

Tércio Fehlauer



**EL PENSAMIENTO
ANDINO
DE LA DIFERENCIA**

Y el acontecimiento de la Universidad

Amawtay Wasi en Ecuador

Tercio Jacques Fehlauer

**EL PENSAMIENTO
ANDINO DE LA
DIFERENCIA**

*y el acontecimiento de la Universidad “Amawtay
Wasi” en Ecuador*

© 2016 Tercio Jacques Fehlauer.

Capa: *Gian Felipe*

Foto da Capa: *do autor*

Tradução ao espanhol: *Juan Santiago Arcos Arancibia*

Clube de Autores Publicações S/A

Rua Otto Boehm, 48 – Sala 08 – América

Joinville/SC (Brasil), CEP 89201-700

CNPJ 16.779.786/0001-27

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

F296e Fehlauer, Tercio Jacques.

El pensamiento andino de la diferencia : y el acontecimiento de la Universidad Amawtay Wasi em Ecuador / Tercio Jacques Fehlauer. -- 1. ed. -- Clube de Autores: Mato Grosso do Sul, 2016

336 p. : il. ; 21 cm.

ISBN 978-85-920642-0-4.

Inclui bibliografia.

1. Pensamiento Andino. 2. Filosofía de la Diferencia. 3. Interculturalidad. 4. Movimiento Indígena Ecuatoriano. 5. Universidad Indígena. I. Título.

CDD: 300.5.
CDU: 3.

Presentación

Este libro fluye en el encuentro intercultural con el mundo andino-indígena ecuatoriano. El autor, al acompañar la constitución de la Universidad "Amawtay Wasi" nos hace encontrar un espacio de enunciación indígena y de producción de un conocimiento abierto y atento a las potencias (visibles e invisibles) de creación y transformación del mundo. Un encuentro que se constituye en una especie de testimonio de inquietudes y cuestionamientos que se van abriendo paso frente al deseo de apertura de las fuerzas diferenciadoras indígenas, la diferencia como principio de producción incesante de otras subjetividades, otras opciones y modos de vivir. Un escrito que acontece, por tanto, en relación a la multiplicidad y a las paradojas de una "epistemología" andina y sus interpelaciones a la subjetividad moral de la modernidad occidental (colocando en evidencia la conjunción saber y poder que en ella se articula). Interpelaciones éticas, estéticas, y, sobretodo *políticas*.

*“La mayor amenaza para el poder está
constituido por la interrupción de la
comunicación [el caso de la diferencia]”-
Donna Haraway*

Sumario

Capítulo 1 – Genealogia de la idea	9
El Encuentro.....	10
Conexiones Potenciales	11
Politica de Alteridad Y Subjetivacion	14
La Positividad de la eleccion: el agenciamiento!.....	26
Politica Epistemologica e Individuacion	30
Capítulo 2 – Encontrando la <i>Amawtay Wasi</i>	39
<i>Amawtay Wasi</i> : “Un camino sin camino”	40
<i>Amawtay Wasi</i> : afirmación y diferencia.....	50
Filosofia Y Simbolismo Andino.....	55
Yanantin: la paridad complementaria	58
Yanantinkuy: el mundo en movimiento	62
<i>Chakana o Cruz de Tiwanaku</i> : la cuadratura del duoverso	68
"Tiempo del adentro, tempo del afuera"	86
"Muerte en vida": la <i>kuti</i> filosofía	104
Potencias del Cuerpo: “perspectivismo” e interculturalidad andina	122
Conocimiento "Vivo": la <i>kuti</i> -epistemología de la <i>Amawtay Wasi</i>	145
Capítulo 3 – Interpelaciones Historicas Indígenas Y Políticas de la Diferencia.....	167
Las Inconsistencias "historicas"	168

