómo se ha venido configurando un nuevo campo de batalla en torno a la interculturalidad como proyecto con el ascenso del gobierno de Rafael Correa.

Así, el presente apartado tendrá en cuenta el proceso de institucionalización, consolidación y evaluación estatal de la UIAW como experiencia y ejemplo de la disputa entre modelos de desarrollo y formas de tramitar la diferencia específicas (a veces asociadas, a veces contradictorias), que hoy viven su mayor punto de efervescencia en la disputa por la hegemonía respecto a la interculturalidad como discurso y programa político entre una *universalidad dialogada* y una *universalidad universalizante*.

Para ello, dos acápites serán imperativos. En primera instancia se realizará una descripción general del proyecto epistemológico y político de la UIAW con el fin de explicar sus propuestas teóricas respecto al deber ser de la interculturalidad y de la educación superior. En un segundo momento se realizará un recorrido cronológico que permitirá rastrear los encuentros, sus formas e intensidades, entre la UIAW y los diferentes gobiernos de turno. Por su vigencia y complejidad, se hará especial énfasis en las características que enmarcan y configuran el nuevo campo de batalla en donde se escenifica la disputa actual por la interculturalidad a propósito del proceso de

evaluación de la UIAW ante el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior -CEAACES-, última etapa de la cronología, momento clave para evidenciar las contradicciones y convergencias de las apuestas tanto del gobierno de la Revolución Ciudadana como de los indígenas y mestizos organizados en torno a la UIAW. El análisis de cada uno de los escenarios de encuentro permitirá comprender tanto las estrategias desplegadas por cada uno de los actores, como las propuestas y proyectos en una guerra de posiciones tras la legitimidad y la hegemonía.

La presente sección es resultado de una estrategia metodológica que acompaña la revisión de la literatura en el campo de análisis, con la lectura de la legislación producida al respecto y el acercamiento a través de conversaciones informales, entrevistas y encuestas a los actores partícipes en este proceso. Para este capítulo en particular, ha sido clave el acercamiento cercano al devenir político e institucional de la UIAW, como se describió en la introducción del documento, y la aplicación de entrevistas semi-estructuradas a funcionarios del Estado vinculados a los espacios de educación e interculturalidad asignados por el gobierno.

3.1.Universidad Intercultural Amawtay Wasi.

La Universidad Intercultural Amawtay Wasi, tiene como tarea fundamental responder desde la epistemología, la política y la ética a la descolonización de conocimiento, debe constituirse en un espacio de reflexión, que proponga nuevas formas de concebir la construcción del conocimiento considerando que las nacionalidades y pueblos tiene sus propios saberes y que la responsabilidad de los hombres y mujeres comprometidos con esta tarea es investigar, revalorizar y potenciar los saberes locales y deconstruir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas de orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico; sino desde la propuesta construida sobre la base de los principio filosóficos que se anuncian.
Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004).

La UIAW nace como una propuesta alternativa en educación superior que mantiene como base filosófica y conceptual la “racionalidad Abya Yala” que articula lo organizativo, lo simbólico, lo integral, lo complejo y lo milenario, a través de cuatro principios: la relacionalidad, la dualidad complementaria, lo vivencial-simbólico y la reciprocidad. Su misión, objetivos y preceptos metodológicos se fundan en estos principios, mientras que sus acciones y reflexiones referentes al espacio y el tiempo mantienen cronologías y disposiciones sujetas a la relación cosmológica andina del eterno tiempo en espiral. Su propuesta pedagógica, al igual que su malla curricular, se

organizan en base a la cruz cuadrada o chakana (UIAW, 2004) (Sarango, 2008) (Bustamante y Vargas, 2010).

Los componentes epistemológicos de su estructura emergen de 5 elementos específicos que articulan el esquema estructural de la propuesta y conforman los cinco Centros de Saber en los cuales se divide la currícula en particular, y el proyecto de educación superior, en general. Los componentes son: el YACHAY (saber) que emergiendo en el norte como aire, da razón del conocer, el interpretar, el manejar una epistemología particular; el MUNAY (amar) que a la izquierda se sitúa en forma de agua para dar lugar a la pasión, la intuición, el deseo, la capacidad de pensar con el corazón; el RURAY (hacer) que brota del sur como tierra para hablar de la capacidad de vivenciar, de construir, de producir, de formar y autoformarse, de realizar y materializar, de promover y experimentar; el USHUAY (poder) que llega complementario hecho fuego como energía y potencia que dinamiza; y, por último y como eje articulador central, el KAUSAY o KAWSAY (origen-vida), sabiduría transversal que hace referencia a la vida como experiencia plena, como tensión perenne entre las polaridades armónicas, posibilidad real de la interculturalidad (UIAW, 2004) (Sarango, 2008) (Bustamante y Vargas, 2010).

La batalla por resistir/re-existir se hace material en la creación de la Universidad como estrategia que canaliza y coloca en el debate científico-social contemporáneo las intenciones de posesionar como ciencia los saberes ancestrales andinos más allá de minimizar sus potencialidades reduciendo su radio de acción e influencia a los campos y selvas ecuatorianas y mucho más allá de incluirse en el Estado-nación ecuatoriano como empresa educativa en proceso de mercantilización. Si bien es complicada (y para algunos incluso inadecuada) la idea de accionar dentro de los marcos legales del sistema de educación y, juzgando superficialmente, se podría afirmar que es descabellado escoger y asumir como agente de cambio a una de las instituciones modernas heraldo de la Modernidad, la universidad; la certeza de emplear la educación como un instrumento eficaz para la decolonización y el coraje de emprender nuevos rumbos en la encrucijada diseños globales - historias locales, permiten subrayar como deber comunitario el compartir con la intención de crear un nuevo desarrollo integral para toda la humanidad, un buen vivir justo, armónico, digno y transformativo que promueve el equilibrio en todos los niveles de vida del ser humano y el mundo, material y espiritual, que lo circunda (UIAW, 2004) (Bustamante y Vargas, 2010).

La construcción de estas nuevas formas de desarrollo que, por fuera del capitalismo salvaje, promueven formas comunitarias y solidarias de producción, acumulación y redistribución en armonía con la naturaleza, pasa necesariamente por la construcción de una sociedad en donde las diferencias sean respetadas en marcos de igualdad, justicia y dignidad, una sociedad que, teniendo en cuenta las grandes brechas históricas que separan a los habitantes de un mismo territorio y la heterogeneidad constitutiva de los mismos, opte por establecer diálogos horizontales para tomar las decisiones que definirán su devenir político, económico y socio-cultural. Esta sociedad, para el Movimiento Indígena y, como resultado, para la UIAW, debe ser una sociedad intercultural.

La interculturalidad se hace un eje transversal de la propuesta de la UIAW. El currículo intercultural, como propuesta para operativizar la interculturalidad en el ámbito académico, centra su atención en el problema del conocimiento: ¿Cómo se produce el conocimiento?, ¿Quién lo produce?, ¿Quién lo legitima?, ¿Cómo recuperar y validar los saberes propios? Para ello se propone un diálogo de saberes que parte de darle un mismo estatus de valor, importancia y legitimidad a los conocimientos científicos-occidentales y los saberes no científicos-no occidentales. Así, las mallas curriculares de cada una de las trazas impartidas inician con un semestre o tronco común en donde se plantea la propuesta epistemológica y la apuesta política del proyecto en general (semestre 0), continúan con un primer ciclo de formación en ciencias ancestrales, un segundo ciclo en ciencias occidentales y, finalmente, un tercer ciclo de formación con énfasis en la interculturalidad (UIAW, 2004) (Bustamante y Vargas, 2010).

[...] El camino del conocimiento intercultural considera tres grandes ciclos: el *Runa Yachay* o ciclo de formación con énfasis en las ciencias ancestrales, el *Shuktak Yachay* o ciclo de formación con énfasis en las ciencias occidentales y el *Yachay Pura* o ciclo de formación con énfasis en la interculturalidad [...] Estos tres ciclos comprenden cuatro niveles de aprendizaje: el Aprender a Pensar Haciendo Comunitariamente, el Aprender a Aprender, el Aprender a Desaprender y Reaprender y, por último, el Aprender a Emprender [...] Para postgrado se plantea un Aprender a Aprender toda la vida y enseñarse en el conocimiento [...] El proceso de aprendizaje está orientado al desarrollo y formación de sujetos prácticos reflexivos e intuitivos, de sabios más que profesionales [...] Este camino va acompañado de un recorrido que se inicia con la interdisciplina y concluye con la transdisciplina en los niveles superiores de aprendizaje [...] (UIAW, 2004: 10-12).

A esta propuesta teórica que apuesta por un diálogo de saberes horizontal entre culturas diferentes tras reconocer la diferencia epistémica jerarquizada como una forma de dominación colonial y, aun así, mantener la esperanza en la búsqueda de un bienestar

común para la humanidad, la denominaré *interculturalidad como universalidad dialogada*. Esta propuesta parte de requerir como condición necesaria, antes del establecimiento de acuerdos, el reconocimiento de un carácter de incompletitud²¹ tanto en el colectivo como en el individuo, conocer en su complejidad al otro y, en consecuencia, establecer canales de comunicación y negociación que impliquen *confianza* recíproca dependiendo de las capacidades, las experiencias y las potencialidades; *solidaridad* para compartir conocimientos, estrategias, recursos y agendas; y, en consecuencia, *voluntad* para distribuir el poder de decisión en las manos de los que participan en el diálogo. Esta comprensión del deber ser de la interculturalidad propone un diálogo más allá de la cultura, un diálogo que implique negociar las formas de lo político, lo económico y lo social a nivel local y nacional, en consecuencia, negociar las agendas públicas de inserción y participación política, los modelos de desarrollo económico más adecuados para la sociedad en su heterogeneidad y las estrategias para promover la justicia y la dignidad social. Promisoriamente, aquí se enclava el discurso de la UIAW.

La UIAW cuenta con tres carreras o trazas aprobadas en 2003 y abiertas en el transcurso del 2007 y 2008; a saber:

- Ingeniería agroecológica hoy con clases y talleres de preparación de tesis en las *chakras*²² de Conocoto (Quito D.M., Pichincha) y La Esperanza (Pedro Moncayo, Pichincha), aunque inició labores en Cayambe, igualmente, en la Provincia de Pichincha.
- Arquitectura con mención en arquitectura andina en la chakra de Conocoto; y,
- Licenciatura en ciencias de la educación con mención en pedagogía intercultural en la chakra de San Pablo de Tenta (Saraguro, Provincia de Loja) y en la Provincia de Morona Santiago (inicialmente en Macas, capital de la Provincia y, en la actualidad, en el *aja* Chiguaza, cantón Huamboya).

Paralelamente, ha adelantado procesos de educación informal a través de Comunidades de Aprendizaje, cursos de capacitación y formación técnica desarrollados en diversos

²¹ “La completitud –la idea de que la cultura o la propia política proporciona respuestas a todas las preguntas– es a menudo el punto de partida de algunos movimientos. La traducción avanza en la medida en que la completitud va dando lugar a la conciencia de incompletitud cultural, es decir, la idea de que existen deficiencias en la cultura o en la propia política y que éstas pueden ser parcialmente superadas con las contribuciones de otras culturas o políticas” (Santos, 2012).

²² Los términos *chakra*, y *aja*, kichwa y shuar respectivamente, son equivalentes a huerta, lugar de trabajo agrícola, tierra cultivable. La UIAW emplea estos dos términos, dependiendo del territorio en donde se imparten las clases, como metáforas para representar estas “sedes” o “extensiones” como territorios de trabajo vinculados a las comunidades en donde se cultiva y se cosecha conocimiento.

territorios del país con colaboración técnica y financiera de entidades de cooperación internacional, ONGs nacionales e internacionales, y estamentos del gobierno ecuatoriano (Ver: Anexo 2. Comunidades de Aprendizaje y convenios para formación de cuarto nivel).

Además, durante el 2008, en colaboración con la Universidad Central de Ecuador, se desarrollaba el Diplomado Superior en Investigación Intercultural donde se formaban quienes serían los futuros docentes de la UIAW y se construían los módulos y contenidos curriculares de las diferentes trazas (UIAW, 2004) (Sarango, 2008) (Bustamante y Vargas, 2010).

Tabla 1. Programas de formación ofrecidos en el área de educación formal y en el área de educación informal.

Áreas	Niveles	Temática	Título	Semestres/Créditos
Educación formal	Pregrado	Arquitectura con mención en arquitectura ancestral	Arquitecto	10 semestres
		Agroecología	Ingeniero	10 semestres
		Ciencias de la educación con mención en pedagogía intercultural	Licenciado	8 semestres
Educación informal	Promotores	Agroecología y liderazgo	Promotor	3 semestres
		Liderazgo y turismo comunitario	Promotor	3 semestres
		Comunicación intercultural y comunitaria	Promotor	2 semestres

Fuente: Sarango. 2008: 265.

La UIAW es miembro de la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala RUIICAY, conformada por siete instituciones de educación superior intercultural de la región ubicadas en México, Colombia, Venezuela, Bolivia y Nicaragua, país sede central. En este marco, con financiación del Fondo Indígena y la cooperación alemana (GTZ) en el marco del proyecto Universidad Indígena Intercultural (UII), en organización asociada con la Universidad Autónoma Indígena Intercultural de Cauca, Colombia (UAIIN) y la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), durante el 2008 y el 2009 la UIAW desarrolló la Maestría en Gestión del Desarrollo con Identidad para el Buen Vivir Comunitario de carácter semipresencial e itinerante (con clases en Conocoto y Cauca) (Ver: Anexo 2. Comunidades de Aprendizaje y convenios para formación de cuarto nivel).

El financiamiento de la institución, conforme a su estatuto orgánico, corresponde a un modelo de autofinanciación. En ocasiones obtuvo apoyos puntuales de entidades estatales como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), recibió donaciones de instituciones no gubernamentales internacionales (de Bélgica, España, Inglaterra, Italia y Suiza) y nacionales, o ganó proyectos a ejecutar en el marco de la cooperación internacional (Sarango, 2008) (Mato, 2008a). En la actualidad la mayoría de su financiación reside en los ingresos económicos propios de las matrículas que pagan los estudiantes vinculados a la institución.

Si bien la Universidad tiene su sede administrativa en Quito, nunca ha impartido clases en la ciudad y, ajustándose a la legalidad, solo pudo iniciar clases en los territorios de las comunidades indígenas cinco años después de aprobada la resolución de fundación. En los territorios de las comunidades (con excepción de Conocoto en donde cuenta con una infraestructura adecuada y un porcentaje significativo de sus estudiantes no son indígenas), la institución no cuenta con instalaciones de su propiedad, siendo unidades educativas de inicial, básica y secundaria, salones comunales e inclusive emisoras comunitarias, los lugares para el desarrollo de encuentros y clases los fines de semana (Bustamante y Vargas, 2010).

Según datos del 2008, a la fecha se habían matriculado 90 estudiantes en las Comunidades de Aprendizaje y, en pregrado se habían matriculado 160 estudiantes en donde las mayorías son hombres. En el curso de postgrado o Diplomado Superior en Investigación Intercultural que se inició en octubre de 2007, contaban con 31 estudiantes. La edad promedio de los estudiantes de Comunidades de Aprendizaje era de 30 años, mientras que la edad promedio de los estudiantes de pregrado era de 25 años y la del curso de diplomado superior fue de 40 años (Sarango, 2008: 268-269).

No obstante, las relaciones cambiantes entre la UIAW y el gobierno, han configurado escenarios múltiples que hoy enmarcan otras cifras y otras realidades.

3.2 Cronología de los encuentros.

Desde su origen como proyecto institucional de organizaciones indígenas y aliados académicos hasta su presente como institución en proceso de evaluación, el Estado y la UIAW han establecido múltiples relaciones (encuentros y desencuentros) a propósito del carácter institucional de la Universidad, las formas de vinculación y participación recíprocas y, durante los últimos años, el contenido y proyecto de la categoría interculturalidad.

Tanto las posiciones en permanente guerra²³ construidas en torno a uno u otro tema como las formas e intensidades que adquieren estas posiciones, son cambiantes en el tiempo, dependientes de situaciones contingentes amarradas a procesos históricos de larga data y resultado de un análisis del marco de oportunidades político en los ámbitos local, nacional e internacional. A continuación, se presenta una suerte de recorrido cronológico de los encuentros entre los diversos gobiernos nacionales, en representación del Estado, y la UIAW como aliada al Movimiento Indígena, trayectoria que permite señalar tanto los proyectos y las estrategias desplegadas por los actores como las formas en que estos encuentros-desencuentros van co-construyendo una narrativa particular respecto a la construcción de la interculturalidad en el marco de la educación superior.

3.2.1 2003 – 2004: Institucionalización de la UIAW.

Triunfo del Movimiento Indígena en el marco de una alianza fallida.

Tras una convulsa década que puso de manifiesto el debilitamiento de la estructura y la institucionalidad estatal y, a la par, posicionó al Movimiento Indígena como sujeto político en la esfera pública, los años 2003 y 2004 representaron el momento más álgido de las posibilidades de la organización indígena en la escena del poder institucional: la participación directa en las altas instancias del poder ejecutivo nacional y la transformación sustancial del Movimiento Indígena. Es en esta coyuntura en donde el proyecto por una educación superior intercultural movilizadora por el Movimiento Indígena, el proyecto de la UIAW, logra su institucionalización legal frente al Estado.

El comienzo del siglo XXI será complejo para el Movimiento Indígena. Entre comunidades de base organizándose en torno a proyectos locales técnico – productivos, muchas veces promovidos por ONGs y financiados por organismos de cooperación internacional, y una dirigencia que decide participar en la arena política institucional gracias a procesos de autorreflexión interna y el reconocimiento de un marco de oportunidades político favorable que recogía los frutos de las movilizaciones y levantamientos que terminaron en derrocamientos presidenciales e implicaban una

²³ A propósito del significado de la categoría “guerra de posiciones” en Gramsci, el filósofo italiano Giuseppe Prestipino afirma: La guerra de posiciones consiste en efecto en un “recíproco asedio”. A veces la parte conservadora advierte la necesidad de promover mutaciones y reformas, mientras que la fuerza revolucionaria puede promover la gradual conquista de posiciones hegemónicas, aunque sean parciales, aún antes de hacerse Estado. En una acabada dialéctica "revolución-restauración" considerada en las dos salidas posibles, no solo al viejo régimen se le plantea la tarea, con fines restauracionistas precisamente, de aprehender en sí también algunos intentos programáticos de la revolución; también lo nuevo operaría objetivamente de esa manera, aunque en la dirección contraria [...]De ahí se deduce que el paso a la guerra de posiciones se produce no cuando existe "mayor autonomía de la sociedad civil", si no cuando aparece un mayor equilibrio dialéctico entre aparato estatal y sociedad civil (Prestipino, 2005: 113).

solidaridad nacional y una hegemonía en el ámbito de la lucha social; se consolida Pachakutik en el 2002 y, para el 2003, se establecía una alianza con el Partido Sociedad Patriótica, alianza que para el 2004 se había quedado solo en promesas electorales.

De forma paralela, con el ascenso de Luis Macas al Ministerio de Agricultura en el marco de la alianza, el proyecto de la UIAW identificaba la posibilidad de lograr institucionalidad con el Estado. Al igual que el ala del Movimiento Indígena que funda Pachakutik como respuesta a un marco de oportunidades favorable, un ala del Movimiento Indígena (aliada a la CONAIE y por lo tanto a Pachakutik y liderada por Luis Fernando Sarango) ve en la alianza el marco oportuno para catapultar el proyecto legal de institucionalización de la UIAW e inicia labores para la aprobación. La tarea no fue fácil. Desde la redacción de la propuesta hasta las discusiones con los miembros del Consejo Nacional de Educación Superior (CONESUP), en donde se decidieron cosas no menores como el nombre de algunas trazas y el carácter particular o privado de la Universidad, supuso el empleo de una estrategia más allá de la acción contenciosa y el uso a conveniencia de las redes creadas entre dirigentes indígenas y entidades del Estado en el marco de la alianza. Bien lo describe Luis Macas al hablar de la Ley de creación de la UIAW:

Yo creo que a nosotros más bien nos tocó armar otros mecanismo, incluso valernos del mismo lenguaje que se utiliza para hacer las políticas y para poder salir con nuestra propuesta. Más bien lo que hemos tenido que hacer es aprovechar los momentos y hubo un momento en que había bastante gente conocida que estaba dirigiendo el CONESUP, un buen amigo de la Provincia de Manabí era el Presidente del CONESUP, y fuimos y le presentamos la propuesta, la conoció todo el equipo de su gente, y nos dijo bueno a ponerlo en la agenda. Parece que ahí hubo el lio de que la Universidad iba a salir como universidad pública y ese fue el problema; ni académico ni nada, lo que sucede es que de ese pastelito que ellos se dividían, se tenía que dividir más si entraba una nueva universidad pública, entonces ese era el pretexto y por eso no nos aprobaron estos señores. Un día estando ahí en la sala de reuniones nos dicen: ¿pero por qué más bien no hacen una universidad particular cofinanciada con el Estado?... y claro, nosotros bien ingenuos, nos fuimos, desbaratamos toda esa cosa de educación pública, nos metimos en otra cosa, hicimos todas las gestiones que había que hacer y regresamos. Y en una nueva sesión del CONESUP, saca un mismo señor de ellos saca la Constitución y nos dice: ah! pero es que ustedes ya no pueden, no podemos aprobar porque la Constitución dice de que ya no pueden aprobarse las universidades como particulares cofinanciadas por el Estado, solo como particulares y nos tocó irnos por lo privado hasta que se aprobó en una reunión, que querían hacer medio clandestina, pero nos soplaron y llegamos y nos aprobaron (Entrevista. Julio de 2013).

Así, a pesar del fracaso de la alianza a nivel nacional (Sociedad Patriótica – Pachakutik), el capital político y social acumulado por la dirigencia del Movimiento aliada a la UIWA, permitió su institucionalización; los lazos a nivel personal/local

posibilitaron el acceso a la negociación y sentaron entidades sub-nacionales del Estado y del Movimiento Indígena para dar vida legal a la universidad intercultural.

3.2.2 2004-2006: Consolidación institucional.

Nuevos retos políticos, nuevas formas de movilización.

La aprobación legal de la UIAW implicó aceptar una serie de retos en los que la organización indígena, en general, y los sujetos vinculados a la nueva institución, en particular, no tenían mucha experiencia. Comprobar la capacidad de consolidación institucional (racionalidad interna), sería el nuevo condicionante resultado de la legalidad, condicionante que poco tenía que ver con los contenidos epistemológicos y pedagógicos de una alternativa intercultural en educación superior o con las necesidades educativas de los territorios en donde la Universidad pretendía iniciar clases de manera inmediata.

Así, mientras Lucio Gutiérrez era derrocado (2005) -ya no por el Movimiento Indígena pero sí con estrategias contenciosas propias a su accionar de fin de siglo, aprehendidas como formas legítimas de acción política que construyeron el imaginario nacional de la protesta-, la UIAW aprendió a funcionar en clave de institución moderna con el fin de cumplir la legalidad, consolidar funciones en su centro administrativo (Quito) e iniciar los procesos de formación académica en los territorios de los pueblos y nacionalidades. Al respecto es importante anotar que las autoridades de la institución nunca estuvieron plenamente conformes con esta situación: si bien se reconocía a Quito como el centro administrativo, la UIAW no hacía referencia a este centro como la “sede principal” en donde se impartirían clases. En rigor, la UIAW pretendía iniciar sus actividades en los territorios indígenas de Morona-Santiago, Loja y Cañar tras la aprobación legal de la Universidad; no obstante, al reconocer a Quito como sede principal, el CONESUP en cumplimiento de la Ley insistió en que solo permitía abrir otras “sedes” o “extensiones” cinco años después (es decir, para el 2009), situación que implicó postergar el comienzo de las clases con comunidades en donde ya existían lazos y compromisos, tanto académicos como políticos, para iniciar los procesos. Es ya una idea generalizada entre los miembros de la UIAW hablar de este condicionamiento de la Ley como un “*pedir permiso para entrar en la propia casa*”.

Empero, mientras que a *nivel local* era imposible iniciar clases dentro de los parámetros legales vigentes y las bases del Movimiento reclamaban explicaciones a sus dirigentes por los resultados de la alianza, y a *nivel nacional* la Ley condicionaba una

relación en donde las posibilidades de acción de la UIAW eran restringidas a sus capacidades administrativas, el gobierno de transición no prestaba algún tipo de interés a las instituciones encargadas de administrar lo indígena y ganaba amplia acogida el proyecto de Alianza País; a *nivel internacional*, los aprendizajes de la Universidad como institución, las alianzas con un sector de la academia que posicionaría el discurso decolonial en América Latina y las tendencias de la cooperación internacional, harían real la apertura de los primeros procesos de formación institucionales: Durante el año 2006 se abren las 4 primeras Comunidades de Aprendizaje de la UIAW en Cayambe (Pichincha), Macas (Morona-Santiago), Colta y Riobamba (Chimborazo) financiadas por las entidades de cooperación internacional SWISSAID, CARE Internacional y HEIFER. En este mismo marco se gestó el Programa de liderazgo y gestión comunitaria de la Escuela de Formación Política y Liderazgo “Lázaro Condo” en asociación con la ECUARUNARI (Ver: Anexo 2. Comunidades de Aprendizaje y convenios para formación de cuarto nivel).

3.2.3 2007-2008: Esperanza.

¿Apertura de un nuevo marco de oportunidades favorable?

Para mediados del año 2007, la traza de Ciencias de la educación con énfasis en pedagogía intercultural abre su proceso de convocatoria y admisión en San Pablo de Tenta (Saraguro) y Macas (Morona-Santiago); al finalizar el año, aproximadamente 80 estudiantes iniciaban sus procesos de formación en territorios indígenas. Durante el 2008 la traza de Agroecología hará lo suyo en Cayambe (Pichincha) junto con Arquitectura en Conocoto (Pichincha), trazas que registraban unos 40 estudiantes en total. Un clima de esperanza reinaba en la UIAW. La convocatoria en los pueblos y la apertura de las trazas en los territorios indígenas era un logro mayor; la sensación de acogida de parte de las comunidades vinculadas a la institución en las diferentes chakras era evidente pues, por ejemplo, participaban masivamente a las actividades de cierre de cursos y socialización de las muestras de resultado de los emprendimientos en un evento denominado “La fiesta de la cosecha” que se realizaba cerrando cada ciclo (Bustamante y Vargas, 2010).

En aquella época, era un discurso común entre dirigentes y estudiantes de las diferentes trazas y geografías el estar vinculados a la institución para apoyar el desarrollo de las comunidades a través de emprendimientos como parte del Movimiento

Indígena, como lo señala el estudiante Luis Morocho (indígena del pueblo kañari, nacionalidad kichwa) al hablar de su futuro como egresado de la institución:

Bueno, yo voy a ser ingeniero agroecólogo. Yo no espero puestos, yo no espero empleo, aquí tenemos que ir haciendo el camino de la mejor manera porque hay mucho, mucho que hacer si somos creativos, si desarrollamos desde lo que tenemos. Yo creo que tenemos que empezar a emprender, desde ya si es posible, así, al hacer este tipo de cosas, a los cinco años, cuando terminemos ya toda la universidad, estar en todo este proceso. Yo no espero nada de empleo, yo espero ir haciendo las cosas por mí mismo y entre todos: lo que es empresas, microempresas, lo que es el campo tiene mucho que hacer, tu puedes hacer instituciones... infinidad de cosas (Entrevista. Marzo de 2008).

Mientras tanto, el nuevo gobierno asumía el poder ascendiendo en prestigio y credibilidad de manera vertiginosa con un discurso que prometía la transformación radical frente a las viejas y caducas formas de gobernar, un nuevo escenario político en donde todos los sectores sociales, en especial aquellos que habían sido excluidos de los procesos históricos de redistribución de la riqueza y el poder, por fin iban a ser protagonistas del cambio y beneficiarios directos de un nuevo gobierno. Se conjuraba una revolución para todos, una revolución que atendería de manera preferente a los más pobres, y entre ellos, a los “pueblos ancestrales”²⁴, la Revolución Ciudadana se ponía en marcha²⁵. La promesa se materializó en un triunfo electoral sin precedentes y parecía cumplirse de manera pronta con la convocatoria a la Constituyente del 2008 en donde participarían amplios sectores de la población, entre ellos, las diferentes facciones del Movimiento Indígena. Los aportes de estas facciones y sus aliados lograron colocar en el escenario constitucional temas como los derechos colectivos, los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir (*sumak kawsay*), igualmente, lograron definir el carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano; la inclusión de estos términos en la Constitución aprobada por referéndum el 28 de septiembre de 2008, se ve desde entonces como una de las herramientas más importantes para la lucha indígena contemporánea y uno de los logros más relevantes del Movimiento Indígena en el ámbito de la participación. En palabras de Luis Macas: “La Constitución tenemos que

²⁴ El miércoles 13 de mayo de 2009 el nuevo presidente de Ecuador, se comprometía, en el funeral de la líder indígena Tránsito Amaguaña, a acabar con la injusticia social y la pobreza cuyas principales víctimas han sido los pueblos y nacionalidades indígenas. En palabras de Correa: "Delante de ella me comprometo en nombre del gobierno nacional y de la Revolución Ciudadana a radicalizarnos y a luchar más fuerte, compañeros, para acabar con este estado de injusticia y desigualdad, donde una de las mayores víctimas han sido nuestros pueblos ancestrales" (Noticia resaltada en periódicos virtuales, nacionales y extranjeros, durante la semana del suceso. Entre otros: La República de Perú, El Economista de España, El Universo y El Tiempo de Ecuador)

²⁵ “La Revolución está en marcha” es uno de los “eslóganes” institucionales del primer período de gobierno de Rafael Correa. (Eslóganes: del inglés slogan y este del gaélico escocés *sluagh-ghairm*: grito de guerra).

tomarla como un instrumento de lucha porque nos va a permitir mantenernos en la disputa. Es resultado de lucha de amplios sectores sociales y no un favor que nos ha dado el señor Correa voluntariamente” (Entrevista. Julio de 2013).