Breve aprehension historia Indígena-ecuatoriana	173
Capítulo 4 – El movimiento indígena ecuatoriano y las transformaciones del desarrollo	203
La "comunidad" Indígena-ecuatoriana y las políticas de subjetivación.....	204
Subjetivaciones y contra-subjetivaciones: Las transformaciones del desarrollo ecuatoriano	218
Sumak Kawsay: post-desarrollo o para-"desarrollo"?	240
Capítulo 5 – Amawtay Wasi: Constitución y "estado de arte"	255
Constitución y composición de la idea y sus problemas	256
Amawtay Wasi: experimentaciones y "estado de arte"	266
Una universidad sitiada	283
Consideraciones Finales	285
Referencias	298
ANEXO 1 - Mapa de las nacionalidades y pueblos del Ecuador ...	316
ANEXO 2 – Discurso del rector Fernando Sarango en el Foro Permanente para los Asuntos Indígenas de la ONU: Sede de las Naciones Unidas.	319

Capítulo 1

GENEALOGIA DE LA IDEA

El único medio de renovación consiste en abrir los ojos y contemplar el desorden. No se trata de un desorden que os quepa comprender. Propongo que le dejemos entrar (S. Beckett).

1.1 EL ENCUENTRO

Por la fuerza del hábito, tomamos una imagen: el encuentro. Fue en el periodo de 2006 a 2008 cuando estuve involucrado en la construcción experimental de un curso superior indígena (en Brasil), denominado "Agroecología en Tierras Indígenas". Una experiencia que colocaba en cuestión -en un primer momento- los límites de los deseos de liberación de los grilletos colonialistas y racistas en el aprendizaje técnico. Sin embargo, no paso mucho tiempo, para que, forjado en las relaciones cotidianas, los impasses de sentido que se generaban, nos sintiéramos implicados en un problemática mucho mayor (o de otra naturaleza) que en la relativa a una posibilidad metodológica o epistemológica existente.

En este encuentro, una genealogía de la problemática, no en el sentido de causa (ni de origen), sino que de una especie de "nodo intensivo" de un proceso de constitución de la idea, en la desestabilización que provoca la memoria y el pensamiento de lo inquietante. Problemática que (re)emerge de una extraña sensación, una especie de "desasosiego", cierto sentimiento de impotencia del pensamiento, donde sus juegos reconocibles no operan sin que se reproduzcan efectos colonizadores. Una impotencia que se asienta, por tanto, en el rechazo a las formas implicadas según "nuestra" tradición de conocimiento y de la política de relación con los "otros" que se impone: relaciones entre sujetos unitarios, identificados y presentes. Un rechazo a las certezas del cogito en sus implicaciones éticas, estéticas y políticas que vienen a constituir las bases de un impasse existencial frente a la irrupción de la alteridad en la diferencia indígena, abriendo espacios de extrañeza en una distancia incomprensible.

La fuerza diferenciante del encuentro, fuente de angustia y deseo de nuevas experimentaciones, donde el deseo de intensidad en relación con el "otro" volvían inviábiles (o temerosas) las vías habituales de conversión de la experiencia en algo interior (de tipo psicológico o de definición de una moral) o algo exterior ("el otro no soy yo") interpelando la

(persistente) matriz occidental dualista (sujeto/objeto, sujeto de enunciación/sujeto de enunciado, entre otros derivados). La cuestión pasaba a ser no "abandonar" la tensión en dirección a un retorno arrogante (una fuga para sí). Mantener la tensión y entender un poco lo que estaba sucediendo, parecióme claro, dependía de estar abierto a la transformación que el encuentro con el "otro" (en la diferencia de una distancia) me invitaba a vivir.

De este modo, con afecto, este escrito se construye en la constitución y en la transformación de una problemática que dice respecto del pensamiento de la alteridad, no solamente en el sentido de una reflexión en torno a cómo esto se viene desarrollando en la teoría social (o psicosocial), pero sobretodo como medio y cuidado para la sustentación de la fuerza desestabilizadora generada en el encuentro con el "otro", un enfrentamiento (como deseo vital y expectativa de transformación del pensamiento) de sus silencios y vacíos de sentido. Sus caminos están limitados por la capacidad de soportar el vértigo de esta desestabilización.

1.2 CONEXIONES POTENCIALES

"La contingencia del encuentro que garantiza la necesidad de aquello que le fuerza a pensar". (DELEUZE, 2006, P.211). Pero, como dejarse investir de alteridad sin volverse un germen de trascendencia (en el acto de representación identitaria y reconocible del otro)? Como soportar la exigencia de deshacerse de este "rostro de hombre blanco, ya sea como subjetividad, como pasión, como conciencia y memoria que lo acompañan" para que una apertura sea posible hacia la diferencia, a la alteridad? (PELBART, 2003, p.217). En fin, como atravesar el terror que la alteridad moviliza en nosotros (herederos de una cosmología occidental)?