En este contexto, si bien la dirigencia y algunos estudiantes de la UIAW²⁶, afirman que las relaciones entre el gobierno y la Universidad siempre han sido distantes o inexistentes, como lo recalca Gerardo Simbaña, Coordinador Académico de la institución, “Relación nunca hubo desde el momento de la creación de la Amawtay Wasi que se creó como una universidad particular o privada, desde ese momento el Estado se desentendió. No es que actualmente las relaciones están mal, nunca hubo relación” (Entrevista. Junio de 2013); el ascenso de Rafael Correa representó la promesa de un nuevo marco de oportunidades favorable para la sociedad civil en general, y el Movimiento Indígena no fue ajeno a este llamado, por ende la UIAW también estuvo atenta a las posibilidades de acción en este particular momento.

Así, para la segunda mitad del 2008 se firma el acuerdo de colaboración institucional entre la UIAW y la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud Pública del Ecuador para ejecutar el proyecto “Sensibilización en Salud y Medicina Intercultural. *Sumak kausay pachakutin* - El retorno al bien vivir” que permitió la formación de 127 Emprendedores en Gestión del Equilibrio Dinámico y Medicina Intercultural, todos funcionarios de la DNSPI de las provincias con mayor presencia de población indígena, entre ellos 7 funcionarios del Ministerio Nacional. (Ver: Anexo 2. Comunidades de Aprendizaje y convenios para formación de cuarto nivel).

En esta instancia, un nuevo Estado en construcción, para lograr consolidarse, abre su puertas a la negociación y llama a diferentes sectores de la sociedad civil que llegan con las apuestas más robustecidas que tenían hasta ese momento, la interculturalidad y la plurinacionalidad son esas apuestas para el caso del Movimiento Indígena y, al lograr instituir las en el aparataje constitucional, inician un proceso para hacer de estas ya no solo demandas particulares sino proyectos nacionales; la interculturalidad y la plurinacionalidad entran en el debate de la esfera pública para lograr hegemonía. No obstante, las circunstancias de la negociación van cambiando y

²⁶ La situación respecto a la opinión de los estudiantes no es homogénea, no todos los estudiantes señalan que “distancia” o “inexistencia” sean las mejores categorías que definan la relación entre el gobierno y la UIAW. Una cantidad importante de estudiantes señala cambios en las relaciones con el paso del tiempo. Mayores detalles se presentarán con los resultados de la encuesta expuestos en el capítulo IV.

las capacidades de la cuota indígena en el poder y sus aliados se colocan a prueba, al igual que las capacidades de la UIAW.

3.2.4 2009-2013: Configuración de un nuevo campo de batalla. Transformaciones en las condiciones de la negociación.

De verdad que hace falta un diálogo sincero que nos conduzca a un acuerdo amplio como sujetos individuales y colectivos de derechos. Así, podríamos opinar, aportar y quizá ser parte del proceso revolucionario que se dice está en marcha, no como objetos sino como sujetos revolucionarios, cumpliendo tareas concretas en varios frentes o actividades, no como simples consumidores de migajas y favores políticos.
Luis Fernando Sarango (2009).

Durante el proceso constituyente hay un proceso cercano entre el Movimiento y el Estado que se fue haciendo distante en donde se perdió la agenda programática. Las relaciones en un momento de negociación se pierden en dos años y ante la preocupación de cualquier forma de oposición que mantenían salidas a través de grandes movilizaciones, el gobierno comienza con un discurso para combatir disques lógicas corporativas a través de la cooptación, la promoción de divisiones internas o la criminalización para generar miedo.
Luis Andrango (Entrevista. Abril de 2013).

En el proceso de refortalecimiento del Estado, asuntos antes olvidados por el gobierno se vuelven una preocupación urgente. En una primera etapa de gobierno (2007-2010) fue evidente la apuesta encaminada hacia una re-construcción de la infraestructura vial del territorio ecuatoriano posicionada en los medios como “revolución vial”; en una segunda etapa (2010-hoy), la transformación estructural promovida se concentra en el ámbito de la educación. Estamos frente a un proceso de “revolución educativa” que mantuvo rápido trámite en los niveles básico y secundario y hoy se manifiesta convulsa en el nivel superior. Ambas, tanto la “revolución vial” como la “revolución educativa”, se enmarcan en los nuevos parámetros construidos desde el Plan Nacional de Desarrollo “*Plan Nacional para el Buen Vivir. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*”. Así, el Buen Vivir (*sumak kawsay*), la plurinacionalidad y la interculturalidad también se consolidan como preocupaciones urgentes en nuevos escenarios de disputa por la hegemonía entre el Estado y las organizaciones sociales, entre ellas, el fragmentado y en transformación Movimiento Indígena; preocupaciones que sirven como contexto legal y operativo desde donde se piensa hoy la educación superior.

El “nuevo” desarrollo propuesto desde el gobierno, ahora con apellidos socialista e indigenista, sigue manteniendo la falacia desarrollista de la Modernidad²⁷ pues si bien, por un lado, promete cambiar la matriz productiva transformando los modos de producción, acumulación y redistribución del capital, de otro lado se funda en las promesas incumplidas de la Modernidad: la igualdad, la libertad y la fraternidad, la novedad está en la adjetivación con tendencias de moda que fungen como nuevas promesas a nivel local: la ciudadanía universal, la plurinacionalidad y la interculturalidad. En palabras de Dávalos:

Aquí se plantea una contradicción lógica de gobiernos que se dicen socialistas o que adscriben de alguna manera a las tesis de la izquierda política, pero que se dirimen, se estructuran, y a la larga definen la correlación de fuerzas en las luchas del poder al interior de las coordenadas del liberalismo y de sus instituciones. Es decir, es el liberalismo el que establece el marco general en el cual situar las respuestas antisistema y antiliberal de los discursos legitimantes de estos gobiernos, lo que por definición es un contrasentido, porque si el discurso es socialista y si con ese discurso se ganan las elecciones, lo menos que deberían hacer es construir una mínima institucionalidad política que de alguna manera se relacione con el proyecto socialista, algo que ningún gobierno que se dice socialista lo ha hecho hasta el momento (Dávalos. 2010: 275).

En rigor, es preciso no olvidar que el socialismo es uno de los grandes meta relatos modernos y que la promesa de ascenso de Correa es la “Revolución Ciudadana”, eslogan que bien podría cumplirse bajo parámetros políticos de corte liberal y republicano. Algunos apuntes en este sentido señalaba la UIAW en su Boletín Digital en el 2010:

La “revolución ciudadana” carece de fundamento teórico y viabilidad alguna, pues no puede haber “revolución” desde los escritorios, amparada en una maquinaria propagandística sin límites y carente de participación social. En contextos de una realidad intercultural y plurinacional aunque con inequidad, hablar de “ciudadanía” al clásico estilo liberal, es retrógrado por decir lo menos (Sarango. 2010 Agosto).

El “nuevo” modelo de desarrollo de la Revolución Ciudadana es la renovación de la apuesta por el dominio integral de la naturaleza, es la puesta en marcha de la técnica sobre la naturaleza, es el fortalecerse internamente para incrustarse en la competencia del mercado global de una forma efectiva, todo bajo parámetros deseados de igualdad y justicia social. Como bien lo expone Dávalos:

Alianza País es la apuesta de las nuevas facciones de la burguesía, sobre todo aquellas vinculadas a la globalización del capital, por reformular los contenidos de la acumulación capitalista en el Ecuador hacia los polos de la minería en gran escala, la privatización territorial, los megaproyectos extractivos y los ejes multimodales (como aquellos de los megaproyectos IIRSA), la producción de agrocombustibles, la

²⁷ Véase: Dussel (1992).

privatización de la renta petrolera, la mercantilización de la naturaleza por la vía de los servicios ambientales, la producción de transgénicos, entre otros (Dávalos. s/f, s/r).

En este contexto, la interculturalidad aparece así como estrategia de inclusión que garantizará el cumplimiento de los mentados deseos. En teoría, centrando la atención en el ámbito de los discursos oficiales posicionados en la esfera pública, el proyecto es similar: un diálogo horizontal entre diferentes. No obstante, la realidad histórica y la voluntad política no alcanzan para cumplir la promesa.

El sistema universitario, y con este las instituciones de educación superior, la universidad para nuestro caso particular, se reestructura para dar paso y directrices de operativización a este renovado desarrollo:

Elevar la calidad y propender a la excelencia y pertinencia del sistema de educación superior ecuatoriano y articularlo con las necesidades de la transformación de las matrices productiva, energética, de conocimiento y de servicios para el Buen Vivir, así como a los procesos de participación social. (Reglamento de Régimen Académico. De los fines. 2013)

Nuevas categorías se hacen paradigma: calidad, excelencia y pertinencia se instituyen como primer renglón del deber ser educativo, objetivos a lograr de manera imperativa, no negociable, y con parámetros construidos desde las instancias tecnocratizadas del gobierno y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (Tünnerman. 2001) (Dávalos 2010). La interculturalidad, en segundo renglón, queda como una posibilidad y no una condición:

El currículo debe incorporar criterios de interculturalidad en cada área del conocimiento, nivel de formación y área formativa. Esta incorporación se podrá realizar mediante: a.) La contextualización del aprendizaje, el reconocimiento de la diversidad cultural en la experiencia educativa y la referencia a conocimientos pertenecientes a diversas cosmovisiones y epistemologías o a miradas diferentes de otros grupos socioculturales (de género, grupos etarios, etnias y otros grupos culturales) en asignaturas y cursos, **siempre que sea posible y pertinente y que exista un acervo intelectual organizado, práctico o teórico, que permita el diálogo de saberes, conocimientos y de servicios para el Buen Vivir**, así como a los procesos de participación social (Reglamento de Régimen Académico. De la Interculturalidad. 2013).

Así, la Revolución Ciudadana adelantada por el gobierno de Rafael Correa implica una transformación radical con los sujetos de derechos construidos por décadas entre las demandas, ofertas y negociaciones de las organizaciones sociales y el Estado. El ciudadano, individuo universal, es ahora el legal sujeto de derechos; ya no serán más la organizaciones de la sociedad civil en auge en la década de los noventa, quienes demandaban de manera colectiva ante el Estado a través de sus representantes y lograban el reconocimiento de sus derechos de manera corporativa para redistribuirlos

en sus colectividades. Así, los procesos de incorporación de los “sujetos otros” al aparato del Estado en la actualidad, se realizan en calidad de individuos y no de representantes de colectividades. No obstante, como se señalaba en páginas anteriores, es oportuno indicar que esta situación es producto no solo de la nueva estructura estatal, también es resultado de una crisis en la representatividad y en la organización social, situación que es bien aprovechada por el gobierno.

Desde este nuevo contexto es posible afirmar que se diseña una interculturalidad entre individuos con diversas identidades culturales y no una interculturalidad entre culturas, en el amplio sentido de la palabra. La interculturalidad como eslogan y el trabajo de operativización adelantando en el ámbito educativo, evidencian la renovación de una estrategia ya empleada con éxito en toda América Latina durante la década de los noventa, el uso de un dispositivo para tramitar la diferencia anclado a las estrategias del *multiculturalismo neoliberal/posneoliberal* en donde el Estado se encarga de incluir las luchas por reconocimiento e identidad en la institucionalidad legislativa, olvidando las necesidades de redistribución tanto en lo económico como en lo político; más que querer hacer del indígena un ciudadano, crea un indígena-ciudadano que se circunscribe al proyecto Moderno-Colonial en su etapa neoliberal a través de “constitucionalismos multiculturales” y/o “ciudadanías multiculturales”²⁸.

A esta apuesta por un encuentro entre individuos diferentes, que no siempre implica diálogo o negociación entre los acervos socio-culturales de cada uno de ellos, olvidando el reconocimiento de la diferencia epistémica jerarquizada históricamente que no se repara con la sola visibilización del otro y que, aun así, promete la búsqueda de un bienestar común para la humanidad, la denominaré *interculturalidad como universalidad universalizante*. Esta propuesta parte de reconocerse lo suficientemente fuerte para suponerse completo (en los términos de Santos, 2012), para suponerse suturado y definirse como una totalidad constituida (en los términos de LaClau y Mouffe, 1987), tanto en el colectivo como en el individuo, olvidando prepotentemente la imposibilidad de esta condición. En esta perspectiva, no se propone entonces un conocer en su complejidad al otro y, en consecuencia, no requiere establecer canales de comunicación y negociación. La *confianza* recíproca en las capacidades, las experiencias y las potencialidades, se pierde antes de arribar al encuentro; la *solidaridad* para compartir estrategias, recursos y agendas, es un llamado que se olvida en el

²⁸ Véase en el documento: “Del multiculturalismo como ideología del neoliberalismo en el marco de la globalización.” Capítulo I. 39-43.

usufructo de los conocimientos del otro; y, en consecuencia, la *voluntad* para distribuir el poder de decisión, no se negocia. Esta comprensión del deber ser de la interculturalidad propone un “diálogo” centrado en el encuentro cultural, muchas veces esencialista, un relacionarse que no permite negociar las formas de lo político, lo económico y lo social, en consecuencia, no le interesa negociar las agendas públicas de inserción y participación política, los modelos de desarrollo económico más adecuados para la sociedad en su heterogeneidad y las estrategias para promover la justicia y la dignidad social. Lamentablemente, aquí se enclava el discurso del actual gobierno.

En este marco, desde el 2009 la UIAW hace parte de las instituciones de educación superior que están siendo evaluadas por el nuevo sistema de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad del país y, si bien en antaño las dificultades referentes a la situación legal de la institución habían sido bastantes, a partir del 2009 se complejizan aún más pues el rasero de valoración del proyecto UIAW se ha ceñido a los parámetros universalistas de la educación superior clásica.

Frente a las prácticas y el accionar de la UIAW, de manera oficial, el Estado ecuatoriano se pronuncia en el 4 de noviembre de 2009 a través del “Informe de Evaluación de desempeño institucional de las universidades y escuelas politécnicas del Ecuador”, realizado por el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación superior (CONEA) en cumplimiento del Mandato Constituyente N° 14, documento con el cuál se inicia un proceso de diseño y re-configuración del deber ser de la Educación superior en Ecuador que se materializa con la creación de la Ley Orgánica de Educación superior (LOES) en el año 2010 -en un debate legislativo que duró aproximadamente un año y que gana la bancada presidencial por falta de una estrategia de participación clara, una oposición consolidada y fuerte y, en últimas, por el Veto Presidencial²⁹ -.

²⁹ En el mes de noviembre del año 2009, el asambleísta por la provincia de Chimborazo, Gerónimo Yantalema, ante la convocatoria de la Asamblea General de la Nación, presenta una propuesta para la elaboración de la LOES (Aportes para la propuesta de Ley, 2009) (LOES. Octubre, 2010) La propuesta, además de señalar la necesidad de incluir categorías propias de la racionalidad Abya-yala, recuperar el sistema de valores y conocimientos indígenas, reconocer la importancia de las autoridades y sabedores tradicionales y la construcción de criterios propios de evaluación intercultural, insiste en la obligación del Estado de financiar la Universidad Intercultural y sugiere cambiar el carácter de la UIAW de particular-privado a comunitario con financiamiento estatal (Aportes para la propuesta de Ley, 2009). No obstante, la propuesta no fue tomada en cuenta. Como bien lo narra Sarango (Boletín Digital, Septiembre de 2011) “Convencidos que la Asamblea Nacional escucharía nuestros criterios y aportes para formular la nueva Ley Orgánica de Educación superior (LOES), conforme nos dijeron, participamos entusiastas fundamentando la necesidad de que la nueva ley establezca la responsabilidad que tiene el estado ecuatoriano para con la educación superior intercultural conforme al Convenio No. 169 de la OIT, y reconozca finalmente un nuevo tipo de universidad, la universidad comunitaria. Nuestra propuesta aunque

Posteriormente, una vez cumplido el plazo legal de 18 meses para la evaluación de las instituciones de educación superior ubicadas en categoría “E”, entre ellas la UIAW, el 11 de abril de 2012 el nuevo organismo encargado resuelve ampliar 12 meses más la evaluación de la Universidad en particular al no ser tenidos en cuenta criterios de interculturalidad. Desde entonces, la UIAW está sujeta a un ir y venir legislativo y técnico a propósito de la construcción de dichos criterios para poder finalizar su proceso de evaluación y acreditación.

Hasta ahora, los criterios estándar de evaluación, han sido adversos para la UIAW puesto que las prácticas, tanto educativas como administrativas de la Universidad, dan cuenta, de una parte, de las necesidades y posibilidades específicas y cotidianas de las comunidades donde trabaja y estas se distancian significativamente de los diseños ideales propuestos por el Estado y, de otra, de las dificultades de la Universidad de funcionar en clave de institución moderna a pesar de nueve años de legalización como tal.

En cumplimiento de los requerimientos de la LOES 2010 y como parte del proceso de evaluación nacional en el que está inserto el sistema de educación superior y las instituciones de educación superior del Ecuador, el CONESUP y el ya referenciado CONEA fueron abolidos dándole paso a la constitución de tres nuevas entidades encargadas de la agenda política referente a la educación superior en Ecuador en donde el papel del Estado es determinante.

[...] la Constitución de 2008, con consonancia con las declaraciones y normativas internacionales más progresistas define que la educación superior debe responder al interés público y que no podrá estar al servicio de intereses individuales y corporativos ni tener fines de lucro. Así mismo le otorga un papel indelegable al Estado en este campo y se sujeta la acción educativa particular a su política, control y regulación (Ramírez R. y Minteguiaga, 2010: 145).

La LOES buscó poner fin a la colonización corporativa del Estado por parte de los elementos sujetos a la regulación pública. Retomando el espíritu fuertemente descorporativizador del proceso de transformación educativo, la LOES buscó evitar que los reguladores sean los regulados y el consecuente conflicto de intereses (CEAACES, 2012: 5).

Las tres nuevas entidades son la Secretaría Nacional de Educación superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) quien coordinará el proceso de reforma que será ejecutado por el Consejo de Educación superior (CES) y el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación superior (CEAACES).

con otro nombre llegó hasta el segundo debate, más el veto presencial eliminó totalmente nuestra aspiración”.

Este último está a cargo, entre otras cosas, de “Aprobar la normativa para los procesos de evaluación, acreditación, clasificación académica y aseguramiento de la calidad de las instituciones del sistema de educación superior, programas y carreras, bajo sus distintas modalidades de estudio” (LOES Art. 174-b).

En este marco, el CEAACES mantiene 3 criterios pilares que funcionan como ejes de su política de evaluación: calidad, pertinencia y democratización; el CEAACES se crea para prevenir y contrarrestar

[...] el no cumplimiento de estándares mínimos de calidad, la falta de pertinencia de la oferta académica con las necesidades de desarrollo del país, y una óptica mercantil de la educación superior en detrimento de los derechos de los estudiantes, de los docentes y de la sociedad en su conjunto que acogió a los profesionales graduados en su seno (CEAACES, 2012:7-8).

Hasta ahora, en este particular contexto, los criterios para determinar qué se entiende por calidad educativa, pertinencia en pro del desarrollo del país e interculturalidad, entre otros, son parte de la agenda pública recuperada por el gobierno de Alianza País en la figura de sus funcionarios e intelectuales. Para el caso de la interculturalidad se hace oportuno afirmar que aún es una categoría en construcción que solo desde el 2011 ha encontrado intentos de operativización de parte del Estado que se concentran en el desempeño institucional y la capacidad de administración de la Universidad, intentos que poco han tenido en cuenta los avances teóricos realizados por la UIAW sobre todo en los ámbitos curricular y metodológico.

Tristemente, esta compleja situación da cuenta de la incapacidad de las partes al negociar y establecer acuerdos que tengan que ver tanto con el desempeño institucional a nivel técnico como con los fundamentos y la propuesta educativa a nivel epistemológico y académico; si bien esto se produce por una legislación que privilegia criterios técnicos sobre procesos de aprendizaje, también es imperativo indicar que la UIAW no tiene una contra-propuesta como proyecto para operativizar y transversalizar la interculturalidad más allá de la bandera política que hondean desde los ochenta.

En esta instancia, es importante anotar que ni el Movimiento Indígena como organización de la sociedad civil, ni la UIAW como parte de las organizaciones indígenas, ni los indígenas en calidad de individuos, incluso los que participan como técnicos-académicos en instituciones del Estado, consideran que están siendo parte importante del proceso de creación de estos criterios. Al respecto, es interesante ver las fuertes divergencias, incluso entre los mismos funcionarios de entidades como el CEAACES puesto que, mientras que algunos afirman que el proceso de evaluación y

creación de criterios es intercultural y plenamente participativo, otros, auto-identificados como indígenas, niegan esta afirmación. Preguntas sobre la calidad de la participación en los escenarios de decisión, sobre los resultados de los procesos de decisión y sobre los intereses personales colocados en la mesa de decisión, aún quedan pendientes.

3.3 Apuntes finales.

El presente capítulo, tanto en su descripción de la UIAW como en su intento por desarrollar un recorrido por la historia inmediata que enmarca la problemática de investigación, permite evidenciar cómo el contexto de discurso y acción gubernamental que permitió la institucionalización de la UIAW en el pasado, no es el mismo que hoy promueve la reforma estructural de la educación superior en Ecuador y, como parte de esta, la evaluación de la UIAW; se hace evidente la reconfiguración del Estado y, por ende, la reconfiguración tanto de las agendas públicas como de las estrategias de las organizaciones sociales, entre ellas la UIAW y el Movimiento Indígena. Pero, si bien hay rupturas, también hay permanencias.

La UIAW logra su reconocimiento institucional ante el CONESUP, como organismo del Estado, en el período de gobierno de Lucio Gutiérrez que, como se ha mencionado anteriormente, para algunos autores se caracteriza por ser un gobierno de tipo “corporativista” ubicado en los marcos internacionales del “multiculturalismo neoliberal”. En contraste, tanto la LOES como el CONEA y el CEAACES, se crean en el período de gobierno de Rafael Correa en aras de normativizar e institucionalizar un nuevo paradigma de Educación superior en Ecuador en el marco un período “post-neoliberal” y “descorporativista”. Se evidencia entonces una reconfiguración del Estado que rediseña las formas de elaborar políticas públicas, en este caso, en el ámbito de la educación superior; no obstante, como telón de fondo se escucha un discurso de transformación radical que va de la mano de prácticas aún muy tibias frente a promesas por un nuevo desarrollo y una nueva forma de administrar la diferencia. Las formas que van adquiriendo las relaciones con el Movimiento Indígena y la UIAW, dan cuenta de algunas continuidades en las prácticas respecto a gobiernos anteriores y la radicalización en los discursos que supone discontinuidad frente al gobierno actual. Al parecer, el escenario de la ruptura se encuentra entonces en las formas de participación de lo político, en la transformación del sujeto de derechos.

CAPÍTULO IV

NUEVO CAMPO DE BATALLA. ENTRE LAS PROMESAS DEL DISCURSO Y LAS POSIBILIDADES DE LAS PRÁCTICAS

La idea, única de Occidente, de un conocimiento único y universal en aras de una verdad única y universal, requeriría de una institución, igualmente, única y con pretensiones de universalidad. Esta institución será la universidad (Santos, 1998). Los sistemas educativos y las políticas educativas que lo soportan, fungen como patrón para encaminar a las sociedades hacia un modelo particular de desarrollo, funcionan como dispositivo para administrar la diferencia socio-cultural de un territorio específico y, por ende, construyen un modelo adecuado de sujeto político (sujeto de derechos).

Desde la década de los setenta, ante la aceleración de las reformas producto del neoliberalismo de una parte, y el posicionamiento de las demandas por reconocimiento y redistribución de las organizaciones sociales de otra, los clásicos objetivos de la universidad como institución moderna fueron cediendo espacio, tanto al mercado como a la sociedad civil, para ingresar a los escenarios de diseño y construcción de la educación superior. La crisis de la universidad tradicional³⁰ se va haciendo evidente y proyectos tanto de carácter mercantil (al servicio del mercado) como de carácter alternativo (al servicio de las demandas de las organizaciones sociales) van surgiendo y tomando fuerza. Para el caso latinoamericano, en lo que respecta a los proyectos diseñados desde las organizaciones sociales, es preciso anotar que dichas apuestas serán de marcado carácter étnico-cultural y reclamarán como suyo el campo universitario como escenario legítimo para el ejercicio de derechos de reconocimiento, justicia social, valoración de conocimientos propios y formación de cuadros políticos.

En este marco, durante las últimas tres décadas la categoría “interculturalidad” ha sido bandera clave para dotar de carácter reformista y esperanza de emancipación a las nuevas apuestas educativas en pos de un nuevo proceso que promete una ruptura con las prácticas de la educación superior tradicional, prácticas que han perpetuado la desigualdad y la exclusión social, sobre todo hacia algunos sectores específicos de la población como lo son los pueblos y nacionalidades indígenas.

³⁰ A propósito de la crisis de la universidad, véase en este documento: “Consolidación y crisis de la universidad en la Modernidad” Capítulo I. 33-38.

Lentamente, dos propuestas se enfrentan y sus tensiones van logrando presencia en la escena pública regional: Por un lado, se ha fortalecido un proyecto de *universidad universalizante* que re-produce y legitima un conocimiento científico y una verdad única, en donde el diálogo con saberes y sujetos “no modernos” es imposibilitado y lo particular/local es dejado como ejemplo o campo de experimentación y no como lugar de producción de subjetividades y conocimientos; este modelo se ha erigido históricamente en pro de una visión desarrollista del progreso que acompaña el triunfo del capitalismo y ve en la diferencia un potencial mercado (sujetos materia prima – sujetos consumidores). De otro lado, se va levantando, entre intelectuales de izquierda y organizaciones sociales indígenas, un proyecto de *universidad dialogada* basado en un discurso en pro de un nuevo modelo de desarrollo en respeto y armonía con la naturaleza, una nueva forma de entender y construir la diferencia en base al diálogo, el respeto y la conciencia de la exclusión histórica, y una manera renovada de articular lo particular con lo universal. Hoy, para el caso ecuatoriano, ambas propuestas de universidad llevan por nombre *educación superior intercultural*.

Así, expuestas cuáles son y cómo se han manifestado las transformaciones en las relaciones entre el Estado ecuatoriano, con especial énfasis en el gobierno de Rafael Correa, y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), como institución articulada al Movimiento Indígena, en una suerte de re-configuración del escenario de disputa; el presente capítulo describe y analiza la actual ordenación del campo de fuerzas que enmarca y define la disputa por la hegemonía respecto a la interculturalidad y la educación superior intercultural como promesas discursivas y posibilidades prácticas manteniendo como eje la experiencia de la Universidad a nivel local, nacional e internacional.

Así, manteniendo como principales insumos las entrevistas realizadas y el trabajo realizado con la UIAW, se explica en breve por qué solo un análisis que tenga en cuenta tanto las estrategias y alianzas internacionales como las experiencias y necesidades locales, permite entender cómo se construyen los discursos y las prácticas a nivel nacional. Posteriormente, se expone cómo la nueva ordenación del campo de batalla coloca de manifiesto la flexibilidad de las fronteras discursivas tanto a nivel internacional como nacional, configurando relaciones heterogéneas y móviles en una permanente correlación de fuerzas entre los actores en disputa. Finalmente, se expondrán los resultados de la encuesta aplicada a la totalidad de los estudiantes activos

durante la primera mitad del año 2013 (70 estudiantes en total) con el fin de evidenciar cómo los discursos logran nuevos matices al encontrarse con las realidades locales.

4.1 . Perspectiva de análisis.