No se trata empero de movilizar un modo de defensa fóbica contra la inestabilidad a través del expediente tradicional de implementación

providencial de un campo de representación (de conceptos lógicos e imaginarios para protegernos), bajo el cual se ejercita la domesticación de las fuerzas del encuentro. La cuestión viene a ser la afirmación de las intensidades generadas en el encuentro y que buscan expresión, sin anticiparlas (ni sobreponerles cualquier superioridad ontológica).

Si por un lado, nos enfrenamos con una problemática que "nos coloca en crisis por la exigencia de crearnos formas de expresión para sensaciones intransmisibles por medio de las representaciones de que disponemos" (ROLNIK, 2006, p.13), por otro, encontramos resonancias del "otro lado" de nuestro pensamiento (en una amplia, pero minoritaria, genealogía intelectual del occidente, que pasa por Nietzsche, Bergson, Simondon y Deleuze, para citar solo algunos de los más expresivos) componiendo una especie de amparo y mediación colectiva necesaria para entender los meandros del pensamiento de estas fuerzas diferenciadoras.

El deseo de colocarse en relación de alteridad (como relación a un campo de fuerzas de un mundo diferente, diverso del "mío") engendra las vías de conexión ética, estética y política con un frente anti-hegemónico y de crítica radical de la modernidad, constituyendo relaciones que podrían ampliar los límites de la resistencia a los códigos de saber y poder y al ímpetu productor de universalidades (y totalitarismos), arraigados en nuestra herencia cultural. Entonces, una disposición a cierto "combate contra nosotros mismos", que nos obliga al menos a tomar posición de lo que ha de reinventar tácticas vitales, nuevos modos de articulación con la tragedia, con lo intolerable y lo impensable en el pensamiento.

Estado de desterritorialización, al cual una "filosofía de la diferencia" en Deleuze, no impone la interioridad de un sujeto soberano y racional para protegerse del "caos" (buscando refugio de las turbulencias de las fuerzas diferenciadoras del encuentro), aunque se reterritorializa en una insistente tentativa de aliarse con la procesualidad de la vida (su

inmanencia), manteniendo la tensión de la diferencia para poder experimentar nuevos territorios existenciales y, de este modo, crear materiales de expresión de las intensidades, deseo de construir un escenario particular para los signos que se presentan en la realidad viva de estas intensidades. Como afirma Benedetti (2007, p.51), "con Deleuze aprendemos a sondear los lazos de las fuerzas que el presente bloquea o libera para hacer huir las trascendencias que los asedian".

De modo general, Deleuze ayuda a operar e nuestra angustia (y miedo) en relación a la diferencia, a las fuerzas diferenciadoras y a su intensiva invisibilidad. Fuente extra moral, o sea, más allá de las promesas y deseos de eternidad, señala la transformación de la angustia de la desorientación (la tragedia de la vida) de algo para ser anestesiado o sabotado en sus fuerzas, para aprehenderla como la energía naciente de los mundos, fuente de devenires otros. Como afirma Rolnik (2006, p.44), "es justamente en la desesperación que ella extrae para salir en busca de nuevas materias de expresión".

Choque sísmico en el pensamiento. Si la tensión aun insiste en este encuentro intensivo entre mundos culturales es justamente porque al dejarse afectar por las fuerzas del encuentro -para abrirse a la relación de alteridad- ya no tenemos la imagen del otro en nosotros y, por lo tanto, comenzamos a desenmarañarnos de nuestra propia imagen, los contornos de una identidad a la que siempre fuimos compelidos a cultivar como defensa moral frente al peligro de lo extraño, del otro, de lo imprevisto.

Esta "crisis de identidad" en los marcos ontológicos occidentales es la esencia de lo negativo (el temor de la pérdida de la unidad del ser moral). En Deleuze (y sus afines) aprendemos a rescatar su positividad ética y potencia deseante. Al rechazar el régimen de alternativa "ser individuado" o caos, otra relación productiva (y vital) se impone, no disociando estos dos polos existenciales: un entendimientos de que el orden y el caos son indisolubles y que lo inquietante de la diferencia en

el encuentro intempestivo no es una señal aterradora de destrucción, sino que una apelación a la necesidad de crear. Deseo y oportunidad de arte en la vida: un "salto para la existencia". (ROLNIK, 1995).