Dos propuestas de educación superior se han enarbolado en el discurso y se confrontan en escenarios de toma de decisión con el fin de dar contenidos teóricos y directrices operativas a la universidad deseada para el Ecuador. Definir qué es y cómo se logra el Buen Vivir como renovado paradigma de desarrollo, situar el lugar del indígena y de lo indígena como forma de administrar la diferencia bajo la categoría interculturalidad y establecer cuál es el sujeto de derechos (tanto en el acceso a los servicios sociales como en la participación en la toma de decisiones del devenir nacional), son tres tareas que hoy concentran la atención tanto de los intelectuales y técnicos vinculados al Estado, como de los intelectuales y políticos que hoy se agrupan en diferente facciones de un Movimiento Indígena en transformación. En el discurso, muchas veces pareciera que “buen vivir”-“sumak kawsay”, “diálogo de saberes”-“interculturalidad” y “derechos ciudadanos”-“derechos colectivos”, fueran categorías sobre entendidas por todos gracias a los aires de la época y a la fuerza de la repetición en las diversas esferas públicas; no obstante, los proyectos y agendas programáticas que cada uno de los sectores en el escenario de disputa le dan a una u otra categoría, develan muchas veces que los discursos se distancian de las prácticas y se quedan en promesas incumplidas. Se constituyen discursos emblemáticos de carácter general-generalizante que resultan en prácticas diversas y, muchas veces, contradictorias.

La movilidad de las fronteras en los discursos y la flexibilidad de las prácticas de alianza y distanciamiento entre las diferentes instancias (de un lado, del Estado y sus gobiernos de turno, y del otro, del Movimiento Indígena, las organizaciones indígenas y la UIAW), es un asunto que se hace evidente cuando se realiza un análisis multiescalar que tiene en cuenta las experiencias locales y las estrategias internacionales como marcos que construyen los discursos y las prácticas a nivel nacional en una permanente correlación de fuerzas; es decir, solo un análisis que exponga las diferencias, las similitudes, los límites y las articulaciones entre lo local, lo nacional y lo internacional, tanto al hablar de la estructura de gobierno como de la estructura organizativa del Movimiento Indígena y la UIAW, permite explicar la complejidad de las relaciones (desencuentros - acercamientos, rupturas - negociaciones) entre los actores en disputa.

Así, el ejercicio de política dual del Movimiento Indígena y la UIAW no debe buscarse solo entre dependencias de carácter nacional, no debe rastrarse su huella exclusivamente en las relaciones formales y los discursos públicos que pronuncian los dirigentes de una u otra institución. Lo que en ocasiones no funcionó a nivel nacional, funcionó a nivel local, se catapultó con triunfo a nivel internacional, o viceversa. Al parecer, la oposición radical es solo una certeza en el discurso oficial de la esfera pública, pero en las prácticas cotidianas se mantienen relaciones móviles como perpetuación del ejercicio de política dual en los intersticios.

Esto implica reconocer que, como algunas dependencias del Estado bien saben leer el contexto socio-político presente y levantan sus agendas de acción en base a esta lectura, también el Movimiento Indígena y la UIAW, leyendo de una manera oportuna el marco de oportunidades políticas que se abre o se cierra, tanto a escala local como nacional e internacional, decide actuar en uno u otro nivel, con una u otra entidad del Estado o con alguna organización u entidad que les permita alianzas estratégicas para enfrentarse al reto de demandar participación ante el Estado. Ejemplificantes son las narraciones tanto de funcionarios del Estado como de funcionarios de la UIAW al hablar de cómo realizan su trabajo, cómo han podido implementar sus proyectos o cómo piensan solucionar sus problemas de corte administrativo y/o académico.

En el ámbito de articulación nacional-local, frente a cómo se está adelantando el proceso de “interculturalizar” la educación superior a propósito del trabajo adelantado desde el Estado, María Inés Rivadeneira, encargada actual de la Coordinadora de Saberes Ancestrales y asesora del Secretario Nacional SENESCYT en el momento de la entrevista, afirma:

Nosotros tenemos una estrategia que nos ha funcionado muy bien. Sabemos que ir a la CONAIE no va a resultar bien por esta predisposición que hay tanto de la CONAIE como del gobierno, de los dos lados... y no digo que alguno esté mejor porque en realidad los dos se han equivocado... Así, nuestra estrategia ha sido más bien trabajar con las bases y los mandos medios. Además, en el Movimiento Indígena, hay una diversidad y heterogeneidad de representación política, entonces, lo que más hemos hecho es trabajar con representantes elegidos en Asambleas Locales y eso nos ha funcionado mucho mejor, incluso hay una conciencia, estos líderes más locales, más cercanos a la comunidad, están súper conscientes de la pérdida alarmante de sus conocimientos y de sus tradiciones (Entrevista. Abril de 2013).

En este mismo escenario, frente a cómo se hizo posible la fundación y la apertura de aulas de la chakra Saraguro en San Pablo de Tenta y el aja shuar en Chiguaza, docentes

y coordinadores de la UIAW de los dos territorios, cuentan su historia a propósito de distancias y cercanías con los gobiernos locales:

En su tiempo, se firmó un convenio entre el alcalde, el rector de la Universidad y el rector en ese tiempo de la Unidad Educativa ABC para que funcionara aquí la Universidad. Hay un documento firmado. Pero de ahí, los organismos gubernamentales no están vinculados formalmente (Francisco Quizpe. Facilitador UIAW-Tenta. Marzo de 2013).

Aquí existimos gracias a los convenios, gracias a la comprensión de la comunidad educativa y de la comunidad como centro. Mejor dicho, aquí firmamos un convenio tripartito entre la Junta Parroquial, la escuela donde damos clase y la Universidad, incluso tenemos donaciones, pero no tenemos el gobierno que nos financie porque la Universidad es declarada como universidad privada. [...] Aquí el gobierno local, la Junta Parroquial, nos ha dado, nos ha aportado con una donación de dos hectáreas de terreno, avalado por la comunidad, porque la comunidad es dueña de todos sus bienes; nos han apoyado con el único afán de que nuestros jóvenes estudien y claman para que el Estado también apoye porque no aguantamos siendo privados (Mauro Shaka. Coordinador UIAW-Chiguaza. Julio de 2013).

De otro lado, en el ámbito de articulación nacional-internacional, frente a un cierre inminente de la institución y los consecuentes posibles problemas de titulación que tendrían los estudiantes egresados de la UIAW, las autoridades de la Universidad han adelantado procesos a través de la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY) que les permite comprometerse con la titulación, para quienes culminen satisfactoriamente su formación, a través de la Red o de alguno de sus miembros:

Si es que el gobierno da luz verde para continuar, bueno, estamos bien. Pero si es que eso no ocurriera, tenemos las redes de universidades en donde se adelantaron ya los diálogos con Nicaragua específicamente, entonces abriríamos carreras y la situación de los títulos los daría la universidad de Nicaragua, la URACCAN. Si el gobierno quiere retirar el permiso, que retire, nosotros no vamos a dejar de hacer educación superior (Miguel Contento. Coordinador UIAW-Tenta. Entrevista. Marzo de 2013).

Si es que nos cierran, nosotros seguiremos, como lo dijimos en la reunión del CES donde presidía y estaba a la cabeza René Ramírez. Ahora, el problema son los estudiantes. Aquí debo ser sincero, muchos de los estudiantes, más de un 40% llegaron solo por el cartón, solo por el título, el otro 60% también llegaron por convicción, [en Arquitectura] muchos ya tienen formación como arquitectos, como ingenieros, y están estudiando aquí. Pero como no estamos solos, pertenecemos a una red, podemos convalidar los títulos con la Universidad de Nicaragua o con la del CRIC en Colombia, entonces tranquilamente seremos avalizados (Julio Saransig. Coordinador-Arquitectura Ancestral. Entrevista. Mayo de 2013).

Así, mantener presente las diversas posibilidades que se abren en las diferentes escalas como escenarios posibles de acción y, por ende, como escenarios legítimos para el ejercicio de una política dual, representa elegir una perspectiva apropiada que permite

comprender tanto la heterogeneidad estructural interna de cada uno de los actores como la configuración de los discursos, sus cambios, su acogida, sus posibilidades y su relación frente a las prácticas.

4.2 Alianzas regionales. Hacia una “Epistemología del Sur”. Configuración internacional.

Para eliminarnos tendrán que pensarlo por lo menos cinco veces, sobre todo por nuestra presencia en el ámbito internacional.

Luis Fernando Sarango (Entrevista. Junio de 2013).

Entre agendas heterónomas nacionales para administrar la diferencia y demandas por reconocimiento y derechos anclados en particularidades étnicas identitarias, durante la década de los noventa se instituyeron marcos legales de carácter multicultural que posibilitaron la apertura de instancias favorables para la defensa de los derechos indígenas. Estos marcos legales que se posicionaron a nivel internacional y se fueron implementando como programas de gobierno en múltiples países latinoamericanos, permitieron colocar la problemática de lo indígena en el ámbito regional promoviendo la recepción de apoyos (económicos, técnicos, académicos) de la comunidad internacional y abriendo puertas al encuentro entre experiencias locales para compartir aprendizajes y construir redes.

Una de las redes instituidas es la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY), señalada en páginas anteriores, red a la que pertenece la UIAW y quien ha recibido apoyos del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Fondo Indígena).

Además de los marcos legales y la institucionalización de redes de trabajo regional, en la búsqueda de experiencias prácticas en América Latina que apoyaran las construcciones teóricas adelantadas por un circuito de intelectuales que posicionaban el tema de la decolonialidad como una forma estratégica de hacer frente al eurocentrismo hegemónico y a los nefastos resultados del “Mito de la Modernidad”³¹, por fuera de un vínculo institucional explícito, pero con el establecimiento de alianzas puntuales entre la Universidad y algunos miembros de este grupo, se fue consolidando una red de pensadores trabajando por la consolidación de una “Epistemología desde el Sur” en

³¹ A propósito del proyecto y los trabajos iniciales adelantados por el Grupo de Estudios Modernidad-Colonialidad véase: Escobar, Arturo (2003).

donde la UIAW se iba incluyendo como protagonista en su doble capacidad de producir teoría y ser ejemplo (posibilidad y esperanza) de una agenda en concordancia con la apuesta política y epistemológica de esta red no institucionalizada.

Estas alianzas y redes construidas por la UIAW a lo largo de los años, le permite extender su brazo de acción política más allá de las fronteras nacionales y, consecuentemente, desplegar estrategias que trascienden la legislación del Estado.

Así, frente a las dificultades del proceso de apertura e inicio de clases en territorios indígenas de parte de la UIAW, se ha llevado a la Corte Interamericana la cuestión no resuelta por la Corte Constitucional ecuatoriana del incumplimiento por parte del antiguo Consejo Nacional de Educación superior -CONESUP- de la sentencia que mandaba la apertura inmediata de nuevas trazas en nuevos territorios cumplidos los cinco años legales del registro de la Ley de creación de la Universidad³².

Los principales recursos a los que apela la UIAW son i) el Convenio N° 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, ratificado por el Ecuador en el año 1998, Convenio que en el Artículo 27 señala:

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.
2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.
3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin (Convenio 169 de la OIT. 1989).

³² Como se ha precisado, según la Ley de Educación superior vigente en el 2004, año de registro de la Ley de creación de la UIAW, solo cinco años después de la aprobación legal de la institución era posible abrir “extensiones” fuera de Quito. Cumplidos los 5 años, es decir, para el año 2009, el CONESUP no aprobó la apertura de nuevas trazas en nuevos territorios señalando que la Universidad se encontraba en proceso de evaluación ante el antiguo Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación superior - CONEA- y era imposible proceder. La UIAW lleva este caso a la Corte Constitucional a mediados de este mismo año y la Corte resuelve, para el 09 de diciembre del 2009, la apertura inmediata de extensiones en territorios indígenas a través de una Sentencia por Acción de Incumplimiento. La UIAW logra abrir así la traza de Educación con énfasis en pedagogía intercultural en Loja y Morona-Santiago. No obstante, para el 2010, cuando la UIAW intentó abrir nuevas trazas en nuevos territorios, la Sentencia se invalidó con la creación de la nueva LOES que señalaba la imposibilidad de abrir extensiones para las universidades de tipo E que eran evaluadas en ese momento, entre ellas la UIAW. El cumplimiento de la Sentencia, al día de hoy, aún depende de los resultados que arroje el CEAACES en el proceso de evaluación.

y, ii) La Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada el 13 de septiembre del 2007, que en el artículo 14, numeral 1, precisa: “Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje” (Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. 2007).

Paralelamente, frente proceso de evaluación adelantada por el CEAACES, no solo se ha pensado en recurrir a la RUIICAY para que concluya los procesos de otorgamiento de títulos a los egresados, como se señalaba previamente, también se ha movilizó la red de alianzas internacionales inscritas a procesos solidarios con el proyecto regional de educación superior intercultural, proyecto que desconfía del trabajo y las capacidades del Estado para evaluar la Universidad. Entre las últimas comunicaciones de solidaridad recibidas por la UIAW y difundidas a través de la página web de la Universidad y su espacio en Facebook³³, se encuentra la carta del brasileño PhD en Sociología, José de Souza Silva, quien solicita a Francisco Cadena, actual presidente del CEAACES:

[...] verificar si la coherencia paradigmática del modelo de evaluación con el cual el CEAACES evalúa la Universidad “Amawtay Wasi” está en correspondencia ontológica, epistemológica, metodológica y axiológica con el paradigma constructivista que es una de las principales fuentes de su coherencia (De Souza Silva. 30 de septiembre de 2013).

Considerando, entre otros puntos:

- i) Que la crisis de la civilización occidental es también la crisis del desarrollo, el paradigma occidental hegemónico en el mundo, a pesar de haber perdido su monopolio como forma única para crear conocimiento científico válido;
- ii) Que en la Región Andina, más precisamente (primero) en Ecuador, emerge la única alternativa al desarrollo, lo que hace de América Latina, la región más desigual del mundo, la última esperanza del planeta, cuyas semillas son sembradas por instituciones como la Universidad “Amawtay Wasi”;
- iii) Que hoy la Universidad “Amawtay Wasi” ha logrado aceptación y respeto entre los que construyen la ‘Epistemología del Sur’, rompiendo con la geopolítica del conocimiento que impone ‘lo relevante’ como algo que existe siempre en otros idiomas, es creado siempre por ciertos actores y nos llega siempre desde ciertos lugares, que nunca coinciden con nuestros idiomas, autores y lugares [...] De Souza Silva. 30 de septiembre de 2013).

³³ Hasta el año 2011, la UIAW elaboraba y difundía vía web el Boletín Digital de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Además contaban con un portal web. Para el segundo semestre del 2011, la Universidad reajusta su portal web y abre un espacio en Facebook. Desde entonces, el Boletín ha dejado de circular, pero la información sobre los eventos y sucesos de la UIAW se registran de manera más rápida y oportuna. Una revisión juiciosa del portal web y de la página en Facebook, permitiría una descripción en detalle de los eventos y opiniones oficiales de la institución y de la construcción de un público particular alrededor de sus discursos.

Como se puede evidenciar, el trabajo político de la UIAW a nivel internacional da cuenta del ejercicio de una política dual más allá de las fronteras físicas y legales del Estado. Además de la carta de solidaridad de De Souza, existen muchas más cartas y comunicados provenientes de diversas geografías de América Latina en donde se destaca la participación de directores y representantes de redes e instituciones para la defensa de los derechos indígenas y la promoción de proyectos de educación superior internacional (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, RUIICAY, Embajada de Ecuador en Bolivia, Viceministerio de Educación de Bolivia, Universidad Nacional Pedagógica de México), así como la solidaridad manifiesta de algunos intelectuales indígenas e intelectuales mestizos vinculados a los procesos de teorización frente a la decolonialidad en América Latina.

Este accionar consolida un discurso particular sobre la experiencia y las potencialidades del proyecto e incide fuertemente en el imaginario simbólico de la esfera pública político-académica. Hacia afuera, el reconocimiento del trabajo y la capacidad de la UIAW es amplio, al parecer, mucho mayor que dentro del país.

4.3 Co-construcción de agencias y correlación de fuerzas. Configuración nacional.

Yo creo que el tema de la Amawtay Wasi va a continuar en suspenso. Eso depende de varios aspectos: Primero, legalmente, de cómo se desenvuelve el problema y en eso la Amawtay Wasi tiene probabilidades de seguir haciendo presión en la medida en que ya hay una resolución de la Corte Constitucional y también una calificación a nivel de la Corte Interamericana con la finalidad de aceptar el caso y eso llevará tiempo. Con respecto al tema de la calificación, yo creo que ese es el problema más grave, posiblemente la anterior situación lleve a que haya mejores condiciones para dialogar al respecto, consensuar los criterios de cómo debería evaluarse una Universidad Intercultural y Comunitaria. Finalmente, va a depender de la correlación de fuerzas políticas; en este caso, este gobierno tiene un liderazgo fuerte y una posición hegemónica bastante fuerte. Pero también depende de que la organización quiera dialogar. Esperemos que haya un acercamiento y diálogo para discutir estos temas, esperemos que así sea. Va a depender entonces de los dos cómo se definan estas cuestiones.

Luis Maldonado (Entrevista. Mayo de 2013).

Las formas y contenidos de las dinámicas propias de la movilización social se construyen en la interacción perenne, cambiante e histórica, entre actores sociales e instancias de gobierno, en contextos socio-culturales específicos. Tanto el Estado como el Movimiento Indígena y, en consecuencia, el gobierno y la UIAW, actúan en co-construcción, de manera autorreflexiva y planeada (racional) frente al otro; cada uno construye sus agendas, repertorios y discursos en referencia al otro en su relación contingente, las influencias son mutuas y se construyen en el ir venir del accionar y el

discurso de los actores en escena. En este marco se puede comprender el empleo de uno u otro de los brazos de acción política de la organización social indígena y solo en este marco se puede comprender las transformaciones de las políticas de gobierno. Como bien lo señala Magdalena Herdoiza, experta en interculturalidad vinculada a los procesos de formulación del proyecto para la apertura de la Universidad de las Artes³⁴:

Fruto de las contradicciones entre el Estado y la sociedad civil, contradicciones que van cualificando tanto al Estado como a la sociedad civil, se dan procesos conducentes a un cambio, eso es parte de la historia. Esos procesos y esos cambios son de varia naturaleza, son ideológicos, son culturales, son epistemológicos y son políticos. Estos cambios se reflejan en cambios institucionales, legislativos, jurídicos y, naturalmente, educativos (Entrevista. Enero de 2013).

Cada momento histórico, con sus particularidades, permitió mayor o menor influencia de la organización indígena en la institucionalidad del Estado gracias a una correlación de fuerzas derivada de las capacidades y posibilidades de articulación.

Desde su composición, el Movimiento Indígena ha sido una organización heterogénea y fragmentada. La proliferación de esta heterogeneidad constitutiva y, por ende, la agudización de la fragmentación durante la última década, ha significado una transformación significativa en las formas de organización local que ha implicado el debilitamiento del Movimiento Indígena en su forma organizativa ya tradicional representada en la figura de la CONAIE. En esta instancia, es imperativo resaltar que estas características, heterogeneidad y fragmentación, no son solo constitutivas del Movimiento Indígena; el Estado y, por defecto, los diferentes gobiernos a cargo, comparten estas particularidades. Así, cuando las fragmentaciones internas dentro del gobierno son agudas, el Estado tiende a “debilitarse”, pero cuando se logra unificación de criterios (o las formas de ejercer el poder garantizan unidad tanto en la construcción de la agenda de Estado como en su ejecución), el Estado parece “fortalecerse”.

³⁴ La Disposición Transitoria Décimo Quinta de la Ley Orgánica de Educación superior (LOES) señala que, durante los cinco años posteriores a la promulgación de la Ley, no se creará ninguna nueva institución de educación superior, a excepción de la creación de cuatro nuevos centros de enseñanza superior que se enmarcan en los objetivos estratégicos del Plan Nacional de Desarrollo. Los cuatro centros en proceso de apertura son: La Universidad de las Artes (a cargo del Ministerio de Cultura), La Universidad Regional Amazónica IKIAM (a cargo del Ministerio Coordinador de Talento Humano), La Universidad Nacional de Educación UNAE (a cargo del Ministerio de Educación) y Yachay EP Ciudad de Conocimiento (a cargo de la SENESCYT). Según datos del diario nacional El Comercio (10 de diciembre de 2013), para la construcción y financiamiento de estos centros de educación superior se destinarán USD 1 100 millones, entre el 2013 y el 2017. La mayoría de este presupuesto será implementado en fortalecimiento y profundización en investigaciones.

Para el caso del Movimiento Indígena, es posible señalar por “fuerza” tanto su capacidad contenciosa vinculada a la movilización social, como, y sobre todo, sus capacidades de autorregularse en procesos autorreflexivos, esto implica: i) internamente, establecer roles vinculantes entre bases y dirigencia fundados en agendas integrales y consensuadas, y ii) externamente, hacer de sus demandas y estrategias particulares, necesidades nacionales, con estrategias programáticas específicas, es decir, lograr hegemonía en el discurso y la práctica.

Para el caso del Estado, cuando el Estado es más “débil”, se abre y permite la negociación reconociendo su carácter de incompletitud³⁵, incompletitud que solo será subsanada con la participación de terceros, bien sea el mercado, como en las épocas del neoliberalismo, bien sea la sociedad civil organizada. Cuando el Estado es más “fuerte”, se cierra, olvidando su carácter de incompletitud y construyendo su legitimidad y cohesión de forma autopoietica.

Las formas e intensidades de la pugna actual por la participación en el Estado y, por ende, por dar contenido a los proyectos que definen el devenir político, económico y social del país, da cuenta, por una parte, del fortalecimiento acelerado del Estado y, en consecuencia, de la imposibilidad y falta de voluntad del Estado para reconocerse incompleto y dejarse abierto para negociar (puesto que lo que se negocia es el poder); mientras que, por otra parte, expone la falta de preparación del Movimiento Indígena para entrar a jugar en las arenas del Estado y conservar su legitimidad en él. Entiéndase por falta de preparación la poca formación técnico-administrativa para ejercer puestos públicos, pero también la falta de capacidad de autorracionalización y burocratización interna requerida para integrarse al Estado sin dejar de ser Movimiento Social.

Claro que es importante pensar en llegar al poder, pero para eso es necesario hacer un trabajo planificado, un trabajo muy pensado, es importante tener experiencia, tener cuadros, tener aliados, para pensar en aventurarse en una cosa como esta; sino, lo que pasa es que se pone en riesgo el mismo proyecto político de los pueblos indígenas (Ariruma Kowi. Entrevista. Febrero de 2013).

Se pensó que lo que había que hacer era ejercer esa democracia comunitaria indígena dentro del Estado, que a través del proceso de elecciones se iba a transformar la sociedad pero, para mi evaluación, pasó lo contrario; es decir, a través del instrumento electoral, las organizaciones asumieron en su estructura de funcionamiento muchas de las prácticas perversas del sistema, los espacios políticos contagiaron las estructuras de funcionamiento de las organizaciones y al final la gente terminó concibiendo a las organizaciones no como un espacio de

³⁵ Respecto al reconocimiento de incompletitud como necesidad véase: Santos (2012) y LaClau y Mouffe (1987).

resistencia y lucha sino como una plataforma electoral (Luis Andrango. Entrevista. Abril del 2013).

Las características mencionadas, definen el nuevo carácter de las relaciones y las posibilidades de encuentro, diálogo y negociación entre el Estado, representado por el actual gobierno, y la sociedad civil, representada, para el presente caso investigativo, por la organización social indígena vinculada a la UIAW.

En esta instancia, es posible afirmar que el ejercicio y la efectividad de una política dual, depende directamente de la correlación de fuerzas y las estrategias desplegadas por los actores; es en este escenario donde se construyen los discursos y se posibilitan las prácticas, tanto a nivel nacional, local e internacional como a nivel institucional/oficial en la escena pública o para-institucional/informal en escenarios privados. En este marco, para el caso del Movimiento Indígena Ecuatoriano y la UIAW, se hace evidente un agotamiento significativo del ejercicio de política dual en el ámbito nacional. Algunos datos que corroboran y explican esta afirmación, se anclan en los hechos transcurridos en el ámbito local.

4.4 La Universidad Intercultural desde lo estudiantes. Nueve años después de la institucionalización. Configuración local.

Un aspecto olvidado en la disputa por definir cómo se deben realizar los criterios para la evaluación y quiénes deben ser los llamados a esta tarea, tanto por las autoridades del gobierno como por las autoridades de la UIAW, son los principales afectados tanto por el procesos de definición de criterios como por el proceso de evaluación en general, evidentemente, los estudiantes de la Universidad.

Con el fin de describir tanto la heterogénea composición actual de los estudiantes de la institución como los cambios en las opiniones y valoraciones de los estudiantes después de nueve años de apertura de la Universidad, en un afán de evidenciar cómo los discursos logran nuevos matices al encontrarse con las realidades locales, y con la intención de posibilitar nuevas lecturas sobre las distancias entre discursos y prácticas, a continuación se presentan los resultados más relevantes de la encuesta aplicada a la totalidad de los estudiantes vinculados a la UIAW durante el primer semestre del año 2013 en los escenarios de formación formal (trazas)³⁶.

³⁶ Si bien se tuvo en cuenta los escenarios de educación informal (Comunidades de Aprendizaje) para el proceso de reconocimiento y análisis de la experiencia de la Universidad, no fue posible acceder al grupo de estudiantes vinculados a estos procesos puesto que no hay una información sistematizada al respecto. No obstante, fue posible ingresar a las carpetas de proyección y registro de cada una de las Comunidades

La encuesta se aplicó en diferentes encuentros. Una primera aplicación de la encuesta se realizó en la visita a la chakra saraguro (San Pablo de Tenta, Loja) los días 2 y 3 de marzo. Posteriormente, el 23 de marzo, se trabajó en doble jornada: en la mañana se realizó la encuesta a un grupo de estudiantes shuar de últimos semestres que se encontraban en las instalaciones de Quito en Taller de Tesis; en la tarde, el formato se aplicó al grupo de estudiantes de último nivel de Arquitectura ancestral y Agroecología en Conocoto. Los días 26 de mayo y 2 de junio, se concluyó la aplicación de la encuesta a los estudiantes de Arquitectura ancestral y Agroecología en Conocoto; y el 7 de julio se concluyó el proceso con los estudiantes del aja shuar en Chiguaza (Huamboya, Morona - Santiago).

En primera instancia, se presenta una información general referente a la caracterización del grupo encuestado que permite señalar algunas características puntuales que enmarcan la heterogeneidad de opiniones y expectativas de los miembros vinculados a la institución.