De este modo, el pensamiento de Deleuze, sensible a la zona de las fuerzas (las intensidades como dimensión mundana), evoca otro estatuto para el cuerpo -como cuerpo intensivo, entrecruzamiento de fuerzas invisibles e inaccesibles a la claridad de la razón formal y consciente. El cuerpo como potencia de dislocamiento y apertura para el mundo. Concepción antitética al fundamento occidental cartesiano (donde el sujeto es extirpado de su cuerpo e identificado como la conciencia abstracta y auto-contenida).

En Deleuze, nos conectamos al irrumpir de una nueva sensibilidad del pensamiento en las fuerzas diferenciadoras (una capacidad de dejarse sorprender por ellas), más allá del campo de visibilidad del pensamiento identitario, clasificación y distribución de lo visible a que estamos acostumbrados. El pensamiento como resonancia de la diferencia vivida en estado intensivo del movimiento de desestabilización del cuerpo por las fuerzas diferenciadoras del encuentro, donde la concepción de alteridad no se sustenta más en una relación visible entre un "yo" y un varios "otros", unidades separables e independientes, pero se abre a la invisibilidad de las fuerzas y pasa a desear la alteridad en su dimensión invisible. De hecho, una angustia insistente, y al final cómo lidiar con lo invisible? Invisible?

1.3 POLITICA DE ALTERIDAD Y SUBJETIVACION

Al colocar en cuestión el estatuto del cuerpo, de las fuerzas y de lo invisible a la conciencia, el pensamiento de la alteridad se impone como experiencia-limite, pensamiento que se abre a su propio desvanecimiento camino de una intensidad desconocida (la cual experimentamos en el encuentro). Al respecto plantea Negri (1993) que se trata de una de las

mayores agendas (y gentilezas) de la obra de Deleuze: la tentativa incesante de devolver al pensamiento la dimensión de las fuerzas que lo engendran. Tratase de acceder a una relación otra entre el pensamiento y lo desconocido, su modo de tantear lo intempestivo, lo indeterminado, el espacio invisible de las fuerzas. En suma, su modo de apertura a la alteridad desconcertante, esquivando las combinaciones y arrogancias del "querer agarrar" objetivista de nuestro juego de conocimiento y capturas epistemológicas. Como afirma Fonseca et al. (2006, p.86), un pensamiento en una "especie de aprendizaje que se nutre de la capacidad de desaprender y del amor al futuro por venir".

Proceso de desterritorialización, sin embargo también de desterritorialización en la desterritorialización (DELEUZE & GUATTARI, 1997, P.53), unido a un cierto umbral de la pérdida, sin embargo inseparable del desarrollo de una capacidad metamórfica al pensamiento (evanescencia y reinención de sus formas a través de las transformaciones y experimentaciones vividas). Tentativa de asumir los riesgos de una exposición y las consecuencias de ser constantemente atravesadas por lo otro: la tragedia y el esplendor de vivir. (ROLNIK, 2006).

El pensamiento como dimensión y práctica de resistencia mundana, implicando una alteración en términos de deseo, "una modificación en la ecología del dolor y del placer" (ROLNIK, 2006). De este modo, el pensamiento del encuentro con la alteridad (lo que nos inquieta), nos establecemos en el ámbito de una política de la alteridad para ir más allá de una economía moral ("nuestro" escudo racista de representación del "otro", la conversión de la diferencia en el mismo, de la tensión de las fuerzas al juego cómodo y doméstico de los universales). Una política de alteridad (que es una política de la relación) la cual se muestra indisociable e inherente a la composición de nuevos modos de subjetivación, a la dinámica constitutiva del ser en su procesualidad ontológica y deseante.