Tabla II. Caracterización del grupo encuestado (Estudiantes UIAW 2013 I)

Traza	Agroecología	Arquitectura	Educación		Total desagregado **
Número de estudiantes	9	23	38		70 [100%]
Territorio en donde se imparten las clases y N° de estudiantes por territorio	Conocoto (Pichincha): 9 [Aunque también recibe clases ocasionalmente en La Esperanza]	Conocoto (Pichincha): 23	Chiguaza (Morona-Santiago): 9	San Pablo Tenta (Loja): 29	Conocoto: 32 [45,7 %] Tenta: 29 [41,4 %] Chiguaza: 9 [12,9 %]
Semestre - Periodo académico y N° de estudiantes por semestre	Tesis: 9	Tesis: 4 VIII: 14 V: 5	Tesis: 8 III: 1	Tesis: 12 III: 17	Tesis: 33 [47,1 %] VIII: 14 [20 %] IV: 17 [24,3 %] V: 5 [7,1 %] III: 1 [1,4 %]
Sexo y N° de estudiantes por sexo	Hombre: 6 Mujer: 3	Hombre: 20 Mujer: 3	Hombre: 4 Mujer: 5	Hombre: 9 Mujer: 20	Hombre: 39 [55,7 %] Mujer: 31 [44,3 %]
Auto identificación y N° de estudiantes por auto identificación	Indígena: 8 Mestizo: 1	Indígena: 3 Mestizo: 20	Indígena: 9 Mestizo: 0	Indígena: 27 Mestizo: 2	Indígena: 47 [67,15 %] Mestizo: 23 [32,85 %]
Edad y N° de estudiantes por edad	20 a 29 años: 0 30 a 39 años: 5 40 a 45 años: 3 Más de 45 años: 0 NR: 1	20 a 29 años: 4 30 a 39 años: 8 40 a 45 años: 3 Más de 45 años: 7 NR: 1	20 a 29 años: 3 30 a 39 años: 5 40 a 45 años: 1 Más de 45 años: 0 NR: 0	20 a 29 años: 3 30 a 39 años: 5 40 a 45 años: 1 Más de 45 años: 0 NR: 0	20 a 29 años: 21 [30 %] 30 a 39 años: 27 [38,6 %] 40 a 45 años: 7 [10 %] Más de 45 años: 0 [18,6 %] NR: 2 [2,8 %]

Traza	Agroecología	Arquitectura	Educación		Total desagregado **
Estado civil y N° de estudiantes por estado civil	Soltero: 5 Casado: 4	Soltero: 7 Casado: 14 Divorciado: 2	Soltero: 2 Casado: 6 Union Libre: 1	Soltero: 11 Casado: 17 Divorciado: 1	Soltero: 25 [35,7 %] Casado: 17 [58,6 %] Otros: 4 [5,7]
Lugar de origen y N° de estudiantes por lugar de origen	En la Parroquia: 0 En el Canton: 0 En la Provincia: 7 Fuera de la Provincia: 2	En la Parroquia: 0 En el Canton: 7 En la Provincia: 8 Fuera de la Provincia: 8	En la Parroquia: 0 En el Canton: 0 En la Provincia: 9 Fuera de la Provincia: 0	En la Parroquia: 6 En el Canton: 19 En la Provincia: 1 Fuera de la Provincia: 1 NR: 2	En la Parroquia: 6 [8,6 %] En el Canton: 26 [37,1 %] En la Provincia: 25 [35,8 %] Fuera de la Provincia: 11 [15,7 %] NR: 2 [2,8 %]
Lugar de residencia y N° de estudiantes por lugar de residencia	En la Parroquia: 0 En el Canton: 1 En la Provincia: 8 Fuera de la Provincia: 0	En la Parroquia: 0 En el Canton: 11 En la Provincia: 11 Fuera de la Provincia: 1	En la Parroquia: 0 En el Canton: 0 En la Provincia: 9 Fuera de la Provincia: 0	En la Parroquia: 8 En el Canton: 11 En la Provincia: 0 Fuera de la Provincia: 0 NR: 2	En la Parroquia: 8 [11,45 %] En el Canton: 23 [32,85 %] En la Provincia: 36 [51,45 %] Fuera de la Provincia: 1 [1,45 %] NR: 2 [2,8 %]
Manejo de otro idioma (no español), N° de estudiantes que manejan otro idioma e idiomas señalados	NO: 3 SI: 6 Kichwa y Shuar	NO: 12 SI: 11 Kichwa e Inglés	NO: 0 SI: 9 Shuar e Achuar	NO: 8 SI: 21 Kichwa	NO: 23 [32,85 %] SI: 47♦ [67,15 %]
Trabajo y N° de estudiantes trabajando	SI: 7 NO: 2	SI: 21 NO: 2	SI: 7 NO: 2	SI: 14 NO: 15	SI: 49♣ [70 %] NO: 15 [30 %]
Educación Pre-universitaria y N° de estudiantes por modalidad	EIB: 2 Tradicional: 7	EIB: 4 Tradicional: 19	EIB: 7 Tradicional: 1 A distancia: 1	EIB: 12 Tradicional: 17	EIB: 25 [37,7 %] Tradicional: 44 [62,9 %] A distancia: 1 [1,4 %]

**Los porcentajes registrados en esta columna se establecen sobre 70 estudiantes correspondientes al 100%

Fuente: Elaboración propia.

♦ Los otros idiomas manejados por los estudiantes, en orden dependiente a la cantidad de hablantes por cada uno de ellos, son: 1. Kichwa, 2. Inglés, 3. Shuar, y 4. Achuar.

♣ Entre los trabajos en donde están vinculados los estudiantes, en orden dependiente a la cantidad de estudiantes vinculado a cada uno de ellos, están: 1. Educación (docencia y gerencia educativa), 2. Empresa privada (trabajadores, operarios y técnicos), 3. Emprendimientos (empresas propias, agricultura en el hogar y trabajos en el hogar) y 4. Gobiernos locales (vinculación a gobiernos provinciales, municipales y parroquiales).

En términos generales, es oportuno señalar que el 70% de los estudiantes están vinculados laboralmente*, el 67,15% se auto identifican como indígenas siendo este el mismo porcentaje para los que manejan otros idiomas diferentes al español*, y el 62,9 % vienen de procesos formativos de educación tradicional (no intercultural bilingüe, no comunitaria). Un poco más de la mitad están casados (58,6%) e, igualmente, un poco más de la mitad, son hombres (55,7%). La edad promedio se encuentra entre los 30 y 39 años. Para destacar, casi la mitad de los estudiantes vinculados a la UIAW (el 47,1%) está en proceso de diseño y elaboración de tesis que, sumados a quienes van en VIII semestre (el 20%), es decir, finalizando materias y a puertas de iniciar su proceso de diseño y elaboración de tesis, dan cuenta de un 67,1% de los estudiantes activos hasta la primer semestre del 2013.

Al respecto, dos aspectos son importantes para tener un panorama de las condiciones actuales de la institución: En primera instancia, que tan solo el 32,9% de los estudiantes se encuentre en procesos de formación de medio corte o iniciales, está directamente relacionado con i) la imposibilidad legal de abrir nuevas trazas y nuevos semestres mientras que la institución se encuentre en proceso de evaluación, es decir, desde el 2009, y ii) la pérdida de legitimidad y credibilidad de la institución en las comunidades tanto por sus debilidades internas como por el impacto real del proceso de evaluación en los territorios en donde se imparten las clases. Este tema se ampliará en páginas siguientes. En segunda instancia, en comparación con los datos suministrados por Sarango (2008) en donde se indicaba la vinculación de 160 estudiantes en pregrado a la fecha, es apropiado y positivo preguntar por el lugar actual de los estudiantes del registro del 2008 pues, gracias el trabajo de campo realizado en el marco de la investigación previamente señalada (Bustamante y Vargas, 2010) y teniendo en cuenta las opiniones de algunos estudiantes actualmente en proceso de elaboración de tesis en las trazas de Agroecología y Arquitectura que se quejan de estar culminado sus carreras hasta 7 años después de haber ingresado, se puede afirmar que los estudiantes del 2008 son los que hoy están terminando sus procesos de formación y de 160 pasaron a 47 estudiantes (entre estudiantes desarrollando tesis y estudiantes de VIII semestre). Si bien

* Entre los trabajos en donde están vinculados los estudiantes, en orden dependiente a la cantidad de estudiantes vinculado a cada uno de ellos, están: 1. Educación (docencia y gerencia educativa), 2. Empresa privada (trabajadores, operarios y técnicos), 3. Emprendimientos (empresas propias, agricultura en el hogar y trabajos en el hogar) y 4. Gobiernos locales (vinculación a gobiernos provinciales, municipales y parroquiales).

♦ Los otros idiomas manejados por los estudiantes, en orden dependiente a la cantidad de hablantes por cada uno de ellos, son: 1. Kichwa, 2. Inglés, 3. Shuar, y 4. Achuar.

una revisión oportuna de registro de egresados complementaría la información, es importante preguntar por los estudiantes que han desertado, tanto por la cantidad real de estos como por sus motivaciones de retiro y opiniones frente a la UIAW.

En términos un poco más específicos, algunos de los detalles que valen la pena destacar giran en torno a las diferencias entre los estudiantes que desarrollan actividades en las parroquia de Conocoto (cantón Quito, provincia de Pichincha), territorio de carácter semiurbano a 14, 9 km (20 minutos aprox.) del conglomerado urbano de la ciudad de Quito, capital de la provincia; y los estudiantes que desarrollan actividades tanto en la parroquia de San Pablo de Tenta (cantón Saraguro, provincia de Loja) a 11 km de la cabecera cantonal (40 minutos aprox. debido a las condiciones del camino) y 65 km más (55 minutos aprox. más) hasta la ciudad de Loja, capital de la provincia; como en la parroquia de Chiguaza (cantón Huamboya, provincia de Morona-Santiago) a 13 km de la cabecera cantonal y 56 km más³⁷ a la ciudad de Macas, capital de la provincia. Estas dos últimas parroquias referenciadas son territorios rurales con marcado acento poblacional y cultural indígena. A continuación se ubican algunas diferencias respecto a los datos de descripción de los grupos encuestados:

Tabla 3. Principales contrastes de los estudiantes encuestados en relación al territorio.

Territorio	Conocoto (Provincia de Pichincha)	San Pablo de Tenta (Provincia de Loja) y Chiguaza (Provincia de Morona-Santiago)
Características comparadas		
Trazas	Agro-ecología y Arquitectura 38 Estudiantes [54,3%]	Educación 32 Estudiantes [45,7%]
Sexo	Hombres: 26 Estudiantes [37,1%] Mujeres: 6 Estudiantes [8,6%]	Hombres: 13 Estudiantes [18,6%] Mujeres: 25 Estudiantes [35,7%]
Edad	20 a 29 años: 4 Estudiantes [5,7%] 30 a 39 años: 13 Estudiantes [18,6%] 40 a 45 años: 6 Estudiantes [8,6%] Más de 45 años: 7 Estudiantes [10%] NR: 2 Estudiantes [2,8%]	20 a 29 años: 17 Estudiantes [24,3%] 30 a 39 años: 14 Estudiantes [18,6%] 40 a 45 años: 1 Estudiantes [1,4%] Más de 45 años: 6 Estudiantes [8,6%] NR: 0
Auto identificación	Indígena: 11 Estudiantes [15,7%] Mestizo: 21 Estudiantes [30%]	Indígena: 36 Estudiantes [51,45%] Mestizo: 2 Estudiantes [2,85%]
Manejo de otra lengua - Que lengua	NO: 15 Estudiantes [21,4%] SI: 17 Estudiantes [24,3%] (Inglés y Kichwa)	NO: 8 Estudiantes [21,4%] SI: 30 Estudiantes [42,9%] (Kichwa, Shuar y Achuar)

**Los porcentajes registrados en esta columna se establecen sobre 70 estudiantes correspondientes al 100%

Fuente: Elaboración propia.

³⁷ Tiempos difíciles de determinar pues dependen del acceso irregular al transporte público, los tiempos individuales el acceso a pie de la carretera principal a Chiguaza, y a las condiciones de los caminos por el clima.

Los datos nos permiten señalar que las trazas impartidas en la parroquia de Conocoto, Agro-ecología y Arquitectura, programas que suponen un fuerte componente científico-técnico, se caracterizan por registrar, de manera mayoritaria, hombres mestizos en edades que oscilan entre los 30 y más de los 45 años, casados, vinculados laboralmente y provenientes de procesos de formación tradicional. Mientras tanto, las trazas ubicadas en San Pablo de Tenta y Chiguaza, donde se imparte Educación con énfasis en pedagogía intercultural, programa que supone un fuerte componente social y un menor componente científico-técnico además de ser el ámbito educativo en el cuál se han formado la mayoría de los indígenas que hoy tienen formación técnica y profesional en Ecuador y guardar una relación histórica cercana al cuidado y la reproducción de la vida (laborales adjudicadas históricamente a la mujer); se caracteriza por registrar, mayoritariamente, mujeres indígenas en edades que oscilan entre los 20 y los 39 años, bilingües, casadas, vinculados laboralmente, sobre todo en el ámbito educativo, y provenientes de procesos de formación tradicional.

Sin poder dar cuenta de los procesos de análisis y decisión que determinaron las relaciones territorios - trazas, son obligatorias preguntas por la reproducción de, primero, estructuras coloniales a propósito de los vínculos mestizo/urbano/hombre = ciencia y tecnología vs. indígena/rural/mujer = saber/no ciencia y, segundo, estructuras patriarcales en torno al género y el rol de la mujer, temáticas que están fuera del alcance de la presente investigación pero señalan interrogantes necesarios para realizar un análisis integral de la educación y la educación intercultural.

De otro lado, frente a preguntas puntuales referentes a la vinculación de los estudiantes al Movimiento Indígena y opiniones en torno a los cambios de las relaciones entre el Estado, el Movimiento Indígena y la UIAW, también podemos ubicar contrastes interesantes:

- En Conocoto el 50% de los estudiantes señalan NO estar vinculados de ninguna manera al Movimiento Indígena (16 de 32 estudiantes), el 37,5% afirman compartir agendas pero no estar vinculados al Movimiento (12 de 32 estudiantes) y tan solo el 12,5% (4 de 32 estudiantes). En oposición, el 57,9% de los estudiantes de Educación (22 de 38 estudiantes) indican ser miembro y participar activamente en el Movimiento Indígena, mientras que el 39,5% afirman compartir agendas pero no estar vinculados al Movimiento (15 de 38 estudiantes) y tan solo el 2,6% señala no estar vinculado de ninguna manera al Movimiento Indígena (1 de 38 estudiantes).

[Anexo 3. Formato de Entrevista. P18]

- A la pregunta: Cuando usted inició sus actividades en la UIAW, ¿qué tipo de relación considera que mantenía el Movimiento Indígena con el Estado?, las respuestas también presentan diferencias a tener en cuenta. En Conocoto, la mayoría de los estudiantes encuestados cree que antes habían relaciones diplomáticas y estratégicas y que ahora no hay ningún tipo de relación pues consideran que el Estado cambió sus políticas de gobierno y esto no beneficia al Movimiento Indígena. En contraste, la mayoría de los estudiantes de Chiguaza y Tenta consideran que tanto antes como ahora no hay ningún tipo de relación entre Movimiento Indígena y Estado puesto que este último siempre ha querido controlar a la organización indígena. [Anexo 3. P19a, P19b, P19c, P19d]
- Curiosamente, a la pregunta: Cuando usted inició sus actividades en la UIAW, ¿qué tipo de relación considera que mantenía la UIAW con el Estado?, en Conocoto, la mayoría de los estudiantes encuestados cree que antes habían relaciones diplomáticas y estratégicas y que estas no han cambiado hasta la actualidad, aunque señalan que el Estado cambió sus políticas educativas y esto no beneficia a la Universidad. Mientras tanto, las opiniones de los estudiantes en Educación están muy divididas pues, con porcentajes similares, señalan que habían tanto relaciones diplomáticas y estratégicas como relaciones de subordinación, incluso que no habían relaciones; no obstante, la gran mayoría coincide en que, en la actualidad, no es posible encontrar ningún tipo de relación indicando que la principal causa de esta situación es que el Estado quiere controlar a la UIAW como parte del Movimiento Indígena. [Anexo 3. P20a, P20b, P20c, P20d]

Las respuestas disímiles entre estudiantes de diferentes territorios, carreras y caracteres étnicos, también se presentan frente a las motivaciones y expectativas que promovieron la vinculación a la UIAW:

- Mientras que en Conocoto el 46,9% de los estudiantes (15 de 32) considera que egresará como un profesional preparado para satisfacer las necesidades de la comunidad, pero, muy de cerca, el 43, 75% (14 estudiantes de 32) opina que egresará como un profesional preparado para incluirse eficientemente al mercado laboral del país; mientras tanto, el 76,3% de los estudiantes de Educación (29 de 38) considera que egresará como un profesional preparado para satisfacer las necesidades de la comunidad y, con una distancia mayor, solo 21% (8 de 38 estudiantes) opina que egresará como un profesional preparado para incluirse eficientemente al mercado laboral del país. [Anexo 3. P13]

- De manera similar, frente a la pregunta por las expectativas iniciales que sirvieron como motivos para vincularse a la UIAW, la mayoría de los estudiantes de Conocoto afirman haber ingresado por incluirse en procesos de formación profesional y en horarios flexibles, mientras que la mayoría de los estudiantes en Educación señalan como principal expectativa participar en un proyecto construido desde y para las comunidades y el Movimiento Indígena. [Anexo 3. P12a]

Teniendo en cuenta estas diferencias, es importante señalar que, frente a la posibilidad de un enfrentamiento o conflicto actual entre el Estado y la UIAW, las opiniones y sensaciones de los estudiantes son compartidas: El 81,2% de los estudiantes de Conocoto (26 de 32) y el 89,5% de los estudiantes de Chiguaza y Tenta (34 de 38) consideran que un enfrentamiento actual entre el Estado y la UIAW les traería consecuencias negativas inmediatas. La consecuencia negativa que más preocupa a los estudiantes de Chiguaza y Tenta es que el gobierno podría cerrar la universidad y el estudiante se quedaría sin certificado legal o no se podría graduar. Para el caso de los estudiantes de Conocoto las preocupaciones oscilan entre el cierre de la Universidad, una campaña negativa contra la UIAW de parte del gobierno lo que le impediría conseguir trabajo y la pérdida de credibilidad de la institución ante las comunidades. Para el 56,2% de los estudiantes de Conocoto (18 de 32) esto implica incertidumbre frente a su futuro profesional y laboral; mientras que para los estudiantes en Educación implica en primera instancia incertidumbre (42,1%, 16 de 38 estudiantes) y, en segunda instancia, -opinión mínimamente compartida en Conocoto- esperanza pues sería un momento en el que el Movimiento tendría que actuar y demostrar su capacidad política de movilización (34,2%, 13 de 38 estudiantes). [Anexo 3P21a, P21b y P21c]

Igualmente, frente a las expectativas satisfechas y los obstáculos que han dificultado el cumplimiento pleno de estas, las opiniones de los dos grupos es similar: el 56,2% de los estudiantes de Conocoto (18 de 32) y el 71% de los estudiantes en Educación (27 de 38) consideran que SI se han cumplido satisfactoriamente sus expectativas señalando motivos como los propósitos del proyecto, la vinculación con la comunidad, la reivindicación de los conocimientos indígenas y los horarios flexibles. No obstante, ambos grupos señalan que persisten dificultades que obstaculizan el cumplimiento generalizado de las expectativas; entre las dificultades que más señalan se encuentran: falencias en la coordinación, facilitadores no capacitados (tanto en conocimientos tradicionales como en conocimientos occidentales), estudiantes que no

colaboran (se demoran en realizar pagos y esto impide que el grupo inicie clases) y la falta de apoyo de parte del Estado. [Anexo 3. P21a y P21b]

Tanto las características específicas de los encuestados como sus opiniones diversas frente al funcionamiento interno de la institución, las expectativas que explican su pertenencia a esta y los vínculos con el Movimiento Indígena y el Estado, sirven como insumos para el análisis de discursos y prácticas de la UIAW de manera integral teniendo en cuenta las diferentes escalas que la componen (autoridades en lo macro y profesores y estudiantes en lo micro) señalando lugares de convergencia, pero también de contradicción, entre estas dos escalas.

Como se hace evidente, las opiniones de los estudiantes reflejan una realidad local particular disímil entre territorios de mayoría indígena (San Pablo de Tenta y Chiguaza) y Quito, Conocoto como territorio no indígena; esta división pareciera reproducir el modelo tradicional de la educación superior moderna que escinde las “ciencias duras” (Arquitectura y Agroecología) de las “ciencias blandas” (Educación) y registra un sujeto particular de conocimiento: para las “ciencias duras” el sujeto racional moderno (blanco-mestizo, hombre), para las “ciencias blandas” el otro (indígena, mujer). Un análisis detallado de los deseos de los estudiantes y de las necesidades de las comunidades que tenga en cuenta tanto las diferencias étnicas como de género, permitiría corroborar o refutar esta suposición.

Además, si bien en los discursos oficiales pareciera instituirse un proyecto alternativo en donde el emprendimiento local auto gestionado sería el fin de los egresados y que, en consecuencia, los estudiantes no están interesados en recibir títulos e incluirse en el mercado laboral; los resultados de la encuesta reflejan opiniones diferentes que indican la preocupación de los estudiantes por adquirir títulos para integrarse en el mercado laboral cuando sean egresados.

Frente a la pertenencia o no de los estudiantes al Movimiento Indígena, es interesante ver como los estudiantes que están en Conocoto, Quito, no se reconocen como parte del Movimiento mientras que los estudiantes en los territorios con mayorías indígenas se reconocen articulados al Movimiento; situación que implica relacionar Movimiento Indígena con condición étnica y territorio mientras que subraya la tarea pendiente de la UIAW de vincular efectivamente a los estudiantes no indígenas al proyecto político institucional.

CAPÍTULO V
LA INTERCULTURALIDAD IMPOSIBLE.
CONDICIONES QUE IMPOSILITAN LA INTERCULTURALIDAD COMO
UNIVERSALIDAD DIALOGADA HOY.

La actual configuración del campo de disputa por el proyecto de educación superior intercultural, campo en el que se han desplegado tanto las estrategias de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW), institución articulada a las organizaciones indígenas, como el actual gobierno de Rafael Correa, en representación del Estado ecuatoriano; impide el cumplimiento de la promesa de la interculturalidad como universalidad dialogada tras la permanencia de un modelo particular de desarrollo y la consolidación de un renovado sujeto de derechos más cercanos al multiculturalismo neoliberal que a una alternativa emancipatoria para dar trato justo y consensuado a la diferencia étnica-cultural a nivel nacional.

Así, con el fin de evidenciar la movilidad y flexibilidad de las fronteras, tanto entre discursos y prácticas como entre escalas o escenarios de interrelación, teniendo en cuenta los procesos permanentes de co-construcción de agencias y correlación de fuerzas; a continuación, serán analizadas las *promesas* que se han ido posicionando en la esfera pública en referencia a i) un nuevo modelo de desarrollo, ii) una nueva forma de administrar la diferencia y iii) un nuevo sujeto de derechos, propósitos a los que ha sido llamada históricamente la Educación superior, en contraste con sus *posibilidades de acción e impactos en las prácticas*. Este mapeo permitirá tanto identificar las distancias entre discursos y prácticas como señalar cómo se despliegan las diferentes estrategias de los actores y cuáles son los marcos explicativos que movilizan estas estrategias.

El presente apartado, como se ha venido señalando a lo largo del documento, es resultado de una estrategia metodológica que acompaña la revisión de la literatura en el campo de análisis, con la lectura de la legislación producida al respecto y el acercamiento a través de conversaciones informales, entrevistas y encuestas a los actores partícipes en este proceso. Para este capítulo en particular, ha sido clave la realización de un trabajo cercano con la UIAW, metodología descrita en la introducción del documento, y la aplicación de entrevistas semi-estructuradas a

funcionarios del Estado vinculados a los espacios de educación e interculturalidad asignados por el gobierno.

5.1 Modernización a la ecuatoriana: Modelo de desarrollo moderno (desarrollismo) - Modelo de desarrollo alternativo.

El Sistema de Educación Superior tiene como finalidad la formación académica y profesional con visión científica y humanista; la investigación científica y tecnológica; la innovación, promoción, desarrollo y difusión de los saberes y las culturas; la construcción de soluciones para los problemas del país, en relación con los objetivos del régimen de desarrollo.

Art. 350. Constitución Política de la República del Ecuador

Con la alianza que promovió el ascenso de Rafael Correa al poder en el 2006, una alianza que agrupó diferentes sectores organizados de la sociedad, los mismos que acudieron al llamado de la Constituyente del 2008; un nuevo discurso se tomó la esfera pública: Ecuador ya no sería más una república abatida por el neoliberalismo, sería una república intercultural y plurinacional y para lograrlo tomaría como modelo de desarrollo el Buen Vivir de histórica raigambre indígena, el *sumak kawsay*. Desde aquel entonces, definir qué es y cómo funciona este modelo de desarrollo, ha estado en el devenir político y académico nacional. Así, en el ámbito de la construcción de la política pública que define el presente y el futuro de la educación superior, una nueva alianza se hace explícita. Desarrollo y educación ya no son más dos instancias separadas, se transforman juntas y en interdependencia. Como bien lo precisa Jorge Forero, docente investigador de FLACSO-Ecuador y funcionario técnico del CEAACES:

La novedad de la LOES es que, por primera vez, se establece que la educación superior tiene que responder al Plan de Desarrollo, Plan Nacional para el Buen Vivir, ese es el Plan Nacional de desarrollo que va estar implementado en el momento en el que sale a LOES. Estamos hablando entonces, claramente, del cambio de matriz productiva. [...] La pregunta es ¿cómo puedes hacer el cambio de la matriz productiva sin tocar la educación? No se puede, es imposible. [...] En un sentido amplio, las actividades del CEAACES se inscriben en el marco de este proyecto, garantizar que los conceptos, por ejemplo, de calidad, de pertinencia, se cumplan; esto quiere decir que la oferta que se esté desarrollando responda a esta necesidad de cambio de la matriz productiva (Entrevista. Abril de 2013).

Tanto el Plan de Desarrollo para el Buen Vivir (2009) como la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES, 2010) contemplan la necesidad no solo de caminar hacia el *sumak kawsay* con base al respeto de los derechos de la naturaleza, sino también promover la interculturalización de la sociedad en pro de la reparación histórica y, por

ende, la educación en marcos de plurinacionalidad, recuperación y sistematización de conocimientos ancestrales y diálogos de saberes:

Hacia la unidad en la diversidad. En sociedades marcadas por la historia colonial y la dominación, las posibilidades reales de vivir en comunidad, parte esencial del Buen Vivir, pasan primero por poder construir esa comunidad. Es necesario reconocer la diversidad como parte sustancial de la sociedad a través del aprendizaje intercultural, que permita nutrirnos de cosmovisiones, saberes, epistemologías y prácticas culturales diversas. La Constitución 2008 incorpora un cambio de gran trascendencia: se pasa del Estado pluricultural y multiétnico de la Constitución del 98, al Estado intercultural y plurinacional. En sociedades como la ecuatoriana marcadas por la desigualdad, no se puede pensar la interculturalidad sin tomar en cuenta los procesos de dominación. El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales y este no es posible cuando unas culturas están subordinadas a otras (Plan Nacional para el Buen Vivir. Versión Resumida. 2009: 19).

Art. 9.- La educación superior y el buen vivir.- La educación superior es condición indispensable para la construcción del derecho del buen vivir, en el marco de la interculturalidad, del respeto a la diversidad y la convivencia armónica con la naturaleza (LOES. 2006: 6).

Por su parte, finalizando la década de los noventa, la UIAW ya suscribía estos temas y categorías en su proceso de formulación; uno de los principales productos de este proceso será “El libro verde”³⁸. Las autoridades y docentes de la institución, seguros del paradigma en el que suscriben su labor educativa, han ubicado estas categorías como su lugar de enunciación:

El Buen Vivir es la armonía que debe tener el hombre con la naturaleza, si hay ese desequilibrio, el hombre, por más que tenga títulos, por más que tenga dinero, no va a poder vivir. Si el hombre tala los árboles, si el hombre irrespeta la piedra, si no respeta a su semejante, el hombre está perdido en este universo. Para que haya esa armonía, el hombre tiene que estar formado integralmente, tiene que respetar al que no es shuar, respetar en esa empatía de valores de la otra cultura, en otras palabras es rescatar lo que nuestros mayores practicaron por miles de años, esa enseñanza que nosotros hemos olvidado porque hemos concebido conceptos de la cultura dominante. No se trata de tener una tecnología de punta por tenerla para matar a los semejantes. Con el Buen Vivir nosotros no lo vemos todo monetariamente, nosotros lo vemos desde el punto de vista espiritual, lo vemos desde lo que son los productos orgánicos no todo lo que es con químico. Se trata de que el alumno valore nuestros conocimientos ancestrales, nosotros queremos elevar a la categoría de ciencia a esos conocimientos para que tengan el mismo reconocimiento que cualquier otra ciencia. Ahí saltan inmediatamente los occidentales y dicen es que esto no cumple precisamente los pasos del método científico, pero es que no nos han entendido y nosotros a través de la Universidad lo vamos a cambiar, la Universidad está autorizada para avalar conocimientos, vamos a

³⁸ *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir* (2004), más conocido en el círculo internacional que ha apoyado los procesos de la UIAW como “El libro verde”, es un libro de 367 páginas escrito en kichwa, español e inglés en donde se presentan las bases filosóficas y conceptuales, la propuesta pedagógica y la propuesta operativa de funcionamiento de la UIAW. La publicación se realizó gracias a la sociedad entre la UIAW, la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE), el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

hacer eso un sueño, yo sé que lo vamos a lograr (Lauro Saant. Ex facilitador UIAW-Macas. Entrevista. 2008).

Cinco años después, el discurso continúa vigente:

En economía siempre pensamos en dos ejes, productos en X y en Y ganancias y la empresa debe salir siempre con una desviación positiva que decimos, entonces hay crecimiento y progreso, pero nos olvidamos de otros dos componentes que son el recurso humano y el recurso natural. ¿Por qué nos olvidamos?, obviamente porque desde el pensamiento occidental el recurso natural es depreciable, se puede deprecar porque lo vemos como que siempre va a estar ahí, y el recurso humano lo vemos como algo sustituible, entonces no nos interesa y así se han manejado siempre las empresas (Julio Saransig. Coordinador Arquitectura-UIAW. Entrevista. Mayo de 2013).

Nosotros tomamos en cuenta temas que no se toman en cuenta en la educación tradicional como es los temas relacionados a sostenibilidad, sustentabilidad, respeto a la naturaleza; no solamente hacemos una educación superior enfocada a formar intelectualidad o mano de obra para el desarrollo de la industria, para generar empresa o capital, sino una educación que tenga en cuenta los objetivos de Buen Vivir. (Gerardo Simbaña. Coordinador académico-UIAW. Entrevista. Junio de 2013)

Las similitudes entre una y otra propuesta saltan a la vista. La apuesta que se posiciona en el discurso como promesa, proclama el paso de un sistema de desarrollo economicista que reproduce la dominación del hombre y la naturaleza al Buen Vivir como esperanza de transformación. No obstante, a pesar de las similitudes, cuando ambas promesas se encuentran, como en el caso del proceso de evaluación al que se enfrenta la UIAW, los discursos y las agencias consecuentes son de oposición entre una organización indígena que no ve la transformación de la matriz de desarrollo de parte del Estado y un Estado que no confía en esta universidad, y en la organización social indígena en general, como agentes de su propio desarrollo y reales promotores de una sociedad intercultural.

Así, las opiniones de las autoridades de la UIAW, son claras: El Estado no cumple su promesa por el Buen Vivir, el cambio de matriz productiva es de base desarrollista y poco o nada tiene que ver con el *sumak kawsay*. Como lo advierten Elizabeth Rivera, encargada del área de Planificación y Desarrollo Estratégico de la UIAW, y Luis Macas, fundador de la UIAW y líder histórico del Movimiento Indígena:

Las líneas de planificación de la reforma universitaria y las líneas de planificación de cómo se vincula y cómo debe ser la organización social, se vinculan al cambio de la matriz productiva; entonces ahí está la minería, los negocios inclusivos, la alianza con los grupos económicos, mucho más clara en este segundo período, porque no lo podía hacer en el primer período porque fue más de construir una ilusión a la gente de un proceso de transformación como se quería frente al neoliberalismo. Pero ahorita ya no, ahora lo que queda es acelerar los procesos de cooptación y tomar las nuevas decisiones. Y ahí la universidad es importante porque si lo que quieren hacer es una propuesta de desarrollo, más o menos al estilo Corea o al estilo oriental como ellos

plantean, necesitan mano de obra calificada, tecnicada, y la universidad para ciertas élites. El nuevo modelo de universidad se está haciendo así, la universidad para ciertas élites y los tecnológicos para crear mano de obra rápida que pueda generar mano de obra calificada para las empresas que hagan negocios inclusivos, que mantengan acuerdos comerciales internacionales (Elizabeth Rivera. Entrevista. Mayo de 2013).

Cuando hablamos de paradigmas diferentes, estamos hablando de formas de vida diferentes, el *sumak kawsay*, por ejemplo, se construye eminentemente dentro de una matriz recíproca, comunitaria, que no tiene nada que ver con el sistema de vida mercantil, son dos cosas totalmente incompatibles. Por eso es que a veces nos dan ganas de reír o llorar cuando dice el presidente que para el Buen Vivir, que para el *sumak kawsay*, hay que explotar los recursos naturales. No sé cómo calificar esto más allá de lo contradictorio (Luis Macas. Entrevista. Julio de 2013).

Mientras tanto, el gobierno en la figura de las entidades encargadas de la educación nacional, en aras del re-fortalecimiento del Estado, hacen explícita su desconfianza frente al trabajo y las capacidades de los pueblos y nacionalidades indígenas, entre otros sectores de la población. Este halo de desconfianza es uno de los porqués que han movilizado el proceso de evaluación de la UIAW. María Inés Rivadeneira (SENESCYT), al hablar sobre qué se debe esperar y cómo se debe gestionar el desarrollo para pueblos y nacionalidades indígenas en Ecuador, afirma:

Hay muy poca gente preparada en ese ámbito. Lamentablemente, aunque ha habido un incremento en el acceso para pueblos y nacionalidades en la formación académica, en estos temas tan estratégicos hay muy poco y la oferta académica que se presenta en el país no está orientada en ese sentido sino más bien en cubrir ciertas cosas: medicina tradicional, arquitectura ancestral, temas de comunicación, temas de derecho, temas que son completamente pertinentes; pero también hay que pensar cómo, estratégicamente, realmente, se logra una gestión propia de pueblos para pueblos y aquí es cuando nosotros hablamos de que tiene que hacerse un análisis de pertinencia, de calidad y de excelencia de la educación, ese es el sentido. Hay que aprender a ver con estrategia el desarrollo de los pueblos (Entrevista. Abril de 2013).

Empero, las categorías compartidas que al encontrarse generan discursos de oposición, se pueden matizar aun un poco más cuando a las diferencias y la desconfianza mutua evidentes en el plano nacional institucional, se les contrasta con las voces protagonistas de los procesos locales.

Por ejemplo, como se había reseñado en detalle en el capítulo IV³⁹, el 48,6% de los estudiantes (34 de 70 estudiantes) reconoce sentir incertidumbre y preocupación respecto a su futuro profesional y laboral frente a las consecuencias negativas (cierre temporal o clausura de la Universidad) a propósito del enfrentamiento actual entre el Estado y la UIAW; esta situación, apoyada por las opiniones de diversos estudiantes y

³⁹ Véase en este documento: “La Universidad Intercultural desde lo estudiantes. Nueve años después de la institucionalización. Configuración local”. Capítulo IV. 108-117.

docentes con los que se entablaron conversaciones, permite afirmar que, a diferencia de lo que dicen algunas autoridades o de lo que afirmaban los estudiantes en el 2008 (momento de la apertura de las trazas), en los territorios en donde se imparte clase, hay un interés por insertarse laboralmente (como trabajador), muchas veces por encima de querer liderar procesos de emprendimiento en lo local con criterios de servicio comunitario. El proyecto de Buen Vivir aprehendido por los estudiantes, requiere de mejoras estructurales, sobre todo en el ámbito pedagógico, para ser tal cual reza la promesa una apuesta por algo más que la posibilidad de insertarse en el mercado laboral, una apuesta por la emancipación.

Los impactos a nivel local, tanto del proceso de evaluación institucional (en donde docentes y estudiantes afirman no participar) como de la ausencia de un contenido operativo (menos retórico, un poco más teórico y mucho más práctico) frente a temas como Buen Vivir e interculturalidad en el aula, han llevado a la Universidad a una suerte de “descrédito”, sobre todo en las comunidades de Tenta y Chiguaza, producto y reflejo de la entrada y salida arbitraria de facilitadores y coordinadores, pérdida o retardos constantes en las clases y deserción escolar; temas que señalan los estudiantes tanto en la encuesta realizada como en las conversaciones informales, pero también, algunos facilitadores. Francisco Quizpe, facilitador de la UIAW-Tenta, a propósito de la deserción en la chakra de Educación con énfasis en pedagogía intercultural que se ubica en el territorio kichwa-saraguro, afirma preocupado:

Al comienzo eran como 72 personas y se dividió en dos promociones, los que venían de la normal y los que no, de las cuales quedaron como 16 y 18, algo así, y estos no es que hayan egresado igual. Y eso pasa por la parte económica, esa es una de las razones, pero también, otra de las razones, es que solo hay una especialidad, una carrera, no hay todo lo que se desea, y tampoco se puede abrir una carrera con dos o tres estudiantes. Igual, también porque tiene mucho desprestigio. Aquí la Universidad tiene muy poca acogida, como que la gente no le ve bien, además hay un desprestigio, dicen que esa Universidad no sirve, no vale, que no tiene sentido, que los títulos que va a dar tampoco sirven, que los profesores no sirven, que todo lo que hace la Universidad no sirve (Entrevista. Marzo de 2013).

5.2 Participación política a la ecuatoriana. Ciudadanía universal vs. sujetos colectivos de derechos.

Las ciudadanas y los ciudadanos en forma individual y colectiva, las comunidades, pueblos y nacionalidades tienen el derecho y la responsabilidad de participar en el proceso educativo superior, a través de los mecanismos establecidos en la Constitución y esta Ley.
LOES. 2010

Con la alianza que promovió el ascenso de Rafael Correa al poder en el 2006, una alianza que agrupó diferentes sectores organizados de la sociedad, los mismos que

acudieron al llamado de la Constituyente del 2008; un nuevo discurso se tomó la esfera pública: Ecuador ya no sería más una república abatida por las mafias corporativistas y una partidocracia ineficiente, sería una república intercultural y plurinacional y para lograrlo el sujeto de derechos será el ciudadano, aquel que es representado democráticamente por el Estado y la Constitución. Inevitable es recordar que la educación superior ha servido históricamente para formar obreros y ciudadanos en aras de la reproducción del poder hegemónico, como bien lo precisa Guillaume Long, actual Ministro Coordinador del Conocimiento y Talento Humano, antiguo Presidente del CEAACES: “El Conocimiento es poder, no solamente para los individuos sino también para los países. También es democratización, el ingreso al conocimiento no es solo la formación de profesionales, la formación de talento humano, sino también la formación de ciudadanía” (Long, 2013. Ponencia).

Tanto la Constitución del 2008 como la LOES del 2010 se fundan en una propuesta en pro de la ciudadanía universal clásica y propia del liberalismo; si bien en estos documentos las nuevas palabras que servirán como guía pasan por el reconocimiento de la interculturalidad y la plurinacionalidad, estrategia propia del multiculturalismo neoliberal, su presencia retórica no refleja una discusión seria y amplia frente a la transformación del sujeto de derechos que implicaría una puesta en práctica comprometida y descentrada de estas categorías. El epígrafe de esta sección es uno de los apartados de la LOES que funge como promesa alternativa, pero hay pocas evidencias que permitan suponer una posible operatividad real de ella.⁴⁰

Las estrategias adelantadas por el gobierno frente a la construcción de un sujeto político, reflejadas tanto en el acceso a los servicios sociales como en la participación en la toma de decisiones del devenir nacional, son evidencia clara de la permanencia de una apuesta por una ciudadanía universal (individual, homogénea, desarraigada de territorio, separada de los contextos) en aras del fortalecimiento de un Estado unificado.

Indicadores de estas estrategias se pueden ubicar en el registro de los logros en inversión social, siempre reportados en el número de individuos que han tenido mayor acceso a servicios (salud, educación, etc.) consolidando la falsa ilusión de correspondencia entre mayor acceso = mayor participación; un ejemplo claro al respecto

⁴⁰ Si con la Constitución se supuso que habrían posibilidades de salir del antropocentrismo moderno que define la legislación estatal gracias a los “Derechos de la Naturaleza”, por ejemplo, cada vez con más las voces que dudan abiertamente de esta promesa.

se puede situar en los discursos de algunos de los funcionarios del Estado con los que se sostuvieron diálogos informales (personas que solicitaron no ser citadas) que señalan que se están adelantando procesos de interculturalización de la Educación superior gracias al aumento del número de habitantes indígenas que han tenido acceso a la universidad en el actual período de gobierno. Al respecto se puede señalar cómo se privilegia una política del reconocimiento que se estanca en la contabilización de los individuos que poco tiene que ver con un proceso de interculturalidad dialogada⁴¹.

Como bien lo precisa Luis Maldonado⁴², al hablar del proyecto actual de Interculturalidad:

La mayoría de los indígenas que han tenido la oportunidad de obtener un título universitario, hoy están en el Estado, y esa es una base importante. Pero, el gran problema en términos de la interculturalidad es que respecto a los saberes, más allá de los individuos, de las personas, para los saberes de los pueblos, la exclusión es una realidad. Se piensa que porque un funcionario de gobierno es un indígena y lleva un sombrero, una trenza, pero ya es un profesional, está ahí la experiencia intercultural y están ahí ya los saberes y los conocimientos cuando la mayoría de los profesionales indígenas, no todos, son personas que se han formado en la universidad tradicional y que desconocen absolutamente lo que son los saberes y los conocimientos indígenas. Ese es un problema grave del actual enfoque de la interculturalidad (Entrevista. Mayo de 2013).

Otro indicador de las estrategias adelantadas por el gobierno con el fin de consolidar un sujeto de derechos individual, es su avanzada en contra de la representación corporativa como forma de participar en el gobierno y como mecanismo para redistribuir el poder y la riqueza a nivel nacional⁴³.

No obstante, no hay de que sorprenderse. En rigor, la promesa de transformación siempre fue en el marco de una revolución ciudadana (para los ciudadanos) y, aunque los discursos que pretendían darle forma y contenido a este proceso de transformación parecían perseguir otros propósitos, el proyecto liberal moderno emerge triunfante. Si

⁴¹ Otra situación que es oportuna señalar, es la reiteración con la que casi todos los funcionarios estatales entrevistados presentan como logro del actual gobierno el incremento en el acceso a la educación superior de habitantes indígenas. No obstante, no existen estadísticas oficiales desagregadas a propósito de este tema. El único documento público y oficial elaborado por la SENESCYT en donde se puede rastrear alguna información al respecto, es el folleto (informativo, promocional y apto para rendir cuentas de manera general) “35 logros SENESCYT. Educación Superior y Tecnología para transformar la sociedad”. El logro 9 dice “Incluimos a la población históricamente excluida. Duplicamos el acceso a la educación superior para los grupos étnicos excluidos” y se acompaña de una gráfica que da cuenta de la disminución de la “Tasa de no matrícula en educación superior por motivos económicos” del 14,5% en 2006 al 6,4% en diciembre del 2011 (SENESCYT. 2012) Esta es el único dato encontrado. <http://sniese.senescyt.gob.ec/documents/10156/51a8d130-1d8d-415f-9e3f-07854a65d9cb>

⁴² Luis Maldonado. Indígena kichwa-otavalo, presidente del Centro de Estudios Pluricultural CEPCU, ex-Ministro de Bienestar Social, ex-Secretario Nacional del CODENPE, ex-Presidente del Fondo Para el desarrollo de Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.

⁴³ A propósito de la descorporativización como agenda de gobierno ver, en este documento: “Alianza País: ¿Fortalecimiento del Estado = Descorporativización?”. Capítulo II. 71-74.

bien sería preciso revisar los alcances e impactos de esta revolución para los ciudadanos, sobre todo más allá de la ampliación del acceso a los servicios y más acá del acceso a los escenarios de poder y decisión, parece que la promesa se cumple: la revolución ciudadana avanza mientras que todos aquellos que mantengan otra forma de interlocución o interacción con el Estado, consecuentemente, se estancan o retroceden como sucede con las organizaciones indígenas que en antaño habían consolidado otras formas de relación con el Estado.

En este escenario, a diferencia de los dos escenarios analizados, tanto en el discurso como en las prácticas, el Movimiento Indígena y la UIAW mantienen una diferenciación explícita con el actual gobierno pues les ha negado la posibilidad de negociar con el Estado como lo venían haciendo desde la constitución de la República, a partir del reconocimiento de un sujeto colectivo de derechos que participaba en el Estado a través de una efectiva representación corporativa. El ejercicio de una política dual que combinaba acciones contenciosas de movilización con acciones en el ámbito de la política instituida, aseguraba la creación de escenarios de negociación entre el Movimiento Indígena y el Estado. La búsqueda de la construcción de este tipo de escenarios no solo daba cuenta de un Movimiento capaz de interlocutar con la racionalidad del Estado desde la particularidad étnica identitaria sino, además, un aprendizaje estratégico que reconocía al Estado como el lugar de la demanda y, sin luchar por la hegemonía, lograba la satisfacción de algunas de estos requerimientos, situación que nunca fue la panacea, pero parecía tener mayores impactos que hoy, sobre todo en la organización a nivel nacional. Un ejemplo de ello es la institucionalización ante el Estado de la UIAW.

Los noventa fueron el boom de la movilización y la participación, sobre todo de índole corporativo, pero los alcances de su influencia se fueron agotando durante la primera década del siglo XXI tras la emergencia de un nuevo contexto socio-político y socio-cultural. En el ámbito de la educación superior intercultural y de la definición de los contenidos de interculturalidad, esto fue evidente. A partir de la Constituyente del 2008, los sujetos en contienda definieron su nuevo carácter tras una década de cambios estructurales, en consecuencia, la capacidad de influencia de las organizaciones sociales indígenas ante el Estado cambió drásticamente, su rol como contraparte en la co-construcción partía de las necesidades de un Estado fortalecido que al no reconocer su incompletitud y suponerse completo (cerrado, suturado), no demuestra voluntad de negociar con nadie.

La gran incomodidad manifiesta por parte de las organizaciones indígenas frente a cómo se participa en el Estado hoy, pasa por la transformación del sujeto de derechos y sus sentidos impactos en las prácticas organizativas de los pueblos y nacionalidades. Como se precisaba, históricamente el Movimiento había logrado extender un brazo político en el Estado y su participación como colectividad organizada e incluida a través de representación corporativa había traído consigo beneficios; hoy este brazo ya no tiene el mismo efecto que en antaño y esta debilidad se mueve entre el debilitamiento interno de los procesos y las nuevas formas de participar en el Estado atadas al privilegio del ciudadano como sujeto exclusivo de derechos. Las nuevas formas de gobierno ya no contemplan como interlocutor político al Movimiento Indígena.

Los alcances y límites de esta añorada forma de participación, la representación corporativa tras el reconocimiento de un sujeto colectivo de derechos, trae consigo los vicios y desencantos de todo proceso de representación; preguntas por las relaciones entre las bases y las dirigencias y por la efectividad de la estrategia de permanente tensión y negociación con el Estado, son temas que van surgiendo y colocan una serie de componentes nuevos para pensarse la posibilidad práctica de la interculturalidad como universalidad dialogada. Otras preguntas a propósito del carácter político del indígena y del deber ser de la interculturalidad, son señaladas por Jorge Forero (FLACSO-CEAACES) y Ruth Moya (experta en interculturalidad):

¿Por qué hay que creer que los indígenas requieren una participación particular como indígenas y por qué no como ciudadanos? Eso es un problema no menor. La aspiración de la Constitución es de carácter universalista y eso se traduce en absolutamente toda la legislación que se ha producido desde aquel entonces y eso genera un conflicto tremendo. [...] ¿Qué quiere decir interculturalidad? Interculturalidad quiere decir que todas las culturas tiene derecho, por derecho de nacimiento, no solamente a conservarse y a preservarse sino, además, a entrar al ámbito de la deliberación y de la discusión. Interculturalidad no puede ser justificar cualquier tipo de práctica en nombre de la diferencia, un ejemplo es el Derecho Indígena. ¿Qué soy primero?, ¿ciudadano o indígena? Eso es tenaz. La apertura actual dentro del marco de la nueva constitución debe servir para pensarse este tema (Jorge Forero. Entrevista. Abril de 2013).

Toda institucionalización es una forma de mediación con el poder, cualquiera que este poder sea. Si es un poder que recoge, que es el guante las necesidades populares, no va a pasar por eso, no harán falta las negociaciones. Lo que a mi me parece un error es confundir la participación con el autarquismo. Entonces hay que entender que toda forma de participación en los mecanismos institucionalizados implica mediaciones y negociaciones para las que hay que estar preparados políticamente y técnicamente. Además, lo más importante es: ¿participar quién?, ¿participar la dirigencia?, eso no es participar porque la dirigencia ya no recoge los intereses y las necesidades de su propia gente (Ruth Moya. Entrevista. Mayo de 2013).

El problema que persiste es la imposibilidad de la interculturalidad prometida teniendo como insumo políticas diseñadas para un ciudadano individual, políticas que para el caso de las poblaciones indígenas, se reducen a la presencia. Como lo identifica Carlos Yamberla⁴⁴ al hablar de los motivos que explican su presencia en el gobierno:

Mi presencia aquí responde a una política⁴⁵. En el 2010 se elabora un Decreto que es el de inclusión de las minorías a la estructura del Estado. Según dice el Decreto, si según el censo nacional nosotros somos el 7%, los afros son X% y los montubios son otro X%, esos porcentajes tienen que estar en las instituciones públicas. Luego, lo que dice ese Decreto es que esto buscaría interculturalizar y plurinacionalizar las instituciones, entonces, hagamos como dice el Decreto y ya estaría cumplido. Pero lo que hay que ver es que la interculturalidad y la plurinacionalidad no se hacen poniendo a los pueblos diversos dentro de una fotografía, eso es cosmético, eso es decorativo. Lo que se demanda es que la agenda institucional y la estructura institucional respondan a las necesidades de los pueblos y a la deuda histórica que mantiene el Estado. [...] La lucha de nuestros abuelos no era para que sus nietos vayan a pasar de blanquitos en las instituciones del Estado (Entrevista. Abril 2013).

Las opiniones que se destacan entre los miembros de la UIAW, reclaman procesos de participación real que posibiliten otro tipo de relaciones con el Estado y cumplan las promesas de interculturalidad y plurinacionalidad:

Antes parece que si hubo relación entre otros gobiernos y el Movimiento, no tan contundente, pero había una relación más cercana, hubo un poco más de respeto y eso daba más tranquilidad, ahora el Movimiento Indígena está atemorizado, como que a los dirigentes se les ha catalogado de delincuentes... Fíjese que ahora para armar un levantamiento, una movilización, una rebelión, o solo para colocar en la mesa unas opiniones o criterios diferentes, una persona tiene que pensarlo muy bien sobre todo los que tenemos alguna relación con la educación o con el Ministerio porque nos persiguen o nos sacan. No hay una libertad para trabajar y menos con, o dentro, del Estado. Además antes estaba la DINEIB como una instancia gubernamental, pero dirigida por los indígenas, y esto fue cooptado por el gobierno y el Movimiento Indígena ya no tiene de dónde agarrarse (Francisco Quizpe. Entrevista. Marzo de 2013).

Según la actual Asamblea y, más directamente, según el gobierno, ellos siempre tratan de hacer relucir que todas las Leyes se crean a través de procesos de socialización y diálogo, sin embargo, en la práctica no es así porque en ningún momento se ha llamado para estos supuestos espacios de diálogo a instancias constituidas, a instancias de base, a diferentes instancias que en diferentes niveles y grados han fomentado o han incidido en la educación superior. Mucho menos han llamado a pueblos y nacionalidades para la aplicación o construcción de políticas en el ámbito plurinacional, no se ha consultado directamente. Han querido hacer pasar el tema contratando a especialistas que manejan los temas indígenas o incluso a mismo intelectuales indígenas para que hagan consultas técnicas, para hacer pasar que ha

⁴⁴ Carlos Yamberla, indígena kichwa-otavalo, Tercer Secretario de la Dirección de Promoción Cultural e Interculturalidad del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración, y antiguo facilitador de la UIAW-Saraguro.

⁴⁵ Se trata del Decreto Ejecutivo N° 60 que creó el Plan Plurinacional contra el Racismo y la Exclusión Étnica y Cultural en septiembre 2009, implementado desde el año 2010. Los porcentajes determinados para la ocupación de plazas públicas, más que una política de inclusión para las minorías étnicas, se propone como una política de acción afirmativa en aras de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

participado el Movimiento Indígena o que se ha dialogado con los pueblos y nacionalidades, pero esos espacios nunca han existido (Gerardo Simbaña. Entrevista. Junio de 2013).

Al respecto, es interesante cómo los funcionarios del Estado mantienen posiciones divergentes sobre el tema. En el marco de la pregunta por el grado de participación del sujeto indígena y del Movimiento Indígena en la construcción de políticas públicas en el ámbito de la educación superior, técnicos del CEAACES afirman:

Ha habido participación indígena en el diseño de políticas públicas, no tanta como podría ser, pero mucha más de la que antes había. [...] Aun así, no veo yo, yo no sé, no conozco, indígenas en un cargo de decisión política, eso si no puedo verlo. Igual, creo que no hay que mirarlo como algo estático. Es mejor que lo anterior, pero es peor de lo que puede ser (Luis Cuji. Entrevista. Marzo de 2013).

Claro que no hay y es por una razón fundamental, y esa es la gran ruptura que hay que entender porque si no entiendes eso no entiendes nada. Hay una gran transformación institucional si tú comparas la Constitución del 98 y algunos procesos que se dieron antes, con la Constitución de Montecristi. A la estructura del Estado que se comenzó a conformar desde finales de la década del setenta, algunos autores la han llamado una estructura estatal de carácter corporativo. Entonces, ¿cuál es el arreglo corporativo?, que determinados actores sociales que alcanzan cierto grado de representatividad o de legitimidad en distintas formas, tienen una determinada participación en el ámbito estatal en distintos ámbitos. El Movimiento Indígena había conseguido esto en distintas áreas, la DINEIB, el CODENPE. Entonces, la pregunta que se hace la Constitución del 2008 es ¿por qué tenemos que mantener este tipo de representación?, y esta pregunta genera una serie de problema no menores. El primero es, si en el 2008, momento de la Constitución, la CONAIE, siendo la gran organización indígena, está teniendo fuertes problemas de legitimidad [...] ¿por qué hay que seguir considerando a la CONAIE como el actor legítimo para seguir representando a los indígenas en el Estado? [...] El segundo problema es: ¿por qué hay que creer que los indígenas requieren una participación particular como indígenas y por qué no como ciudadanos? [...]. El gobierno está en clara confrontación con el Movimiento indígena, si, por muchas razones, y es una lucha, en primer lugar, corporativa, pero no es una lucha por la destrucción del Movimiento Indígena. [...] No hay una lucha por parte del gobierno de desarticular el Movimiento Indígena; si por retirarle esos espacios de participación al interior del Estado, claramente (Jorge Forero. Entrevista. Abril de 2013).

Para Mathias Abraham, experto en interculturalidad, miembro del equipo fundador del proyecto educación intercultural bilingüe EIB por la GTZ, y actual apoyo académico de la SENESCYT para la elaboración del proyecto Yachay EP; esta transformación en las formas de participación corresponde a una tendencia latinoamericana en aras del fortalecimiento de los Estados-nacionales:

Esto no es solo de este gobierno, esto es un tren en toda América Latina. En todos los gobiernos, sobre todo en los países que tienen población indígena consistente, pasa lo mismo. Esto de debilitar ambiciones locales de los propios pueblos indígenas para hacer un nuevo sistema de educación, ese es el proyecto político que rige ahora en los Andes, porque ahora los Estados, que siempre habían sido flojos y ahora parece, con estos gobiernos, quieren recobrar fuerza, obviamente no pueden permitir que alguien

más que ellos tome iniciativas. Y es lamentable porque se olvida la cuestión de fondo que es una cuestión de derechos (Entrevista. Abril de 2013).

Un ejemplo claro de este nuevo carácter de las relaciones, se evidencia en las formas de participación de los indígenas en la reforma a la educación superior y la construcción de la LOES. En palabras de Elizabeth Rivera (Área de Planificación y Desarrollo Estratégico de la UIAW):

El problema no es si hay o no una participación de los indígenas, no es una cuestión de si y no; el problema es la forma de participación, eso es lo que nosotros cuestionamos, es una participación en donde no hay el reconocimiento de la consulta previa y vinculante a las autoridades y a los pueblos y nacionalidades, ese es el centro mismo del cuestionamiento [...] Ahora la participación busca solo evidencias, entonces se va, se toma asistencia, se toman las fotos, se pone las firmas, y eso es participación. Ahora hay una autoridad que define sobre el bien y el mal, literalmente, define lo bueno y lo malo de las propuestas; entonces, las propuesta malas son las de los otros, las propuestas buenas son las del gobierno, todos los que no sean el gobierno puede proponer, pueden decir, pueden crear, pueden estar, pero el presidente, en última instancia, se reserva el derecho a dar veto absoluto a todo. Ese es el tipo de participación. Entonces, ¿hubo participación?, sí, ¿eso significó la capacidad de decidir?, no (Entrevista. Mayo de 2013).

5.3 Interculturalidad a la ecuatoriana: formas de administrar la diferencia en el marco del multiculturalismo neoliberal - formas de administrar la diferencia en marcos de autodeterminación.

Con la alianza que promovió el ascenso de Rafael Correa al poder en el 2006, una alianza que agrupó diferentes sectores organizados de la sociedad, los mismos que acudieron al llamado de la Constituyente del 2008; un nuevo discurso se tomó la esfera pública: Ecuador ya no sería más una república abatida por la discriminación y la injusticia social, sería una república intercultural y plurinacional y para lograrlo se promovería la inclusión de todos los habitantes del territorio en el devenir social, político y económico de la nación, se promovería la interculturalización de la sociedad en marcos de plurinacionalidad teniendo en cuenta las particularidades de cada grupo humano que cohabita en Ecuador. Desde aquel entonces, definir qué es y cómo funciona esta nueva forma de tramitar la diferencia, ha estado en el devenir político y académico nacional. La reforma a la educación superior, la construcción de la LOES y las acciones de cada una de las dependencias creadas en cumplimiento de la nueva Ley (sobre todo del CEAACES sin duda alguna), es prueba de ello. Así, interculturalidad es la renovada bandera de integración social, es el nuevo pacto social deseado, tanto de unos como de otros; no obstante, la interculturalidad se hace un discurso común con significantes

múltiples. Como bien lo afirma Luis Cuji, experto en interculturalidad y técnico del CEAACES:

El término interculturalidad es algo así como una moda, principalmente, pero no solo en Latinoamérica. Los académicos pueden tener muchas diferencias en los términos pero, en la práctica, cuando uno ve, dos personas a la misma iniciativa la podrían calificar de multiculturalista, de intercultural o de indigenista (Entrevista. Marzo de 2013).