Al sentirnos convocados a pensar la desestabilización del encuentro y, en el, las fuerzas de alteridad que piden pasaje en nuestra existencia, nos enfrentamos en su totalidad con la problemática de los nuevos modos contemporáneos de subjetivación en su relación con los modos de relación de alteridad que ellos implican. La exigencia de transformación y agotamiento de nuestras verdades y deseos de totalización (egoica) nos "remite a las sutilezas de la subjetivación que no se ata a las determinaciones apretadas, pero se permite implicar un flujo de diferenciaciones y, por lo tanto, no cesa de invocar otras configuraciones de sí". (OLIVEIRA & FONSECA, 2006, p.36).

Rolnik (2003, p.1) trata esta transformación en términos del pensamiento relacionado a las diferentes articulaciones entre modos de aprehensión del mundo, "como diseño de una forma o como campo de fuerzas", cada cual definiendo "diferentes potencias de subjetividad":

“[...] conocer el mundo como materia-forma convoca a la percepción, operada por los órganos de los sentidos; ya conocer el mundo como materia-fuerza convoca a la sensación, engendrada en el encuentro entre el cuerpo y las fuerzas del mundo que lo afectan. [...] La percepción del otro tras su existencia formal en la subjetividad, su representación; en cuanto la sensación trae su presencia viva. (ROLNIK, 2003, p.1)”.

En tanto, es importante registrar que no se trata de un juego de alternativas, una vez que la inseparabilidad de estas potencias de la subjetividad es inherente a la condición vital (la coexistencia visible e invisible, consciente e inconsciente, virtual y actual). De este modo, la cuestión no es de ruptura del real, como tentativa sacrificial de disolución de la subjetividad e inmersión en las fuerzas (un tipo de apología a la

locura y al caos), ni tampoco de proyección de las imágenes del paraíso (deseo mesiánico de privilegio y soberanía), tan común en nuestros ímpetus objetivistas (o religiosos).

La afirmación de asociación de estas dos potencias se traduce como condición de producción de la realidad, movilizadora justamente por la tensión (o angustia) que se produce entre ellas. Estamos ante una tensión continua entre figuras y fuerzas, conciencia y dislocamiento, mente y cuerpo. "Una tensión que se instala entre el movimiento de conformación de la consistencia de una nueva piel y la permanencia de la piel existente, necesaria hasta que el proceso de creación se complete". (ROLNIK, 2002, P.1).

Mantener viva esta tensión significa dejarse desestabilizar por las diferencias, instaurando otra relación con la vida, "precisamente con esta vida antes que ella haya tomado forma" (PELBART, 2008, p.13), afirmando las singularidades del encuentro que no son aún una forma (y tal vez jamás lo sean, aunque no por eso dejen de ser reales, pues afectan la relación, creando y apuntando caminos). Un entendimiento de que las singularidades engendran elementos para la composición de un cuerpo nuevo que se define en un imprevisto vital, en la permanente producción de nuevos territorios existenciales.¹

Rolnik & Guattari (1986) traducen esta tensión en términos de la paradoja existente entre las dimensiones macro y micro políticas de subjetivación:

a) La macro política, de manera general, cubre lo vivible (lo extensivo) de las formas y normas vigentes (unidades y totalizaciones),

¹ En contraste con la noción de lo que es diferente de algo más (diferencia exterior), en un primer aspecto, singularidad refiérese a lo que es diferente en sí mismo y a la afirmación de la diferencia. (DELEUZE, 2006). Sin embargo, la singularidad se refiere a algo que sólo adquiere existencia definible cuando se une a lo virtual o inconsciente, creando nuevos vínculos. De este modo, el ser humano es una expresión vinculada de su singularidad y no tiene acceso directo a ella, solamente la experimenta en la relación con los otros. (idem, 2009)

operando una línea que funciona por reconocimiento, segmentación y clasificación de sujetos y objetos. A través de lo referencial de la macro política, se puede decir que el deseo es reducido a deseo de interioridad, de subjetividad como interioridad (la forja del sujeto trascendental y su contraparte, la naturaleza como objeto instrumental). Pero también se puede decir que, tal como, el deseo tiende a ser separado de la subjetividad, pues al mantenerse bajo lo referencial macro político, el deseo es concebido como caos y la subjetividad como interioridad, lugar de la "armonía de las formas y de la educación de los sujetos". (ROLNIK, 2006, P.62). Entonces, en una lógica post-estructuralista, tenemos la tendencia de identificar la macro política como un vector de corrupción de la dinámica de la subjetividad, esto solo acontece cuando ella es operada por un fundamento exclusivo y sirviendo como modelo de boicot a las fuerzas y flujos de procesualidad de la vida. Una problemática relacionada a la concepción ontogenética de la macro política del hombre occidental, que al definir un status ontológico superior a la conciencia (como interioridad de un sujeto) impone la forma de visibilidad de la razón como perspectiva esencial (hegemónica) y distinta de las sensaciones y sus "apariencias" (solamente vueltas dignas de existencia cuando necesariamente son subordinadas a las representaciones y categorías de razón)².

b) La micro política expresa la fase energética (o intensiva) de la subjetivación. Es la apertura a las fuerzas, a la potencia intensiva de la diferencia en los encuentros que experimentamos y que tienen como base las urgencias indicadas por las sensaciones, esto es, "los signos de la presencia del otro en nuestro cuerpo" (ROLNIK, 2006, P.23). De este modo, la micro política remite a las condiciones para la emergencia de

² Como afirma Rolnik (1995, p.6), "una conciencia se vuelve totalizante/totalitaria cuando es dominada por la tendencia a no dejarse desestabilizar por las diferencias y a tomar el yo, especialmente en su actual figura, como naturaleza de toda subjetividad". Sería esta entonces la fuente de todo autoritarismo y colonialismo?

discontinuidades en nuestras experiencias, producción de líneas de fuga y de creación de nuevos posibles. Dicen respecto, por tanto, a nuestra vulnerabilidad las fuerzas del mundo en su irreductible alteridad. Como micro política, el deseo es deseo de fuga mediante la captura, no para buscar abrigo en algún nuevo modelo de subjetividad "auténtica", sino para disolverla. Deseo como potencia "extra-ser", des-obstruyendo el acceso a la experimentación y el acceso a los invisibles afectos del encuentro³. O sea: deseo como deseo de alteridad en su dimensión invisible (indeterminada, intempestiva, sorprendente) como condición que nos obliga a diferenciarnos de nosotros mismos, "especie de amor por lo desconocido e incerteza creadora". (ROLNIK, 1995, p.14).

Es en la dimensión micro política que se pueden tomar decisiones a favor de las diferencias y entrar en el dominio de los cuerpos y afectos, desactivando la soberanía de la conciencia y de la razón. Se trata de la expresión del inconsciente como reserva de otras temporalidades y de lo intempestivo en su relación con el mundo, cuya efectivación se hace dependiente de la realidad sensible del otro en nuestro cuerpo. Es, en suma, una dimensión de lucha contra las fuerzas que nos obstruyen el acceso a la alteridad y al naciente devenir, a las diferencias que se generan en el encuentro. Al final, como afirma Pelbart (2008, p.19), "no hay combate que no se trabaje contra nosotros mismos, contra ciertos poderes

³ Peter Pal Pelbart, en un capítulo denominado "ecología de lo invisible" (PELBART, 1989, p.48-61), tematiza el estatuto de lo invisible y afirma que este invisible (concepto operado sobre todo por Deleuze & Guattari), no es un oculto, "otra cosa que un secreto, otra cosa que un misterio accesible a un sujeto privilegiado sea médico o loco. [...], aunque sin una capa intensiva que tiene que ver con las imágenes pero no deriva de ellas, que tiene que ver con el lenguaje pero no deriva de él. [...] Es en esa esfera de lo invisible [...] que las virtualidades están presentes en un estado de ofrecimiento, a la espera de enganches, actualizaciones, proliferaciones, [...] a partir de la cual ciertos procesos de subjetivación pueden desdoblarse y ganar consistencia". (PELBART, 1989, p53). Así, lo invisible sería el espacio de las virtualidades pre-individuales e impersonales y también lugar de lo intempestivo, dimensión productiva (devenir) de realidad.

que nos atraviesan y nos constituyen y de los cuales resultamos y que nosotros mismos sustentamos y a los cuales adherimos, a nuestro defecto"

Mientras, hemos de reconocer nuestra dificultad de lidiar con la elaboración conceptual y existencial de la dimensión micro política. Tal como afirma Rolnik (2006, p.11),

“una dificultad que marca el modo de subjetivación que heredamos de la modernidad [...] que nos hace alucinar paraísos y perder la realidad de los procesos reales [...] Una característica propia de este modo de subjetivación consiste en el constreñimiento de nuestra vulnerabilidad a las fuerzas del mundo y su irreductible alteridad, [cuya superación se torna] condición para que el otro deje de ser simplemente objeto de proyección de imágenes preestablecidas y pueda volver a ser presencia viva, con la cual construimos nuestros territorios de existencia”.