Estas diferencias en las prácticas a las que se hace referencia, si bien están disputando el derecho de autodenominarse como “interculturales”, sea por los aires de la época, por un trabajo juicioso e histórico del uso del término en contexto o por una estrategia política; también están sugiriendo cómo debe entenderse y tratarse la diversidad socio-cultural del territorio.

La interculturalidad fue un tema de indígenas durante la década de los noventa siendo las organizaciones indígenas y los intelectuales aliados quienes dotaban de contenido y significado el término, siempre como bandera política. Con el ascenso de Rafael Correa, y con mayor fuerza durante la coyuntura constitucional del 2008, la hegemonía sobre lo que era y debía ser interculturalidad en el nuevo gobierno se construía con fuerza gracias a una suerte de alianza temporal en donde los indígenas impulsaron la inclusión de sus demandas y arengas en la Constitución y el Estado capitalizaba este impulso. De nuevo, la interculturalidad se hace una bandera política, ahora, ondeada por el gobierno.

Ahora se ha puesto de moda la interculturalidad, pero ¿cómo se aborda? La interculturalidad ha sido recuperada por los sectores del poder para tratar de minimizar su contenido y quedarnos en los membretes. La interculturalidad ha sido tratada con más seriedad, pero siempre desde un punto de vista más bien teórico, por muchos académicos. Lo que yo siempre reclamo es en qué momento se aterriza la interculturalidad en el sistema educativo y en la sociedad en su conjunto (Magdalena Herdoiza. Entrevista. Enero de 2013).

Si bien en el discurso las dos banderas que se levantan como promesas de transformación, coinciden en la apuesta por el respeto a la diferencia y el diálogo de saberes entre culturas; la sensación entre muchos miembros de las organizaciones y comunidades indígenas, tanto pertenecientes al Estado como pertenecientes al Movimiento Indígena y la UIAW, es que el racismo persiste e inclusive, que las nuevas políticas de gobierno, agudizan las diferencias.

En el marco de la pregunta por la participación del indígena/de lo indígena en la construcción de políticas públicas y en los espacios de decisión del Estado, muy

interesantes y significativas son las opiniones de Carlos Yamberla y Armando Muyolema⁴⁶ respecto a su experiencia como indígenas funcionarios estatales:

Yo pienso que participar en el Estado sigue siendo un espacio de blanqueamiento. Nos llaman para que presentemos tal protocolo, para que vayamos a tal reunión, y nos dicen: necesitamos 4 kichwas, necesitamos 3 afros. Una vez yo me fui a una reunión y me dijeron: *necesitamos que te vengas bien presentado y nos colabores en la puerta*, a otra compañera le dijeron: *necesito que tú pases el micrófono para la gente que vaya a hablar*. Y, bueno, podemos estar de acuerdo en colaborar, pero nuestra colaboración tiene que tener sentido. Si la institución quiere gente que traiga ponchito y traiga sombrero y lo tengan aquí, pues yo les puedo dejar prestando mi poncho y mi sombrero, porque nosotros no venimos para eso, sino realmente para exponer y defender nuestros propios criterios (Carlos Yamberla. Entrevista. Abril 2013).

¿Participación? No. No hay. Esa es una cuestión evidente. O sea, yo tengo un espacio aquí y me imagino que es gracias a la formación que yo tengo porque aquí ha llegado a valorarse, hasta de una manera exagerada, el PhD, y entonces yo soy algo así como el único indígena con PhD de afuera. Pero cuando yo vine aquí no había nadie, yo creé el espacio para un equipo de personas, algunas siguen trabajando aquí, pero eso fue cuando yo vine acá, antes de eso no había nadie ni sirviendo agua o el cafecito, nada. Entonces yo creo que ahí hay un gran déficit porque yo creo que la política de la presencia es fundamental, más que el manejo de la diversidad en términos conceptuales y de las ideas, es necesaria una política de la presencia porque no es suficiente tomar las ideas de los indígenas y hacerlas, sino que deben venir los indígenas y hacer sus cosas, eso es importante y yo he visto en muchas instituciones y no hay, no existen, en SENESCYT no existen por ejemplo, no hay ninguno. Aquí pues ahora estamos colgados y nos iremos en algún momento, es algo accesorio [...] Está fallando esa política de la presencia más que de la diversidad, porque la diversidad es fácilmente apropiable en el discurso como retórica, como narrativa, como propuesta, pero no hay gente que haya tenido la responsabilidad y el encargo de pensar su propia educación en relación con sus pueblos (Armando Muyolema. Entrevista. Mayo 2013).

Los señalamientos en contra del actual gobierno a causa de su incapacidad ante el reto de hacer real la interculturalidad, persisten, con mayor ahínco, desde los miembros de la UIAW:

Aquí lo que hay es una interculturalidad folclorizante, que se burla de la realidad, se burla de los pueblos indígenas especialmente, para nosotros eso es insultante. Si no hay por lo menos la posibilidad de dialogar equitativamente, como matrices civilizatorias diferentes, como realidades diferentes, yo creo que la interculturalidad va ser eso nada más, como hacen en otras instituciones para hacer parecer que ya hay interculturalidad en el Ecuador, cogen a dos indiecitos y les ponen en la recepción y eso ya es intercultural, o que una autoridad se ponga un poncho, o que todos anden con carteritas indígenas, eso es caer en el plano de la ridiculización [...] Eso no es dialogar porque no se llama diálogo solo porque yo como siervo, como sirviente, puedo hablar con mi jefe, con el que hace de dueño (Luis Fernando Sarango. Entrevista. Junio de 2013).

Lo intercultural solo está en lo verbal del gobierno pero no puede aplicar, no puede y no sabe aplicar la interculturalidad. Además, a nosotros no lo ha demostrado

⁴⁶ Armando Muyolema, indígena kichwa-kañari, funcionario del CEAACES vinculado a la primera etapa de evaluación de la UIAW.

claramente, tiene una fobia racista hacia el Movimiento Indígena. Hablando de interculturalidad quita los derechos para que aplique su propio currículo a las mismas direcciones nacionales. Ahorita ya somos interculturales pero eso solo como una palabra camuflaje porque seguimos con el mismo esquema uninacional y eso es violar a la Constitución. [...] La interculturalidad está realmente muy muy muy prostituida de parte del gobierno, porque la interculturalidad es vivenciar desde la costumbre de cada pueblo y compartir a las otras culturas que es lo que buscamos en la Amawtay Wasi (Miguel Contento. Entrevista. Marzo de 2013).

Más allá de las opiniones recolectadas en las entrevistas, tras la revisión de documentos oficiales, muy pocas instancias de todas las encargadas de la educación superior en Ecuador están abriendo espacios para la consolidación de un proyecto de interculturalidad que articule participativamente conocimientos, propuestas y sujetos nuevos al proyecto de universidad ecuatoriana.

En la SENESCYT, gracias a trabajos articulados con la Coordinadora de Saberes Ancestrales, dependencia de la Secretaría, existe un trabajo investigativo que ha implicado iniciar procesos de interculturalización en proyectos educativos locales; no obstante, estos procesos se aplican de manera heterónoma, llevando al campo un diseño a aplicar, una opción insuficiente ante la tarea emancipatoria de la interculturalidad prometida. Podemos ubicar los actores y las formas en las que se ha guiado el trabajo de la SENESCYT a propósito de la construcción de políticas públicas en las palabras de María Inés Rivadeneira:

Buscamos algunos autores que nos permitieran hablar del tema, quizás no con la exactitud que esperaríamos o no tan desagregado, pero que hablan de los principios para generar estos nuevos procesos de educación y de ciencia que sean más apropiados a realidades diversas. Entonces son Edgar Morin, con sus teorías de la complejidad, y Boaventura de Santos Sousa, con el tema de ecología de los saberes. Entonces nos pusimos a estudiar y decidimos, también aprovechando que ya estaba en el marco legislativo todo el tema de diálogo de saberes, decidimos aprovechar este enfoque de diálogo de saberes para que sea nuestra herramienta para interculturalizar el sistema de educación superior, ciencia, tecnología e innovación. Esa es la historia. Así creamos la política pública (Entrevista. Abril de 2013).

En términos operativos, más allá del abstracto marco legislativo, se pueden ubicar algunos intentos en la última propuesta de Reglamento de Régimen Académico⁴⁷ (2013) y, potencialmente, se espera encontrar algo más al respecto cuando se hagan públicos y se analicen los resultados de la evaluación a la UIAW en el marco de los Criterios de Evaluación con Carácter Intercultural que ha construido el CEAACES, proceso dilatado y, por ende, no concluido en el momento que se escriben estas líneas. No obstante, como bien lo afirma Cuji (experto en interculturalidad, técnico del CEAACES)

⁴⁷ Véase: Reglamento de Régimen Académico (04 de julio de 2013) Título III. De la Interculturalidad.

exponiendo su análisis en torno a lo que es y lo que implica hablar de criterios en el ámbito de la educación superior:

Los criterios, en general, tienen que ver con estándares internacionales. En la práctica, un estándar internacional se refiere a los criterios hegemónicos, que generalmente son europeos o norteamericanos, de lo que significa una buena academia, una calidad, criterios que tiene que ver con la habilitación para el ingreso al mercado laboral, por ejemplo. La idea es que este país no puede quedarse “atrás” de otros países que tienen una educación que representa mayores logros en un cierto tipo de exámenes o que tiene cierto tipo de academia (Entrevista. Marzo de 2013).

Por el momento, aunque una descripción y análisis detallado del procesos de construcción de los Criterios de Evaluación desbordan los límites de este documento, es preciso afirmar que una revisión general de los tres documentos que se propusieron como Criterios de Evaluación con Carácter Intercultural, permite señalar que hay un interés específico por crear indicadores medibles (cuantificables) que tienen que ver con lo indígena y lo intercultural, pero de manera superficial y sin diferencias claras entre uno y otro campo. En ningún momento se evalúa cómo se incluyen o transversalizan conocimientos o pedagogías indígenas o interculturales en las mallas curriculares, o qué se propone para integrar los saberes ancestrales al proceso de enseñanza o para dinamizar el diálogo entre culturas. El problema evidentemente no es pedagógico, no se mide el proceso de enseñanza-aprendizaje y, en consecuencia, no se resalta la evaluación como un momento del proceso educativo, en cambio, se realiza una evaluación de carácter empresarial⁴⁸.

Debe ser muy complicado medir la interculturalidad, pero, como se mencionaba en el capítulo III, los Criterios de Evaluación se concentran en el desempeño institucional y la capacidad de administración de la Universidad. Se está midiendo a la Universidad como una institución que, para ser intercultural, debe tener ciertos componentes indígenas (pocos) y ciertos componentes occidentales (muchos), situación que no cambia mucho la estructura de poder jerarquizado que define el sistema de

⁴⁸ Esto no es una novedad. Ya desde el año 2001, Carlos Tünnermann en su análisis a los informes sobre educación superior de los equipos de trabajo de la UNESCO, el Banco Mundial y el BID, equipos que sugieren las directrices que serán marco de propuesta y acción para construir políticas, programas y proyectos sobre educación superior en el mundo, señala como “se ignora todo lo referente al proceso de enseñanza-aprendizaje y los modelos pedagógicos que se utilizan en la educación superior” y se “mantiene una perspectiva elitista de la educación superior” privilegiando la investigación científica para el desarrollo, el mejoramiento de la infraestructura educativa, el uso de nuevas tecnologías e internet, la adecuación de bibliotecas y laboratorios, la diversificación en las fuentes de financiamiento y el establecimiento de sistemas de financiamiento que estimulen la competencia interna entre las instituciones, entre los docentes y entre los estudiantes (Tünnermann. 2001).

educación superior y perpetúa un despliegue de posiciones y estrategias en situaciones inequitativas y desiguales⁴⁹.

Como se había referenciado en capítulos anteriores, esta forma de administración de la diferencia denunciada, en donde la inclusión del otro (por lo general de carácter étnico-racial) se queda en el ámbito del reconocimiento y la incorporación al sistema hegemónico demostrando total desinterés por implementar acciones por la redistribución (de la riqueza y del poder) y la negociación de la hegemonía, hace parte de una estrategia propia al multiculturalismo neoliberal (Zizek. 1998) (Hale. 2007) (Díaz Polanco. 2008).

Si bien el discurso del Estado se ancla en el fin del neoliberalismo y el cambio de matriz productiva y, de manera consecuente, este discurso se ha acompañado de un refortalecimiento del Estado y una ampliación en la redistribución de la riqueza en forma de inversión social; es difícil señalar un proyecto de construcción nacional de parte del Estado que implique apertura para la negociación del poder, no se ve por ningún lado la voluntad por construir una interculturalidad dialogada, se perpetúa la gestión de la diferencia sin contar con los saberes, las opiniones, las decisiones y las apuestas de los diferentes, por lo tanto, es clara la vigencia del multiculturalismo ya mentado.

Lo más preocupante de la situación descrita es que, de parte del Movimiento Indígena y de la UIAW, también es difícil encontrar un proyecto que posibilite la interculturalidad como una apuesta de universalidad dialogada más allá de los discursos. Si bien en lo discursivo es fácil reconocer el amplio esfuerzo por construir marcos de comprensión de cómo debe ser la interculturalidad, el rastreo de contenidos programáticos, representa mayor dificultad.

Para el caso específico de la Universidad, el ya mencionado “libro verde” resulta ser un aporte significativo, y escasamente tenido en cuenta, para dar forma a prácticas interculturales dentro del sistema de educación superior; no obstante, después

⁴⁹ Habría que indagar detalladamente sobre los procesos de participación real de los miembros de la UIAW (autoridades, facilitadores, estudiantes, comunidades) en los procesos de construcción de dichos Criterios para comprender quiénes y cómo se dieron cita a dicha empresa tan decisiva; no obstante, con las pocas indagaciones adelantadas al respecto, es posible suponer que la participación fue escasa, en cantidad y calidad, y que el proceso es efectivamente liderado por los técnicos del CEAACES tanto por la forma en la que se impone el trámite burocrático-institucional a los procesos de construcción de políticas públicas y documentos legislativos, como por la ausencia de un proyecto consolidado (en términos técnicos y académicos) como contra-propuesta de parte de la UIAW y la insistencia (totalmente legítima) de la institución de buscar legalidad y legitimación frente al Estado antes de liderar procesos de auto-evaluación y mejoramiento internos.

de nueve años de implementación del modelo, se esperaría que los resultados dieran cuenta de avances y logros significativos en los procesos prácticos de interculturalización, tanto de la sociedad como de la educación superior.

Preocupantemente, dos situaciones se hacen evidentes: Por una parte, tanto la encuesta aplicada a los estudiantes, como las conversaciones informales sostenidas con algunos de ellos y algunos docentes, permiten reconocer que son pocos los logros reconocidos en el ámbito local. Si bien, persistiendo con los datos estadísticos⁵⁰, el 64,3% de los estudiantes (45 de 70 estudiantes) afirman estar cumpliendo sus expectativas en la UIAW, muchas de las expectativas cumplidas tienen que ver con la flexibilidad de los horarios y la cercanía a los lugares donde se imparten las clases respecto a las comunidades y no siempre con el hecho de estar vinculados a un proceso de carácter intercultural. Por otra parte, al entrevistar a las autoridades de la institución y sus docentes-coordinadores, se reconocen como principales logros los avances de reconocimiento e impacto simbólico a nivel internacional dejando en un segundo plano lo que ocurre en el día a día local, situación que hace inevitable la pregunta por el grado de vinculación real de la Universidad con las comunidades.

Entre las propuestas encontradas en el ir y venir del trabajo de campo, es importante destacar como una idea que se va promoviendo desde las autoridades de la UIAW en diálogo con las Coordinaciones por territorio, la posibilidad de hacer real la promesa de interculturalidad desde la autodeterminación. Al parecer, aunque no se encontraron muchas opiniones consonantes, algunos miembros de la UIAW están pensando en reclamar ante el Estado “Circunscripciones Territoriales” en cumplimiento a la autonomía como derecho vigente en la Constitución 2008, proyecto que les permitiría trabajar dentro del Estado, con apoyo financiero de este, pero en total autonomía administrativa. Miguel Contento hace referencia a esta posibilidad y a los retos iniciales que implicaría su implementación:

Nosotros podemos armar nuestra propia Circunscripción Territorial como Movimiento Indígena, yo he dicho eso, hay que hacer una consulta mientras dure esta Constitución que faculta mucho al Movimiento Indígena cuando dice claramente: *Desarrollarán su propia educación en base a sus saberes y conocimientos*, pero para eso hay que preparar es a las bases, a nuestras familias. [...] Si logramos eso, podemos trabajar con autonomía, pero es un trabajo medio complicado y duro, se lo hemos dicho a los dirigentes nacionales y los dirigentes provinciales. La Amawtay Wasi mismo ya emitió un borrador de proyecto para comenzar a armar las Circunscripciones Territoriales aquí en Saraguro y eso es un avance (Entrevista. Marzo de 2013).

⁵⁰ Véase en este documento: “La Universidad Intercultural desde lo estudiantes. Nueve años después de la institucionalización. Configuración local”. Capítulo IV. 113-122.

Esta idea también circundó el encuentro entre la RUIICAY y los encargados del Proyecto Universidad Indígena Intercultural del Fondo Indígena realizado el 22 de abril del 2013 en las instalaciones del ICCI. Al parecer, la autodeterminación y la autonomía de los pueblos indígenas, derechos defendidos por el Movimiento Indígena Latinoamericano desde hace décadas, también buscan escenarios reales de operativización y aplicación a nivel regional, situación que impacta, de una manera u otra, tanto los discursos como las agendas del Movimiento Indígena Ecuatoriano y la UIAW. La interculturalidad como universalidad dialogada desde escenarios de autodeterminación y autonomía, se va posicionando lentamente como nueva alternativa frente a una promesa de interculturalidad que no ha sido cumplida ni por el Estado, ni por el Movimiento Indígena.

5.4 Apuntes finales.

¿Por qué esta Universidad que es tan pequeña le resulta molesta? Le resulta molesta porque, a nivel internacional, el Movimiento Indígena tiene un prestigio y Correa también, entonces, no es tan fácil generar un proceso de cierre de la Universidad sin que eso termine siendo un cuestionamiento a su política, entonces tiene que generar un discurso, un momento, unas condiciones para poder hacerlo. Por eso es que es molesto, pese a que la Universidad es tan pequeña, pienso que es molesta la forma que le ha tocado un poco más pensar en qué, cómo y cuándo cerrarla.
Elizabeth Rivera (Entrevista. Mayo de 2013).

El logro del Movimiento Indígena de antaño, posicionar temas de tan alto alcance como interculturalidad y plurinacionalidad en la arena pública, se quedó en la arena política dejando de lado el proyecto epistémico alternativo y emancipatorio, sobre todo en el ámbito de la educación. Durante la década de los noventa, y con menor fuerza hasta el 2003, la suma movilización y discurso, permitió el posicionamiento de un brazo político clave en la institucionalidad del sistema como ejercicio efectivo de una política dual; no obstante, al colocarse a prueba tanto los alcances del proyecto en el escenario de la política institucional como la capacidad de hacer del discurso un proyecto nacional hegemónico, los resultados alcanzados dejaron un sin sabor entre propios y ajenos. La incapacidad de la dirigencia será señalada como el principal culpable:

En el caso del Ecuador, el Movimiento Indígena privilegia el tema político; es decir, para el Movimiento Indígena, lo fuerte fue siempre agarrar un espacio, reivindicar un espacio de poder político. [...] Ahora bien, si tu rebuscas un poquito, puedes darte cuenta que la propuesta educativa es muy débil y, sobretodo, es superficial y que, en realidad, los aportes más interesantes se han dado desde agentes externos, no desde actores indígenas, no desde actores locales [...] Hay una debilidad en el liderazgo del Movimiento Indígena en el plano educativo pues, al parecer, nunca fue principal interés (Magdalena Herdoiza. Entrevista. Enero de 2013).

Yo creo que el Movimiento Indígena peleó por los cambios que ahora se están dando, pero no acompañaron esa verbalización del deseo de cambio con procesos internos e ideológicos, pero tampoco con cambios tecnológicos de sus propios cuadros para asumir el cambio (Ruth Moya. Entrevista. Abril de 2013).

En mi opinión personal, yo creo que sí hay una responsabilidad histórica sobre los dirigentes indígenas, yo creo que se hicieron cosas oportunas para su momento, pero también creo que hubieron y siguen habiendo muchas equivocaciones. Solamente hay que ver a regresar el último proceso electoral y ver cuántos de los candidatos de pueblos y nacionalidades tenían entre sus agendas una propuesta de educación propia. Ninguno. No les interesa (María Inés Rivadeneira. Entrevista. Abril de 2013).

Este discurso pachamamista que podemos ver a ratos en el Movimiento Indígena a ratos en el Estado, es un discurso tramposo y peligroso. El sistema político y económico llamado antes neoliberalismo, suponiendo que ya no hay neoliberalismo, es muy muy astuto y recoge nuestros principios de lucha y los resignifica a su favor y la dirigencia lo ha permitido porque le conviene (Luis Alberto Tuaza. Técnico del CEAACES. Entrevista. Marzo de 2013).

Mientras tanto, capitalizando el discurso y la movilización social, el Estado ha ido incluyendo las arengas que se enarbolaron como demandas. La Constitución de 1998 y el triunfo de Lucio Gutiérrez son pruebas de esa capitalización del discurso del indígena y de lo indígena por parte del gobierno como forma de administrar la diferencia y construir un sujeto de derechos particular. Después del derrocamiento de Lucio, renovadas demandas hacían eco, entre ellas el retorno del Estado pero también la necesidad de la plurinacionalidad y la interculturalidad como formas que implicarían cambios estructurales hacia la transformación radical de la sociedad. Así, de manera semejante a Lucio, pero con mucha más fuerza y mayor éxito, el gobierno de Rafael Correa capitaliza el discurso del indígena y de lo indígena logrando, con la Constitución del 2008, la transformación absoluta del lenguaje legislativo e iniciando una disputa por el contenido de renovadas categorías, antes, discursos propios de indígenas. No obstante, este uso simplemente es otro discurso promesa que no alcanza a satisfacer las necesidades y demandas indígenas, tanto por la incapacidad y falta de voluntad del gobierno como por la ausencia de un trabajo político y técnico comprometido con el quehacer administrativo necesario para hacer realidad los discurso de parte del Movimiento Indígena. Las opiniones de indígenas vinculados a la UIAW, al Estado y a la academia, dan cuenta de ello:

Solo en el discurso se dice que somos interculturales, somos plurinacionales, somos megadiversos, eso es puro discurso. Las prácticas de un Estado eminentemente colonialista siguen vigentes, lo único es que se han refinado, nada más (Luis Fernando Sarango. Entrevista. Junio de 2013).

Si bien es cierto que dentro de las propuestas retóricas de las instancias del Estado vinculadas a la educación superior siempre se está mencionando que es necesario interculturalizar el sistema universitario nacional y que hay que incorporar algunas demandas de los pueblos indígenas, al mismo tiempo se está hablando de mínimos, de un mínimo compromiso, de un mínimo de contenidos, de un mínimo de gestión institucional de todas las universidades en relación a los pueblos. En ese contexto si es necesario pensar en un proyecto universitario que responda a las necesidades de los pueblos indígenas (Armando Muyolema. Entrevista. Mayo 2013).

Ahora que estamos con una nueva Constitución y que esa Constitución fue precisamente fruto del proceso de lucha del Movimiento, pensando en el desarrollo del proceso, estas conquistas constitucionales deberían hacerse realidad, pero están huérfanas del Movimiento y estando huérfanas del Movimiento, eso da lugar para que, por ejemplo, como en la actualidad, desde que ha subido el actual gobierno con toda su propuesta de la Revolución Ciudadana y se han creado instancias para ir institucionalizando las políticas públicas que manda la Constitución, lamentablemente, no se responda a las expectativas o al proyecto político de los pueblos indígenas (Ariruma Kowi. Entrevista. Febrero de 2013).

En este marco, además del enfrentamiento en los discursos por los contenidos, se experimenta una pugna por una suerte de “derecho de propiedad” frente la categoría interculturalidad, un ir y venir entre lo que es y lo que no es, entre quién está y quién no está autorizado para dar contenido y hablar públicamente de una u otra categoría. La tensión se escenifica entre un Estado que señala como problema el “monopolio” de lo intercultural por parte de las organizaciones indígenas y unas organizaciones indígenas que demandan una pérdida del contenido real de las propuestas indígenas cuando se las “roba” el discurso del gobierno.

Lo curioso es que esta pugna por los contenidos y los lugares de enunciación que hacen legítimo o no el discurso de uno u otro actor en la disputa por la interculturalidad parte, como se ha señalado, de un discurso promesa muy similar (diálogo de saberes en el respeto) que no coloca en el escenario público agendas programáticas reales diferenciadas que muestren cómo se está haciendo, se ha hecho o se va a hacer la interculturalidad. Es decir, la disputa por la interculturalidad, se vive más como un enfrentamiento por una categoría académica o una bandera política que como una contienda por un proyecto político y, por ende, educativo, que promueva la transformación y la emancipación de la sociedad. Desde los diversos actores en escena, a veces se acude al esencialismo, a veces a la negación de los procesos históricos previos que han permitido que esta categoría esté hoy en la arena política, pero la tendencia es a olvidarse del carácter incompleto del proyecto y de la significativa importancia que el otro, el virtual oponente, ha tenido para construir el presente.

El juicio público a la UIAW, se construye en este particular contexto:

Hay otra institución que se llama la Intercultural de Pueblos y Nacionalidades Amawtay Wasi que también entra en un poco en esta ola de creación de instituciones de educación superior más indígenas que interculturales de finales del 90 e inicios del 2000, que también tenemos y nos toca a nosotros evaluar y hay hasta una sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador que nos ordena, cosa que me parece absolutamente adecuada, evaluar a esta Universidad de acuerdo a su propia cosmovisión y a lineamientos interculturales. Hemos estado en un debate muy largo en diálogo constante con la Universidad pero, sin entrar en detalles porque no puedo prevaricar y hay muchas cosas que no puedo decir, creo que debemos tener mucho cuidado de lo que yo llamo la *simulación* de lo intercultural. La simulación de lo intercultural no es solamente un ejercicio de intelectuales de Duke University, también puede ser una simulación desde el propio liderazgo indígena que también, reproduciendo el poder de cierta élite dentro de un claustro universitario como lo hacen otros caudillos desde otras partes del país, pueden inventar también algo que de pronto no existe, que no es intercultural, que no es universitario, y ahí tenemos que preguntarnos si es que una universidad, que no conlleva algo universal, debe o no llamarse o no universidad (Guillaume Long, 2013. Ponencia).

Esta contienda ha llegado al escenario de la política pública y ha promovido renovadas faenas en un campo antes no contemplado ni por el Movimiento, ni por el Estado: operacionalizar la interculturalidad en el amplio ámbito de la esfera pública nacional y, con precisión, en el ámbito del sistema de educación nacional y el sistema de educación superior. Así, que la interculturalidad se encuentre en disputa como categoría y, por ende en construcción como realidad, implica que por fin se le dé contenido teórico-analítico y se le dote de programa de ejecución más allá de su uso como arenga política, uso al que estaba acostumbrado el devenir socio-cultural ecuatoriano.

Que hoy sea pública la disputa por la hegemonía de los contenidos teórico, programático y político de la interculturalidad, es el resultado del trabajo arduo del brazo político no contencioso del Movimiento a propósito de la educación intercultural bilingüe a través de las últimas tres décadas. Como lo comenta Luis Fernando Sarango: “Con nuestro perfil bajo hemos forzado que tanto los intelectuales como el Estado piensen en otras formas de hacer educación superior. El solo hecho de pensar en interculturalizar la universidad no es una cosa que surge así no más, es producto de una lucha” (Entrevista. Junio de 2013). No obstante, también es el resultado de la capacidad del Estado de capitalizar estas acciones.

La educación indígena primero, y luego la educación intercultural bilingüe, han sido los escenarios en donde más se han materializado acciones producto de la negociación con la política instituida; no obstante, tanto las categorías “intercultural” como “bilingüe” fueron promesas de mediano cumplimiento. Al no ser una preocupación mayor de la universidad y la academia ecuatoriana, y mucho menos del gobierno, tanto el carácter “intercultural” como “bilingüe” de la educación para

indígenas dependía directamente de las capacidades de los procesos locales y las voluntades de los actores involucrados.

Hoy estas cuestiones son preocupaciones del Estado y las prácticas y discursos acuñados por décadas, entran a juicio, evaluaciones que si bien son necesarias, se han destacado por ser de carácter vertical y heterónomo, rompiendo radicalmente con la forma a través de la cual la organización indígena determinaba su accionar a nivel local y nacional.