De esta manera, pensar la paradoja entre las líneas macro y micro políticas de la subjetividad exige una verdadera torsión en nuestros modos de subjetivación, en la medida en que coloca la existencia antes y después de la conciencia, aunque sin dejar de ser también consciente⁴. Sin embargo, salimos de una identificación de la conciencia al objetivismo (a la homogeneidad visible de las formas), para su inscripción intensa en el campo que Deleuze denomina "objetividad ideal de lo problemático" (DELEUZE, 2006, p.114): lo problemático como espacio de apertura a la diferenciación virtual engendrada en el encuentro con el otro.

⁴ Finalmente, como señala Deleuze (2006, p.79), “huir no es alienarse: es producir algo real, crear vida, encontrar un arma”.

Nótese que, en el irrumpir de las fuerzas micro políticas modificamos el estatuto del sujeto en la composición de la subjetividad, o, en los términos de Simondon (2003), el "principio de individuación". En la medida en que las fuerzas micro políticas de alteridad movilizan y rehacen nuestros contornos individuales macro políticos, la idea de un sujeto dado, unitario y auto contenido (gestor de sí) no se sustenta más. Al sentir el constante transbordar y saturación problemática para las potencias del inconsciente y afectos de los encuentros que realizamos con la alteridad del mundo, Simondon (2003) propone otra idea de individuo, más allá del principio de su composición a partir del privilegio ontológico de un sujeto (todo-poderoso), pero en dirección a un principio de individuación relacional. En él, "el individuo se instituye como relación, sistema que construye y (re)inventa en todo momento una interioridad resonante, en un sistema que le traspasa". (COSTA&FONSECA, 2008, p.516). Esta "interioridad resonante" sería una especie de disposición provisoria en el entramado de singularidades y afectos del encuentro. De este modo es, al mismo tiempo, afirmación de la diferencia y composición de un común no totalizable (la subjetividad como apertura a la alteridad del mundo).

La paradoja entre macro y micro política transforma, entonces, la conciencia y la prepara para experimentaciones en la subjetividad, disparada por la apertura a la aprehensión del mundo por sensaciones y afectos. La subjetividad aquí se constituye como 'una proposición espacio-temporal y no un discurso confesional auto-referencial, sino que más en una carta que acompaña el movimiento de las fuerzas" (COSTA&FONSECA, 2008, p.516).

Ante lo expuesto y poniendo énfasis en las implicaciones alteridad-encuentro-subjetividad como un soporte conceptual que atraviesa la situación de angustia que nos deparamos frente a las fuerzas diferenciadoras y paradójicas del encuentro con la alteridad es prudente recuperarnos, para, para que más allá de este importante sentido

"terapéutico" relacionado con nuestra problemática psicosocial (y "crisis" ontológica-ambiental), otros sentidos implicados en aquello que los autores "deleuzianos" evocan como indisociables conexiones éticas, estéticas y políticas del pensamiento de la diferencia. De modo un tanto sumario (que, sin embargo, deben ganar consistencias de actualizaciones en el transcurrir de este libro), a saber:

-Del punto de vista ético, apunta a una subjetividad forjada en lo colectivo, aunque no en un colectivo identificado el mismo (un contrato social o encuadramiento de estructuras, identidades y categorías de representación), aunque en un medio siempre abierto a una exterioridad intensiva, potencia de diferenciación (y desestabilización de sí) "de los flujos productores de mundos". (COSTA&FONSECA, 2008, p.519). Rolnik (1997) vincula la cuestión ética al forjar una disposición al enfrentar el vacío de sentido provocado por la discusión de estas figuras y formas que nuestro orden moral cultiva -nuestro "vicio de identidad"- y de este modo no pensar más según la dialéctica del "yo" y del "otro", abriéndose a su dimensión de alteridad e itinerancia propias, a la procesualidad como 'potencia creadora de vida', a través de la producción de una dinámica colectiva. De manera general, Rolnik (1997, p.05) define como ética la relación que cada uno establece con la tragedia, "el mal-estar que nada puede ceder, ya que él es la sensación provocada por la desestabilización de aquello que somos, sensación de nuestra finitud"⁵. Ética por tanto, precisamente vinculada a la apertura de