En consecuencia, el escenario en el que se suscribe la disputa es un nuevo campo de batalla e implica la renovación de las agendas, estrategias y discursos tanto de las instituciones legales designadas desde el Estado para cumplir esta tarea (algunas dependencias de gobierno como el CEAACES, la Coordinadora de Saberes Ancestrales de la SENESCYT), como de las instituciones legítimas que asumen esta labor por razones históricas enlazadas a la defensa de sus derechos (algunas facciones del Movimiento Indígenas, la UIAW). Si ya no funciona el trabajo de articulación y negociación desde el Movimiento como garante de entrada para la disputa de derechos, es decir, si ya no funciona la política dual, nuevas estrategias se deberán emplear como nuevos escenarios de la demanda.

Es muy importante que el Movimiento Indígena hoy se mantenga, se consolide, sobre todo cuando el proyecto político de los indígenas lamentablemente está muy frágil, si bien, muchas de sus propuestas, de sus reivindicaciones, se han logrado institucionalizar como ciertas conquistas. Sin embargo, el comprender adecuadamente una propuesta de desarrollo, una reconfiguración desde los mismos pueblos y nacionalidades, eso aún está muy incipiente. Entonces, en ese sentido es importante que el Movimiento como tal reconozca que debería hacerse una reflexión de las diferentes instancias que se crearon a lo largo del proceso organizativo del mismo Movimiento y hacer una evaluación seria de su situación y aprender a reconocer, sobretodo, los errores que tenemos para que se los pueda corregir. Para ello es importante trabajar, sobretodo, en la concientización de las bases pues es importante fomentar una actitud crítica a nuestros propios procesos, al interior del Movimiento, para que podamos ser fuertes y hacer las rectificaciones que se deban realidad y no tener más fragilidad (Ariruma Kowi. Entrevista. Febrero de 2013).

CONCLUSIONES.

El Estado es gracias a su relación de interdependencia y co-construcción con la sociedad civil y viceversa siendo esta división supuesta solo una cuestión retórica. El Movimiento Indígena Ecuatoriano y el proyecto de educación superior intercultural de las organizaciones indígenas son parte constitutiva de la sociedad civil y, por ende, influyen en la construcción del Estado ecuatoriano al igual que el Estado influye en la construcción de las agendas de estos actores y escenarios particulares. Cómo se co-construyen, cuál es el real grado de esta doble influencia, cómo la divergencia de intereses resulta en acciones puntuales en beneficio de unos y en detrimento de otros, cómo se concilia o se coopta para construir hegemonía, son algunas de las preguntas que determinan las condiciones estructurales y estructurantes de la relaciones entre unos y otros. No obstante, estas relaciones son dinámicas, cambiantes, históricas y contingentes y las respuestas que ayer eran efectivas para hablar del caso ecuatoriano, hoy solo son añoranzas.

La acción colectiva de las organizaciones indígenas en Ecuador y Latinoamérica ha posibilitado la complejización y ampliación de los discursos, los conceptos y las prácticas del proyecto democracia de formas inéditas que cruzan las promesas incumplidas de la Modernidad con las necesidades locales cotidianas que se enfrentan al reto de renovar sus voces en los marcos de la política instituida. En este cruce de demandas y necesidades, gracias al ejercicio efectivo de una política dual que bien articuló acciones contenciosas y política de escritorio, lentamente y a pulso, el Movimiento Indígena logró colocar en las arenas de la política pública temas antes no pensados como el valor y la importancia de la diversidad cultural y, en consecuencia, la necesidad de establecer formas adecuadas para dar trámite justo y digno a la diferencia. En este marco se tejen los proyectos por una educación propia, por una educación para y desde el sujeto (político y epistémico) indígena.

Así, la comprensión de la emergencia de la interculturalidad como categoría a transversalizar en los múltiples espacios ya no solo del proyecto político de las organizaciones indígenas en transformación, sino también de un Estado en proceso de refortalecimiento institucional hoy, solo es posible tras el reconocimiento de la efectividad del accionar dual del Movimiento Indígena de antaño durante décadas. Si bien la representación corporativa que permitió la consolidación de este accionar nunca

fue (y nunca será) la panacea, sí fue una estrategia útil que posibilitó la generación de un espacio importante para el sujeto indígena en los lugares de decisión del devenir socio-político nacional. En la actualidad, este espacio se ve realmente perdido.

Al entender las acciones de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW) como institución parte de las organizaciones articuladas al Movimiento Indígena en el ejercicio de una política dual, se puede situar el afán de la Universidad por lograr el reconocimiento de su proyecto de educación superior intercultural ante el Estado como una lucha legítima por querer influenciar e impactar el sistema político en aras de su reforma a través de la participación directa en las instancias estatales, para su caso, como parte del sistema de educación superior y protagonista de la consolidación de los criterios y estrategias que transversalizarán la interculturalidad en el sistema.

Tanto la institucionalización de la UIAW en el 2004 como las tensiones producto del proceso de la evaluación de desempeño institucional iniciado por el CONEA en el 2009 y el proceso actual de construcción de criterios para definir y regular la educación superior en el marco de la Ley Orgánica de Educación superior (LOES-2010), se comprenden entonces como la materialización de la disputa por la institucionalización del proyecto de educación superior intercultural en Ecuador en un ir y venir entre el accionar político institucional de la UIAW y la agencia del Estado. Empero, este ir y venir político ha tenido diferentes intensidades y fuerzas dependientes tanto de la organización interna de la UIAW como del proyecto de acción gubernamental, es decir, de una política de ordenación nacional cambiante.

Como se ha descrito, la exacerbación de la heterogeneidad y fragmentariedad constitutiva del Movimiento Indígena (entre facciones, pero también entre bases y dirigentes) y la crisis de la representación concedida en antaño a organizaciones sociales y partidos políticos, fungen como contexto para el surgimiento y consolidación del actual proyecto de gobierno, proyecto que transforma la configuración del escenario político que había afianzado formas particulares y eficientes de negociación entre el Estado y las organizaciones sociales indígenas. De a pocos, el gobierno de Rafael Correa asciende con amplia aceptación tras la capitalización de discursos propios de la lucha indígena. A la par, se levanta un aire de conflicto que redundo en discursos de desconfianza y oposición radical. Curiosamente, los discursos de los ahora enemigos públicos levantaban la misma bandera: la interculturalidad. Se inaugura la disputa y los actores y sus agendas se reconfiguran.

En este marco, el trabajo adelantado permite evidenciar **la configuración de un nuevo campo de batalla** que devela una red compleja de interacciones que cruzan alianzas internacionales y necesidades locales para dar formas a las relaciones entre los actores a nivel nacional:

De una parte, la UIAW se ubica como una institución con fuertes vínculos internacionales a propósito de las reivindicaciones por una epistemología propia y contra-hegemónica, su trabajo político institucional a nivel regional la ha consolidado como una experiencia ejemplar en educación superior indígena / intercultural con amplio apoyo de parte de un circuito particular de organizaciones e intelectuales que han venido pensando el problema de la interculturalidad. No obstante, a nivel local, a pesar de las esperanzas iniciales, la UIAW pierde credibilidad y legitimidad entre los impactos del proceso de evaluación adelantado por el Estado, los problemas económicos que han signado su devenir, y las propias falencias organizativas, administrativas y académicas de la Amawtay Wasi como institución para la formación superior. La pérdida de credibilidad a la que hago referencia se refleja tanto en las opiniones de estudiantes y docentes registradas en encuestas y entrevistas, como en la evidente deserción de estudiantes y en la falta de movilización real (contenciosa y no contenciosa, más allá del comunicado diplomático), de parte de las organizaciones locales de base (tanto en Quito como en Saraguro y Huamboya) y las organizaciones regionales-nacionales (la ECUARUNARI, la CONFENIAE y la CONAIE).

De otra parte, el gobierno de Rafael Correa se ubica como un nuevo proyecto de Estado en refortalecimiento a costa de la organización social. Si bien la aceptación del accionar del gobierno es amplia y se ha corroborado en dos faenas electorales y, al igual que la UIAW, a nivel internacional es reconocido como uno de los proyectos progresistas ejemplares de la región (temática no trabajada en el documento por su amplitud); es preciso afirmar que su proceso efectivo de consolidación solo ha sido posible gracias al cierre de cualquier tipo de escenario que implique la negociación del devenir socio-político nacional con las organizaciones sociales, es decir, el refortalecimiento del Estado ecuatoriano solo ha sido posible tras el cierre de los canales de negociación del poder con las organizaciones sociales, entre ellas, las organizaciones indígenas, situación que implica deslegitimar y negar al sujeto “organización indígena” como sujeto político. En este marco, la UIAW se coloca bajo la lupa del Estado en el contexto de la reforma de la Educación superior y, al igual que con el Movimiento

Indígena, sus discursos y sus posibilidades prácticas se llevan a la palestra para ser juzgados en relación a su posición frente al gobierno.

Las posiciones adquiridas en el campo de la disputa se complejizan aún más al evidenciar que, a pesar de los discursos oficiales proclamados en el ámbito público, hay estrategias desplegadas por los actores en el ámbito local que matizan la relación: los convenios con los gobiernos locales que han permitido la apertura de las instalaciones para impartir clases en Loja y Morona-Santiago, las relaciones tejidas con algunas dependencias puntuales del Estado a nivel local para financiar e instalar Comunidades de Aprendizajes en territorios indígenas, la participación de algunos docentes y estudiantes (como en el caso de Arquitectura Ancestral) en proyectos de la Junta Parroquial y el Municipio, y la vinculación laboral de un porcentaje considerable de los estudiantes en gobierno locales de las tres regiones, da cuenta de que las fronteras cimentadas en el discurso se hacen móviles y flexibles en las prácticas cotidianas. Por supuesto que estos vínculos han ido cambiando en el tiempo (y seguirán cambiando), también sobra decir que los eventos del último año han agotado casi por completo algunos de estos canales de comunicación y asociación, pero sería muy fácil (y nada solucionaría) seguir hablando de dos actores sólidos y homogéneos, radicalmente opuestos y, por ende, inmodificables. Girar un poco la mirada a estos intersticios -entre lo institucional y lo no institucional, entre las argucias individuales y los procesos comunitarios, entre lo auto gestionado, la voluntad de cambio y la confianza en el otro- puede ser una posibilidad para rastrear posibles salidas a la encrucijada en la que se encuentra la UIAW en particular y el proyecto de educación superior intercultural en general.

No obstante, lo real y no lo potencial, escenario sobre el cual se elaboró el presente trabajo investigativo, permite señalar que esta configuración particular del campo de batalla por el proyecto de educación superior intercultural y por la interculturalidad misma, hace **imposible el cumplimiento de la promesa de interculturalidad como una universalidad dialogada**. La confianza, la solidaridad y la voluntad necesarias para emprender procesos de diálogo y consenso entre paradigmas culturales diferentes que repercutan en la negociación del bienestar común y, por ende, en la definición de estrategias económicas, políticas y sociales en pro del reconocimiento de la diferencia y la redistribución de la riqueza y el poder a nivel nacional, son condiciones hoy imposibilitadas tanto por las agendas del actual proyecto

de gobierno como por las tareas aún pendientes del actual Movimiento Indígena en transformación.

Así, mientras que se erige un gobierno que reproduce la estrategia desarrollista de la Modernidad, instituye como política el multiculturalismo neoliberal/posneoliberal y acaba con las posibilidades de incidencia real de los sujetos colectivos de derecho instituyendo al ciudadano individual como único sujeto político legítimo (suponiendo que este realmente tiene alguna participación en lo político más allá del voto y el acceso a servicios); a la par, se evidencia cómo las banderas políticas del Movimiento se quedan sin acompañamiento operativo ante los retos que implica llegar a la arena pública en contextos gubernamentales cambiantes, esta situación demuestra tanto la falta de capacidades técnico-administrativas de algunos de los indígenas que llegan a ocupar cargos públicos, como la falta de acompañamiento de parte de las organizaciones a estos funcionarios y la pérdida de articulación de los dirigentes con las bases. Las prácticas de la UIAW también reflejan estas falencias pues no evidencian capacidades técnico-administrativas que les permitan funcionar como institución moderna (o, como alternativa, tampoco muestran los resultados de la construcción de alguna estrategia operativa sólida que permita hacer frente y oposición real al proyecto de evaluación y construcción de criterios adelantados por el CEAACES), no registran un acompañamiento del Movimiento Indígena que repercuta en acciones conjuntas, y ha descuidado su relación directa con las bases.

Como docente e investigadora en constante búsqueda de alternativas para transformar las condiciones que han reproducido la desigualdad y la injusticia en nuestras sociedades, dos son las cosas que más resalto como peligros de esta nueva configuración, reflexiones compartidas con algunos de los entrevistados tanto de la UIAW como del Estado y la academia: En primera instancia, que el afán de la UIAW sea lograr la legalización de su proyecto ante el Estado antes que lograr la legitimidad ante las comunidades de bases, por lo menos, en los territorios en donde se encuentra ubicada. En segundo momento, el costo socio-político del proyecto de gobierno a largo plazo: el cierre de las posibilidades de acción de la sociedad civil organizada; para este caso en particular, el cierre de las posibilidades de acción de las organizaciones indígenas y, por ende, la institucionalización de la exclusión de los sujetos colectivos indígenas en la toma de decisiones que definen el presente y el futuro nacional.

Si bien es imperativo repetir que la búsqueda de legalización de la Universidad ante el Estado es una tarea legítima y necesaria pues es deber del Estado asumir su

responsabilidad histórica frente a un proyecto integral de educación superior realmente intercultural -por lo menos en los términos adelantados en esta tesis-; también es necesario recordar el deber histórico de la dirigencia de toda organización social respecto a la articulación orgánica de su discurso y su accionar con las reales opiniones y necesidades locales. Para ello es necesario, como mínimo, el establecimiento de diagnósticos participativos con las comunidades, encuentros amplios en clave de clase, etnia y género donde se puedan discutir las proyecciones y las agendas y, sobre todo, la voluntad de integrar las voces de las bases al proyecto.

Igualmente, es innegable el proceso histórico que hace emerger tanto la necesidad de liderar procesos de fortalecimiento de la estructura estatal como la necesidad de realizar una reforma al sistema de educación superior nacional. También es difícil negar la ampliación de la inversión social de parte del gobierno e incluso el paso que se da al implementar sistemas de cuotas para indígenas en los cargos públicos. No obstante, es imperativo recordar que i) acceso a servicios no implica ni participación ni incidencia y que ii) la “política de la presencia” que se instituye a través de acciones de afirmación positiva, no garantiza la inclusión y trámite efectivo de las demandas de las diversidades culturales y étnicas en la creación, ejecución y evaluación de la política pública, por ende, en la determinación a propósito de un modelo de educación superior adecuada. Para ello es necesario, como mínimo, el establecimiento de diagnósticos participativos con las comunidades, encuentros amplios en clave de clase, etnia y género donde se puedan discutir las proyecciones y las agendas y, sobre todo, la voluntad de integrar las voces de los indígenas al proyecto.

En esta instancia, también es importante considerar que tanto el proyecto de la UIAW como el proyecto del actual gobierno son proyectos jóvenes y en marcha; no obstante, esta no puede ser la excusa para evitar el ir evaluando los procesos de forma crítica y con el fin de corregir errores y re-dirigir acciones.

Hoy, después de trabajar algún tiempo observando las organizaciones sociales indígenas en Ecuador tras la búsqueda de ubicar experiencias prácticas y teóricas que posibiliten alternativas en educación, creo con certeza que mientras que no se den transformaciones radicales y con capacidad de influencia y contagio a nivel nacional y regional frente a las formas de producir y re-producir la vida y, por ende, frente a las formas de gobierno y administración de la población y el territorio (palabras más palabras menos, mientras permanezcan el capitalismo y el Estado liberal como los marcos que limitan el ser/estar de las poblaciones en contextos específicos); solo es en

las negociaciones justas y equitativas, tanto con el mercado como con el Estado, que se puede garantizar la resistencia como forma de sobrevivencia digna, en consecuencia, solo desde allí la resistencia se puede hacer hegemonía. El quehacer político de hoy entonces es garantizar las condiciones necesarias para establecer los campos (justos y equitativos) de negociación y, de manera paralela, prepararse (en los frentes políticos pero también técnicos, académicos y operativos) para la contienda.

Para cerrar, considero necesario enlistar brevemente algunos temas que quedaron en el tintero a lo largo de la presente investigación y que serían necesarios para complementar este amplio campo de estudio. En relación con la educación superior intercultural: la elaboración de análisis comparativos con los proyectos de otras localidades de la región y sus experiencias frente al Estado, el análisis local de los Institutos Pedagógicos, Técnicos y Tecnológicos Interculturales y la revisión de las propuestas gubernamentales que trazan la creación de las cuatro nuevas universidades públicas. En relación al desarrollo del tema en el ámbito internacional: el despliegue mediático del actual gobierno a propósito de temas como la interculturalidad y la educación superior y su impacto a nivel regional, el uso de redes sociales y medios virtuales de parte de la UIAW como estrategia para configuración de alianzas y las relaciones con redes de académicos a propósito de un nuevo paradigma desde el sur. En términos generales, un análisis en clave de clase, etnia y género en la configuración de las agendas y en el despliegue de las acciones también sería pertinente para comprender la heterogeneidad constitutiva de los actores en disputa.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir (1989). *El Eurocentrismo. Crítica de una Ideología*. México: Siglo XXI Editores.
- Arato, Andrew (1999). “Surgimiento, ocaso y reconstrucción del concepto de sociedad civil y lineamientos para la investigación futura”. En: *La sociedad civil de la teoría a la realidad*, Alberto J. Olvera (Coord.) México: El Colegio de México. 113-132.
- Arato, Andrew y Jean Cohen (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barnach-Calbó, Ernesto (1997). “La nueva Educación Indígena en Iberoamérica” En: *Revista Iberoamericana de Educación* N° 13. Educación intercultural bilingüe. Organización de Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 13-33.
- Becker, Marc y Tuttillo, Silvia (2009). *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO – Ecuador, Ediciones Abya Yala.
- Brenner, Neil, Jamie Peck y Nick Theodore (2011). “¿Y después de la neoliberalización? Estrategias metodológicas para la investigación de las transformaciones regulatorias contemporáneas”. En: *Urban*. Artículos y notas de investigación. 21-40.
- Bustamante Leidy y Paola Vargas (2010). *Alternativas Curriculares en Educación superior: Derroteros posibles hacia la decolonialidad. La experiencia de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (Quito, Ecuador)*”. Tesis de Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Universidad Central - IESCO. 79-91.
- Conejo, Alberto (2008). “Educación intercultural bilingüe en el Ecuador. La propuesta educativa y su proceso”. En: *Revista Académica Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación* N° %. Noviembre de 2008. Quito: FACHED, Universidad Politécnica Salesiana. pp 64-82.

- Cuji, Luis (2011). “Educación superior e interculturalidad”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología. FLACSO – Ecuador.
- _____ (2012a). “Decisiones, Omisiones y contradicciones. Interculturalidad y Políticas Públicas en Educación superior en Ecuador”. En: *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, Políticas y Prácticas*, Daniel Mato (Coord.) Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación superior en América Latina y el Caribe.
- _____ (2012b). “Una paradoja de la interculturalidad como descolonización de la educación superior”. *Diversidad. Revista de Estudios Interculturales*. N° 0. Interculturalidad y Educación. Octubre de 2010. pp. 40-53.
- Dávalos, Pablo (2005). “Movimientos Indígenas en América Latina. El Derecho a la palabra”. En: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia. Memorias del encuentro del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos Indígenas en América Latina, Quito, 2004*. Argentina: Taller de Gráfica y Servicios. pp. 17-33.
- _____ (2010). *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Quito, Ecuador. CODEU-PUCE.
- _____ (s/f. s/r). *Alianza País: Réquiem por un sueño*. Quito, Ecuador.
- De la Cadena, Marisol (2007). *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñon editores.
- Díaz-Polanco, Héctor (2008). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique (1992). *1492 El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del “Mito de la Modernidad”*. Conferencias de Frankfurt. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.
- Escobar, Arturo (2003). “Mundos y Conocimientos de Otro Modo. El Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad”. En: *Revista Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 51-86.
- Flórez, Juliana (2005). “Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales”. En: *Revista Tabula Rasa*. N° 3 enero – diciembre. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 73 -96.
- _____ (2009). *Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo. Una aproximación teórica desde Latinoamérica*. 1a edición. Serie Documentos Especiales. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

- Fraser, Nancy (2009). *Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente*. Publicado en castellano en: http://www.equidad.scjn.gob.mx/IMG/pdf/REPENSANDO_LA_ESFERA_PUBLICA.pdf. (Visitado en 30 de septiembre de 2013) [Versión original en inglés en: Craig Calhoun (Edit.) (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The MIT Press.]
- Gil Araujo, Sandra (2010). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Madrid: IEPALA Editorial.
- Gonzáles, Beatriz (1996). *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas Identidades y Ciudadanías*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.
- Gramsci, Antonio (1986). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo IV. México: Edición crítica Instituto Gramsci.
- Hale, Charles (2007). “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. En: *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Lagos, María y Pamela Calla (Compiladoras). Cuaderno de Futuro N° 23. Informe sobre desarrollo humano. La Paz, Bolivia: PNUD.
- Herdoíza-Estévez, Magdalena y Sonia Lenk (2010). “Diálogo Intercultural: Discurso y realidades de grupos indígenas y mestizos en Ecuador y Guatemala” En: *Revista Interamericana de Educación para la Democracia* Vol. 3, No. 2.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- LaClau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lander, Edgardo (2003). “Ciencias Sociales, Saberes Coloniales y Eurocéntricos”. En: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (Comp.) Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- _____ (2004). “Universidad y producción de conocimiento: reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina”. En: *América Latina. Los desafíos del pensamiento crítico*, Irene Sánchez y Raquel Sosa (Edits.) México: CELA. UNAM. Siglo XXI Editores.
- _____ (2008). “La ciencia neoliberal”. En: *Revista Tabula Rasa*. N° 9. Bogotá. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp. 247-283.

- Long, Guillaume (2013) “La transformación universitaria en Ecuador”. Ponencia presentada en: Seminario Internacional Socialismo del Buen Vivir en América Latina. Abril 24 y 25. Quito, Ecuador.
- López, Luis Enrique (2001). “*La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana*” Séptima reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe. UNESCO. Documento de apoyo.
- Macas, Luis (2005). “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”. En: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia. Memorias del encuentro del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos Indígenas en América Latina, Quito, 2004*. Argentina: Taller de Gráfica y Servicios. pp. 35-42.
- Mato, Daniel (2008a). “Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior. Problemas, retos y oportunidades en América Latina”. En: *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior. Experiencias en América Latina*, Daniel Mato (Coord.) Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación superior en América Latina y el Caribe. pp. 21-79.
- _____ (2008b). “Actualizar los postulados de la Reforma Universitaria de 1918. Las universidades deben valorar la diversidad cultural y promover relaciones interculturales equitativas y mutuamente respetuosas”. En: Sader, Emir, Hugo Aboites y Pablo Gentili (Edits.) *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO – Asdi. 136-145.
- Mc Adam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly (2005). *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Editorial Hacer.
- Meny, Ives y Jean-Claude Thoenig (1992). *Las Políticas Públicas*. Editorial Ariel S.A. Barcelona.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias Locales, Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- _____ (2004). “Colonialidad Global, Capitalismo y Hegemonía Epistémica”. En: *América Latina. Los desafíos del pensamiento crítico*, Irene Sánchez y Raquel Sosa (Edits.) México: CELA. UNAM. Siglo XXI Editores.

- Milla, Carlos (2007). *Ayni. Semiótica Andina de los Espacios Sagrados*. Lima: Ediciones Amaru Wayra. Asociación de Investigación y Comunicación Cultural Andina.
- Moncayo, Víctor Manuel (2008). “Permanencia, continuidad y cambio del movimiento universitario (Reflexiones a propósito de la Reforma de Córdoba”. En: Sader, Emir, Hugo Aboites y Pablo Gentili (Edits.) *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO – Asdi. 20-29.
- Montaluisa, Luis (2009). “Realizaciones de la Dirección Nacional de Educación intercultural bilingüe DINEIB antes del decreto 1585 del 18 de febrero del 2009”. En: Kitu Kara. Blog GermanKituKara <http://germankitukara.blogspot.com/2009/10/realizaciones-de-la-direccionnacional.html> (Visitado en: 30 de septiembre de 2013).
- Mouffe, Chantal (1985). “Hegemonía, Política e Ideología”. En: *Hegemonía y Alternativas Políticas en América Latina*, Julio Martín (Coord.) México, España, Argentina, Colombia: Siglo XXI Editores. pp. 125-145.
- Moya, Ruth (1998). “Reformas educativas e interculturalidad en América Latina 1”. En: *Revista Iberoamericana de Educación* N° 17. Educación, Lenguas, Culturas. Organización de Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Offe, Claus (1996). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Editorial Sistema.
- Ospina, Pablo (2007). “La participación política del movimiento indígena en Ecuador (enseñanzas de los casos de Cotopaxi y Cotacachi)”. En: *Etnicidad y poder en los países andinos*, Christian Büschges, Guillermo Bustos, y Olaf Katmeier (Edits.) Quito: UASB/Universidad de Bielefeld/CEN. pp. 231-238.
- _____ (2010). “Corporativismo, Estado y Revolución Ciudadana. El Ecuador de Rafael Correa”. Quito, Ecuador: FLACSO. En: <http://www.flacsoandes.org/web/imagesFTP/1263401619.Corporativismopdf> (Visitado en 30 de septiembre de 2013)
- Prestipino, Giuseppe (2005): "Dialéctica en Gramsci" En: *Herramienta. Revista de debate y Crítica Marxista*. N° 29 (jun.-2005). Buenos Aires. p. 103-123.
- Ramírez, Franklin (2009). “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: El caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachalutik -

Nuevo País”. En: *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (Edits). Quito: UASB / CEN/ Universidad de Bielefeld. pp. 65-94.

- _____ (2010) “Fragmentación, reflujo y desconcierto. Movimientos sociales y cambio político en el Ecuador (2000-2010)” En: *Revista OSAL. Revista del Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Año XI, N° 28, noviembre.
- _____ (2012) “Crisis neoliberal y reconfiguraciones estatales: Ecuador y la heterodoxia sudamericana”. En: *LíneaSur. Revista de política exterior del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración* N° 2 mayo/agosto. Quito, Ecuador.
- Ramírez, René y Analía Minteguiaga (2010). “Transformaciones en la educación superior ecuatoriana: Antecedentes y perspectivas futuras como consecuencia de la nueva Constitución Política”. En: *Revista Educación superior y Sociedad ESS*. Año 15, N° 1, enero. Vessuri, Hebi (Edit. Gral.) Las transformaciones en Educación superior en América: Identidades en construcción. Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación superior en América Latina y el Caribe (IESALC)
- Rodas, Raquel (1998). *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*. Quito: EBI-GTZ.
- Roth Deubel y André-Noel (2007). *Políticas Públicas. Formulación, implementación y evaluación*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Facultad de Derecho Universidad de los Andes.
- _____ (2007). “La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad” En: *Revista Umbrales* N° 15. Revista del postgrado de Ciencias del Desarrollo. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés. pp. 13-70.
- _____ (2012). *De las dualidades a las ecologías*. Serie: Cuadernos de Trabajo N° 18. La Paz, Bolivia: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE.
- Sarango, L. Fernando (2008). “La experiencia de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi”. En: *Diversidad cultural e*

interculturalidad en Educación superior. Experiencias en América Latina, Daniel Mato (Coord.) Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación superior en América Latina y el Caribe. pp. 265-275.

- _____ (2009). “Triunfo histórico, diálogo y radicalización de la revolución”. *Boletín Digital de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi*. N° 12. Mayo de 2009.
- _____ (2010). “¿Por qué la Universidad Comunitaria no cabe en la Revolución Ciudadana?” *Boletín Digital de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi*. N° 15. Agosto de 2010.
- _____ (2011). “Universidad Comunitaria Intercultural Amawtay Wasi. Siete años de lucha, siete años de esperanza. El primer Pachakutik” *Boletín Digital de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi*. N° 16. Septiembre de 2011.
- Simbaña, Floresmilo (2011) “La CONAIE: Entre el tiempo largo y la coyuntura.” Disponible en: Blog La Línea del Fuego. Comunicación No Alineada. <http://lalineadefuego.info/2011/07/20/la-conaie-entre-el-tiempo-largo-y-la-coyuntura/> (Visitado en: 30 de septiembre de 2013).
- Tapia, Luis (2008). “Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política”. En: *Política Salvaje*. 53-69. La Paz, Bolivia: CLACSO, Comuna y Muela del Diablo Editores.
- Tünnerman B., Carlos (2001). *La educación superior según el informe del grupo de trabajo del Banco Mundial y la UNESCO*. Managua, Nicaragua.
- _____ (2008). “La Reforma de Córdoba. Vientre fecundo de la transformación universitaria”. En: Sader, Emir, Hugo Aboites y Pablo Gentili (Edits.) *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO – Asdi. 16-19.
- Tuaza, Luis Alberto (2011). *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu. La crisis de movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Universidad Intercultural Amawtay Wasi. (2004) *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Quito: Abya-Yala
- Walsh, Catherine (2002). “Las Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad del Poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En: Santiago Castro-Gómez, Freya Schiwy, y Catherine Walsh. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento*

y *Colonialidad del Poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- _____ (2008). *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____ (2009). “Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: Refundares político-epistémicos en marcha”. En: *Conocimiento, capital y desarrollo: dialécticas contemporáneas*, Sarita Albagli y Maria Lucia Maciel (Edits). Buenos Aires: Editora La Crujía
- Yañez, Consuelo y Lourdes Endara (Edits.) (1990). *Educación Bilingüe Intercultural: Una Experiencia Educativa*. Corporación Educativa Macac. Quito: Abya-Yala
- Yañez, Consuelo (1998). “*La Educación Indígena en el Ecuador. Estudio Introductorio*”. Colección: Historia de la Educación y el Pensamiento Pedagógico Ecuatorianos. Vol. 5. Quito, Ecuador: Instituto de Capacitación Municipal ICAM-Quito. Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.
- Zamosc, León (2005). “El Movimiento Indígena Ecuatoriano: de la Política de la Influencia a la Política del Poder”. En: *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Nancy Grey y León Zamosc (Edits.) Quito: Abya Yala
- Žižek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Žižek. Buenos Aires: Paidós. (s.p.i)

DOCUMENTOS

- 35 logros SENESCYT. Educación Superior y Tecnología para transformar la sociedad. Quito, Ecuador: SENESCYT 2012.
- Aportes para la propuesta de Ley (2009). Documento presentado por el Asambleísta Gerónimo Yantalema para el debate de la Ley Orgánica de Educación superior. Documento impreso.
- Constitución de la República de Ecuador de 2008. Registro Oficial No. 449 de 20 de octubre de 2008.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT- Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. 1989.
- De Souza Silva, José (30 de septiembre de 2013). Carta de Solidaridad de la Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Disponible en:

<http://www.amawtaywasi.edu.ec/index.php/noticias/107-carta-empresa-brasileira-de-pesquisa-agropecuaria>

- Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 2007.
- El Comercio (10 de Diciembre de 2013). El Comercio. 1 100 millones para 4 nuevas universidades ecuatorianas.
- Evaluación de desempeño institucional de las Universidades y Escuelas Politécnicas del Ecuador. Mandato Constituyente N° 14 (Noviembre 2009). Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación superior del Ecuador - CONEA.
- Informe de Determinación Académica y Jurídica de las Universidades y Escuelas Politécnicas del Ecuador (2009). Consejo Nacional de Educación superior - CONESUP. Quito, Ecuador.
- Informe de rendición de cuentas 2011-2012 (2012). Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación superior -CEAACES-. Quito, Ecuador.
- Ley Orgánica de Educación superior (Octubre 2010) Presidencia de la República del Ecuador. Registro Oficial N° 298 de 12 de octubre de 2010.
- Mandato de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador ECUARUNARI para dar cumplimiento a la Sentencia dictada por la Corte Constitucional a favor de la Universidad Comunitaria Intercultural "Amawtay Wasi". Mandato N° 01-2013. Ecuador Kichwa Llaktakunapak fatun Tandanakui. Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador ECUARUNARI. 09 de enero de 2013. Documento Impreso.
- (Sin título) Modelo de Evaluación. Criterios de Interculturalidad (2013). Primer Borrador. Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación superior - CEAACES. Documento impreso.
- (Sin título) Modelo de Evaluación. Criterios de Interculturalidad (2013). Segundo Borrador. Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación superior – CEAACES. Documento impreso.
- Modelo de Evaluación de la UINPI Amawtay Wasi (Septiembre de 2013). Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación superior – CEAACES. Documento en digital.

- Plan Nacional de Desarrollo (2009). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Versión Resumida. República del Ecuador. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – SENPLADES.
- Reglamento de Régimen Académico (2013) Consejo de Educación superior. República de Ecuador. Disponible en: <http://www.ces.gob.ec/regimen-academico/borrador-integrado-del-reglamento-regimen-academico>
- Resultados Censos 2010 (2011). (Censo de población y vivienda 2010. Censo nacional económico 2010). Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC-Ecuador. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo - SENPLADES. Presentación Power Point.
- Sentencia de Acción de Cumplimiento N° 0008-09-SAN-CC Caso N° 027-09-AN, Corte Constitucional de la República del Ecuador. Quito, 09 de diciembre de 2009. Documento Impreso.

Anexo 1. Listado de entrevistados.

Fecha de aplicación	Nombre del entrevistado	Datos de caracterización ⁵¹
21 de enero de 2013 (entrevista vía skype)	Magdalena Herdoiza	Experta en interculturalidad y procesos de construcción de educación superior intercultural (principalmente en Guatemala y Ecuador). Participó en los procesos de formulación del proyecto para la apertura de la Universidad de las Artes durante el 2012.
26 de febrero de 2013	Ariruma Kowi	Kichwa-otavalo. Ex Subsecretario Nacional de Educación para los Pueblos Indígenas y actual Director del Área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).
16 de marzo de 2013	Luis Cuji	Experto en interculturalidad y educación superior intercultural en Ecuador. Funcionario técnico del CEAACES.
02 de marzo de 2013	Miguel Contenido	Kichwa-saraguro. Coordinador de la UIAW- Chakra Tenta. Director y profesor de la Unidad Intercultural Bilingüe ABC de San Pablo de Tenta.
02 de marzo de 2013	Francisco Quizpe	Kichwa-saraguro. Facilitador de la UIAW- Chakra Tenta. Profesor de la Unidad Intercultural Bilingüe ABC de San Pablo de Tenta.
21 de marzo de 2013	Luis Alberto Tuaza	Kichwa. Experto en fragmentación y crisis del Movimiento Indígena ecuatoriano. Funcionario técnico del CEAACES.
08 de abril de 2013	Luis Andrango	Kichwa. Ex presidente de la FENOCIN.
10 de abril de 2013	Jorge Forero	Docente-investigador de FLACSO-Ecuador. Funcionario técnico del CEAACES
23 de abril de 2013	María Inés Rivadeneira	En el momento de la entrevista: Ex-Coordinadora de Saberes Ancestrales y asesora de René Ramírez (Secretario Nacional SENESCYT)
25 de abril de 2013	Mathias Abraham	Experto en interculturalidad. Miembro del equipo fundador del proyecto educación intercultural bilingüe EIB por la GTZ. Participa como apoyo académico en la SENESCYT para la elaboración del proyecto Yachay-EP.
26 de abril de 2013	Carlos Yamberla	Kichwa-otavalo. Tercer Secretario de la Dirección de Promoción Cultural e Interculturalidad del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración. Antiguo facilitador de la UIAW- Chakra Tenta.
05 de mayo de 2013	Julio Saransig	Kichwa-otavalo. Coordinador de la UIAW - Traza de Arquitectura Ancestral.
06 de mayo de 2013	Elizabeth Rivera	Encargada del área de Planificación y Desarrollo Estratégico de la UIAW.

⁵¹ La ubicación de la pertenencia a una nacionalidad o comunidad indígena particular, se hace en reconocimiento de a la auto identificación explícita realizada por los entrevistados durante la conversación.

10 de mayo de 2013	Ruth Moya	Lingüista ecuatoriana articulada a las tareas de gestión y análisis de los procesos educativos interculturales bilingües de Ecuador y Latinoamérica desde la década de los sesenta. Miembro del equipo fundador del proyecto educación intercultural bilingüe EIB por la Universidad Católica.
13 de mayo de 2013	Armando Muyolema	Kichwa-kañari. Experto en interculturalidad. Funcionario técnico-académico del CEAACES vinculado a la primera etapa de evaluación de la UIAW.
21 de mayo de 2013	Luis Maldonado	Kichwa-otavalo. Experto en interculturalidad y educación superior intercultural en América Latina. Presidente del Centro de Estudios Pluricultural CEPCU. Ex-Ministro de Bienestar Social. Ex-Secretario Nacional del CODENPE. Ex-Presidente del Fondo Para el desarrollo de Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.
05 de junio de 2013	Gerardo Simbaña	Kichwa-kitu kara. Coordinador Académico de la UIAW.
06 de junio de 2013	Luis Fernando Sarango	Kichwa-saraguro. Rector de la UIAW.
07 de julio de 2013	Mauro Shaka	Shuar. Coordinador de la UIAW-Aja Chiguaza.
11 de julio de 2013	Luis Macas	Kichwa-saraguro. Ex-Diputado Nacional. Ex-Ministro de Agricultura. Ex-Presidente de la CONAIE. Miembro del equipo fundador del proyecto educación intercultural bilingüe EIB por la CONAIE. Miembro del equipo fundador de la UIAW.
Entrevistas 2008 ⁵²		
09 de marzo de 2008	Luis Morocho	Kichwa-kañari. En el 2008, estudiante de la traza de Agroecología en Cayambe.
29 de marzo de 2008	Lauro Saant	Shuar. En el 2008, facilitador de la UIAW-Macas.

Fuente: Elaboración propia

⁵² Entrevistas realizadas en el marco de la investigación “Alternativas Curriculares en Educación superior: Derroteros Posibles hacia la Decolonialidad. La Experiencia de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (Quito, Ecuador)”. Tesis para optar por el título de Lic. en Ciencias Sociales (Bustamante y Vargas, 2010). Se referencian tan solo las dos entrevistas citadas en este documento.

Anexo 2. Comunidades de Aprendizaje y Convenios para formación de cuarto nivel

NOMBRE DEL PROCESO	PERIODO DE EJECUCIÓN	CONVENIO MARCO – INSTITUCIONES PARTE	CO - FINANCIACIÓN	TITULACION	TERRITORIO	PARTICIPANTES
COMUNIDADES DE APRENDIZAJE						
Agro-Ecología y Liderazgo Comunitario	2006 – 2007 (10 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – SWISSAID	SWISSAID en el marco del proyecto de reforzamiento de las capacidades locales mediante Comunidades de Aprendizaje y actividades relacionadas al pregrado.	Promotores Agroecológicos	Cayambe, Pichincha	33 estudiantes.
Agro-Ecología y Liderazgo Comunitario	2006 – 2007 (10 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – CARE Internacional en Ecuador	CARE Internacional en Ecuador en el marco del proyecto Educación Alternativa para el Nuevo Milenio de la Nacionalidad Shuar.	Líderes en Agroecología y Filosofía Shuar	Macas, Morona-Santiago	30 estudiantes de nacionalidad Shuar.
Agroecología Comunitaria Sustentable	2006 -2007 (tres semestre de formación)	Convenio de Cooperación Académica, Técnica y Científica UIAW y Corporación para el Desarrollo de la Educación Rural Ecuatoriana YACHACHIC	Corporación para el Desarrollo de la Educación Rural Ecuatoriana YACHACHIC	Promotores Indígenas en Agroecología Comunitaria	Colta, Chimborazo.	16 estudiantes.
Agro-Ecología y Liderazgo Comunitario	2006 -2007 (tres semestre de formación)	Convenio UIAW – Movimiento Indígena del Chimborazo MICH y Movimiento Indígena del Cotopaxi para presentación de proyecto ante HEIFER International.	HEIFER International.	Emprendedores locales en Agro-Ecología.	Riobamba, Chimborazo.	27 estudiantes indígenas y campesinos.

Escuela de Formación Política y Liderazgo “Lázaro Condo”. Programa de Liderazgo y Gestión Comunitaria.	2006 – 2008 (4 semestres de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa ECUARUNARI.	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa ECUARUNARI.	Promotores en Desarrollo y Gestión Comunitaria.	Zona Norte: Carchi, Imbabura, Pichincha y Esmeraldas. Zona Centro: Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo y Guayas. Zona Sur: cañar, Azuay, Loja, Zamora.	130 jóvenes de las diferentes Nacionalidades y Pueblos. (10 jóvenes -hombres y mujeres- de cada provincia en donde se encuentra la ECUARUNARI)
Programa de Participación Política Indígena PPI-E. Provincia Cotopaxi	2008 (10 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW - Centro de Estudios y Gobernabilidad Pública para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador.	Fundación Konrad Adenauer. Programa de Participación Política para América Latina-PPI.	Promotores en Políticas Públicas Indígenas para el Desarrollo	Cotopaxi.	30 jóvenes indígenas de Cotopaxi.
Gobierno y Políticas para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.	2008 (8 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW - Centro de Estudios y Gobernabilidad Pública para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador.	Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.	Líderes en Políticas para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.	Chimborazo.	35 líderes de las comunidades, de las OSGs, Juntas Parroquiales y Consejo Provincial.
Formación de Lengua Kichwa Nivel III	2008 (3 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Centro de Investigación Ciencia y Cultura Indígena “Quipucamayuc”	“Quipucamayuc”		Quito Cayambe	3 estudiantes

Curso de profesionalización: Comunicación Comunitaria Intercultural	2008 (11 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Corporación de Investigación, Educación y Arte Indígena Bicultural Runa Pacha Sapi, RUPAI.	Runa Pacha Sapi, RUPAI y Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas CLACPI	Promotores en Comunicación Comunitaria Intercultural	Quito	18 Comunicadores Indígenas inscritos- 5 logran el título.
Sensibilización en Salud y Medicina Intercultural (“Sumak Kausay pachakutin” - “El retorno al bien vivir”)	2008 – 2009 (4 meses de formación)	Colaboración Institucional UIAW – Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas - DNSPI- del Ministerio de Salud Pública	Ministerio de Salud Pública.	Emprendedores en Gestión del Equilibrio Dinámico y Medicina Intercultural	Macas Chimborazo Ibarra	123 funcionarios de DNSPI (entre ellos 7 del Ministerio Nacional) de las Provincias con mayor presencia de población indígena.
Programa de Participación Política Indígena PPI-E. Jóvenes de las Nacionalidades y Pueblos.	2008 – 2009 (20 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW - Centro de Estudios y Gobernabilidad Pública para las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador.	Fundación Konrad Adenauer. Programa de Participación Política para América Latina-PPI.	Promotores en Políticas Públicas Indígenas para el Desarrollo	NO REGISTRA	30 jóvenes de las diferentes Nacionalidades y Pueblos.
Liderazgo y Turismo Comunitario	2008 – 2009 (16 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Fundación Alternativas para el Desarrollo Comunitario del Trópico ALTROPICO	Proyecto McARTHUR de la Fundación ALTROPICO.	Promotores en Liderazgo y Turismo Comunitario.	Junta Parroquial El Chical – Carchi.	10 hombres y 7 mujeres de 6 Juntas Parroquiales del Carchi.
Curso: Paradigmas	2008 – 2009 (3 meses de formación)	Centro de Investigación Ciudad, Consejo Vicarial de Pastoral Indígena y UIAW.	Centro de Investigación Ciudad, Consejo Vicarial de Pastoral Indígena		Riobamba	25 estudiantes.
Liderazgo, Gobierno Local y Gobernabilidad.	2009 (6 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Fundación Q’ Ellkaj	Fundación Q’ Ellkaj	Promotores Indígenas en Liderazgo Sustentable.	Riobamba, Chimborazo.	24 miembros de organizaciones indígenas, campesinas y afro.

Curso: Planificación Estratégica Prospectiva	2009 (6 semanas de formación)	Centro de Investigación Ciudad, Observatorio de la Cooperación para el Desarrollo y UIAW.	Observatorio de la Cooperación para el Desarrollo		Quito	38 estudiantes
Liderazgo y Turismo Comunitario	2009 – 2010 (16 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Fundación Alternativas para el Desarrollo Comunitario del Trópico ALTROPICO	Proyecto McARTHUR de la Fundación ALTROPICO.	Promotores en Liderazgo y Turismo Comunitario.	Napo. Carchi. Esmeraldas. Manabí.	15 estudiantes.
Agro-Ecología y Liderazgo Comunitario	2011	Cooperación Interinstitucional UIAW – Gobierno Autónomo Descentralizado de Pichincha	Gobierno Autónomo Descentralizado de Pichincha	Promotores Agroecológicos	Calderón, Pichincha	21 estudiantes.
Liderazgo y Agroecología.	2011-2012 (10 meses de formación)	Cooperación Interinstitucional UIAW – Fundación Alternativas para el Desarrollo Comunitario del Trópico ALTROPICO	Proyecto McARTHUR de la Fundación ALTROPICO.	Líderes Comunitarios	Carchi Pichincha Napo	12 estudiantes.
Agro-Ecología y Liderazgo Comunitario	2012	Cooperación Interinstitucional UIAW – Gobierno Autónomo Descentralizado de Pichincha	Gobierno Autónomo Descentralizado de Pichincha	Promotores Agroecológicos	La Esperanza, Pichincha	20 estudiantes
Curso: Minga de Diálogo de Saberes (Semipresencial)	2012 (6 jornadas de dos días presenciales, una por mes)	UIAW - Centro de Investigación Ciudad - MESSE	EED, Universidad del País Vasco-Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo, HEGOA.		Quito	30 estudiantes líderes y dirigentes del MESSE Nacional

CURSOS DE TERCER Y CUARTO NIVEL						
Diplomado Superior en Investigación Intercultural (Semipresencial)	2007 - 2008	Cooperación Interinstitucional UIAW – Universidad Central del Ecuador (Firma Victor Hugo Olalla. Rector)	Proyecto de Apoyo al Fortalecimiento de los Municipios Alternativos FORMIA	Diploma Superior en Investigación Intercultural	Quito	31 estudiantes líderes e intelectuales indígenas.
Maestría en Gestión del Desarrollo con Identidad para el Buen Vivir Comunitario (Semipresencial)	2008 - 2009	Fondo Indígena. URACCAN – UIAW – UAIIN	Fondo Indígena (Universidad Indígena Intercultural UII) y GTZ	Magister en / Especialización en Gestión del desarrollo con Identidad para el Buen Vivir Comunitario	Quito, Ecuador. Cauca, Colombia	32 estudiantes líderes e indígenas de diferentes regiones de América Latina.

Fuente: Elaboración propia

ANEXO 3. FORMATO DE ENCUESTA

ENCUESTA PARA AUTOBIOGRAFIA INSTITUCIONAL UNIVERSIDAD COMUNITARIA INTERCULTURAL DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS (UCINPI)

Lea con atención las siguientes preguntas e indicaciones. Diligencia en el espacio señalado o encierre en un círculo la respuesta, según corresponda.

A. Perfil del encuestado (Auto identificación)

P1. Edad: _____

P2. Sexo: Hombre ____ Mujer ____

P3. ¿Con cuál de las siguientes categorías se siente mejor identificado?

- a. Blanco
- b. Mestizo
- c. Indígena
- d. Afrodescendiente
- e. Montubio
- f. Otro. ¿Cuál? _____

P4. Nacionalidad: _____

P5. Estado civil: _____

P6. Lugar de origen: _____

P7. Lugar de residencia: _____

P8. Además del español, maneja otro idioma:

- a. No
- b. Si
¿Cuál? _____

P9. ¿Trabaja?

- a. No
- b. Si
¿En dónde?

P10. ¿Cuál es el rol que usted cumple regularmente en la Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas UCINPI?

- a. Estudiante
- b. Profesor
- c. Directivo – Autoridad
- d. Funcionario Administrativo
- e. Otro. ¿Cuál? _____

P11. ¿En qué tipo de Institución aprobó el último grado de educación formal recibida?

- a. Colegio o Universidad suscrita a proyectos de Educación intercultural bilingüe.
- b. Colegio o Universidad suscrita a proyectos de Educación Tradicional.
- c. Instituciones vinculadas a proyectos de autogestión comunitaria no formales.
- d. No ha recibido ningún tipo de educación institucionalizada.
- e. Otro. ¿Cuál? _____

B. Expectativas y experiencias individuales

P12a. ¿Cuáles fueron las expectativas iniciales que sirvieron como motivos para vincularse a la UCINPI?

- a. Formación o desempeño profesional.
- b. Participación en un proyecto construido desde y para las comunidades y el Movimiento Indígena.
- c. Formación o trabajo cerca a la casa o la comunidad.
- d. Formación o trabajo con carácter semipresencial (con horarios flexibles).
- e. Otra. ¿Cuál? _____

P12b. ¿Considera que estas expectativas han sido cumplidas satisfactoriamente?

- a. Si
- b. No
¿Por qué?

P12c. Considera que estas expectativas, se cumplen con mayor facilidad en:

- a. Cualquier institución de educación superior en el Ecuador.
- b. La Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas UCINPI, única y exclusivamente.
- c. La UCINPI y otras universidades vinculadas a proyectos de educación superior intercultural.
- d. Cualquier institución de educación superior en el Ecuador, menos la UCINPI.
- e. Otra. ¿Cuál? _____

P13. ¿Cuál cree que es el perfil del profesional egresado de la UCINPI?

- a. Un profesional preparado para incluirse eficientemente al mercado laboral del país.
- b. Un profesional preparado para satisfacer las necesidades de la comunidad.
- c. Un profesional capaz de salir de la comunidad y prosperar económicamente.
- d. Un profesional experto en conocimientos indígenas.
- e. Un profesional listo para vincularse al proyecto político del Movimiento Indígena.
- f. Otro. ¿Cuál? _____

P14. ¿Cuáles considera que son las *ventajas o beneficios* que usted obtiene al estar vinculado a la UCINPI?

- a. Estudiar desde una perspectiva alternativa de educación superior.
- b. Estudiar vinculado con el Movimiento Indígena.
- c. Estudiar en horarios flexibles.
- d. Estudiar cerca del hogar o la comunidad de origen.
- e. Estudiar en una institución que tiene en cuentas sus condiciones y necesidades económicas.
- f. Ser reconocido públicamente como miembro de esta institución.
- g. No reconoce ninguna ventaja o beneficio al estar vinculado a la UCINPI
- h. Otra. ¿Cuál? _____

P15. ¿Cuáles considera que son las *desventajas o dificultades* que usted obtiene al estar vinculado a la UCINPI?

- a. Estudiar desde una perspectiva de educación a la que usted no está acostumbrado.
- b. Estudiar vinculado con un proyecto indígena que no lo representa.
- c. Estudiar en una institución que NO tiene en cuenta sus condiciones y necesidades económicas.
- d. Ser reconocido públicamente como miembro de esta institución.
- e. La inestabilidad producida por los conflictos entre el Gobierno y la UCINPI.
- f. No reconoce ninguna desventaja o dificultad al estar vinculado a la UCINPI
- g. Otra. ¿Cuál? _____

P16a. ¿Ha tenido algún tipo de problema o inconveniente relacionado con su pertenencia a la UCINPI?

- a. Si
- b. No

[Solo si la respuesta a la anterior pregunta, P16a, es SI, contestar la siguiente pregunta – P16b-]

P16b. ¿Qué tipo de problema o inconveniente ha tenido? (Marque tantas opciones como considere necesario)

- a. Laboral (no le es fácil conseguir empleo, ha tenido que dejar su trabajo)
- b. Económico (gasta más dinero o tiene más deudas que antes de estar en la UCINPI)
- c. Ha sido víctima de discriminación (le excluyen de espacios, servicios o información)
- d. Otra. ¿Cuál? _____

C. Relaciones UCINPI - Movimiento Indígena – Estado

P17. ¿Qué grado de relación considera usted que mantiene la UCINPI con el Movimiento Indígena?

- a. La UCINPI *depende* de las decisiones del Movimiento Indígena.
- b. La UCINPI es parte del Movimiento Indígena, pero es independiente.
- c. La UCINPI comparte agendas con el Movimiento Indígena, pero no hace parte de este.
- d. La UCINPI no tiene ninguna relación con el Movimiento Indígena.

P18. ¿Qué tipo de relación tiene usted con el Movimiento Indígena?

- a. Soy miembro y participo en el Movimiento Indígena.
- b. Comparto ideas políticas y culturales con el Movimiento Indígena, pero no soy parte de este.
- c. No soy parte del Movimiento Indígena.

P19a. Cuando usted inició sus actividades en la UCINPI, ¿qué tipo de relación considera que mantenía el *Movimiento Indígena* con el *Estado*?

- a. Armónicas y en diálogos permanentes.
- b. Diplomáticas y estratégicas (el diálogo se sostenía para negociar las demandas del Movimiento ante el Estado)
- c. De subordinación.

- d. No tenían ningún tipo de relación.
- e. Otra. ¿Cuál? _____

P19b. ¿Cree que estas relaciones se han transformado?

- a. Si
- b. No
- c. No sabe

[Solo si la respuesta a la anterior pregunta, P19b, es SI, contestar las siguientes dos preguntas -P19c, P19d-]

P19c. ¿De qué manera se han transformado?

- a. Ahora son armónicas y el diálogo es permanente.
- b. Ahora son diplomáticas y estratégicas.
- c. Ahora el Movimiento está subordinado al Estado.
- d. Ahora no tienen ningún tipo de relación.
- e. Otra. ¿Cuál? _____

P19d. ¿Cuáles cree que son los motivos de esta transformación?

- a. El Movimiento Indígena radicalizó su postura frente al Estado.
- b. El Movimiento Indígena cambió sus demandas y el Estado no las cumple.
- c. El Estado quiere controlar el Movimiento Indígena.
- d. El Estado cambió sus políticas de gobierno y esto no beneficia al Movimiento Indígena.
- e. El Movimiento Indígena no tiene el poder que tenía años atrás.
- f. El Movimiento Indígena se ha fragmentado y esto causa problemas internas.
- g. Otra. ¿Cuál? _____

P20a. Cuando usted inició sus actividades en la UCINPI, ¿qué tipo de relación considera que mantenía la UCINPI con el Estado?

- a. Armónicas y de diálogos permanentes.
- b. Diplomáticas y estratégicas (el diálogo se sostenía para negociar las demandas del Movimiento ante el Estado).
- c. Mantenías relaciones de subordinación.
- d. No tenían ningún tipo de relación.
- e. Otra. ¿Cuál? _____

P20b. ¿Cree que estas relaciones se han transformado? , ¿son diferentes en el gobierno actual?

- a. Si
- b. No
- c. No Sabe

[Solo si la respuesta a la anterior pregunta, P20b, es SI, contestar las siguientes dos preguntas –P20c, P20d-]

P20c. ¿De qué manera se han transformado?

- a. Ahora son armónicas y el diálogo es permanente.
- b. Ahora son diplomáticas y estratégicas.
- c. Ahora la UCINPI está subordinada al Estado.
- d. Ahora no tienen ningún tipo de relación.
- e. Otra
¿Cuál? _____

P20d. ¿Cuáles cree que son los motivos de esta transformación?

- a. La UCINPI radicalizó su postura frente al Estado.
- b. El Estado quiere controlar a la UCINPI como parte del Movimiento Indígena.
- c. El Estado cambió sus políticas educativas y esto no beneficia a la UCINPI.
- d. La UCINPI no tiene el poder suficiente para posicionar demandas ante el Estado.
- e. El Movimiento Indígena se ha fragmentado y esto causa problemas internos que influyen en la organización y trabajo de la UCINPI.
- f. El Movimiento Indígena tiene un proyecto educativo totalmente diferente al Estado.
- g. Otra. ¿Cuál? _____

P21a. ¿Cree que una situación de enfrentamiento o conflicto entre la UCINPI y el Estado representado en el gobierno le traería consecuencias negativas a usted?

- a. Si
- b. No
- c. No Sabe

[Solo si la respuesta a la anterior pregunta, P21a, es SI, contestar las siguientes dos preguntas –P21b, P21c-]

P21b. ¿De qué manera? ¿Cuáles serían esas consecuencias negativas?

- a. El gobierno podría cerrar la universidad y usted se quedaría sin certificado legal. (No se podría graduar)
- b. El gobierno podría hacer una campaña negativa contra la UCINPI lo que le impediría conseguir trabajo.
- c. La UCINPI perdería credibilidad como institución de educación superior en las comunidades.
- d. Todas las anteriores.
- e. Otra. ¿Cuál? _____

P21c. ¿Qué sensación le genera esta posibilidad?

- a. Incertidumbre pues me preocupa mi futuro laboral y profesional.
- b. Miedo porque el conflicto puede crecer y romper totalmente las relaciones entre el Movimiento y el Estado.
- c. Esperanza pues sería un momento en el que el Movimiento tendría que actuar y demostrar su capacidad política de movilización.
- d. Me tiene sin cuidado pues no me interesa la certificación legal o la campaña negativa que se pueda presentar por parte del Estado.
- e. Otra. ¿Cuál? _____

Nota: Agradeciendo su participación en la presente encuesta, si es de su interés, puede dejar un nombre, correo electrónico y/o número telefónico para concretar una charla o entrevista en donde se pueda profundizar y ampliar la información.