⁵ El artículo de Suely Rolnik (ROLNIK, 1997, p.05) problematiza nuestra referencia cultural de la modernidad en su tendencia de negación significativa de lo trágico: "se acredita que dentro [la interioridad íntima] sea un espacio dado cuyo equilibrio podría encontrarse, bastando para esto algunos trucos; y que en el día en que se consiga esta proeza se tendrá la felicidad de quedar bovinamente instalado en este dentro para siempre". Una visión pautada en el sentido común, donde el "vicio de identidad reduce afuera y dentro a una visión espacial que no permite la producción de lo nuevo" (ídem, p.06). O sea, si la subjetividad es identificada a un espacio interno, este viene a formar con la exterioridad una relación de causalidad, la cual es impuesta espontáneamente a los otros. Así, afirma la autora, al aprehender el

la alteridad como diferencia, ya que, como sostiene Viveiros de Castro et al. (2003, p.24), "no existe alteridad sin alteración".

-Un punto de vista estético que señala las nuevas composiciones, otras relaciones, con la forma y el lenguaje. Una producción, entonces, de una transformación de la sensibilidad, encaminándose a la liberación de la reproducción de los mecanismo de mediación en la relación con el mundo en que la forma percibida es subordinada a un deseo por la imagen, una exigencia de representación o una reivindicación de la verdad. Desde una perspectiva intensiva, una estética otra que engendra otros modos de formalización que sustente junto a la materialidad aparente, una "materialidad energética en movimiento" (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.9), forjando conexiones en todo un campo de fuerzas que nos afectan y se hacen presentes en nuestro cuerpo bajo la forma de sensaciones. De una perspectiva extensiva, una estética de apertura (vinculada a cierta "virtud de espaciamento") y, de ese modo, de creación de posibilidades de "encontrar relaciones entre las cosas que parecen incompatibles y que, con todo, tienen una misteriosa afinidad". (HEINZ, 2005, p.10). Fonseca et al. (2006, p.86) a mi modo de ver sintetizan la cuestión, al evocar "el acto estético de rostrificación del mundo y de los sujetos", especie de condición ritual que propicia la conexión al proceso vital y de creación del escenario para los materiales de expresión (no necesariamente lingüísticas), en cambio a "la identificación con sus productos, reificados, rellenos, muertos". (ROLNIK, 2002, p.10).

Con todo, podemos arriesgar, es en el punto de vista político que encontramos una síntesis pragmática (o productiva) de las transformaciones en la subjetividad, sobre todo en las implicaciones de

mundo como proyección de un mundo interno (deseoso de coherencia doméstica de formas reconocibles), define una condición donde "no hay como pensar la alteridad, [...] pues anúlase el estado de extrañamiento y sus efectos disruptivos, la tragedia como potencia creadora de vida".

esta concepción misma de que es "política". En este pensamiento, al afirmarse el sentido productivo e inmanente del ser, un principio de subjetivación abierto y deseante, confrontado necesariamente tanto con el mundo común y compartido del poder como con la idea de sí como interioridad de un sujeto que se moviliza a partir de sus representaciones en el mundo. Entonces, dejase de aceptar la política desde el espacio de una exterioridad (entre sujeto y mundo) o de ejercicio de fe en el ideal platónico del pensamiento (un registro de la razón moderna), para aprenderla como expresión irreductible de la integralidad de los procesos de creación de realidad. Política como proceso vital, "potencia de metamorfosis" -expresión del derecho de diferir de sí mismo, deseo insistente de (re)creación de territorios existenciales. (DELEUZE&GUATTARI, 1997). Más que de palabras de orden, se trata de prácticas, de dispositivos, de aprendizajes colectivos abiertos a lo imperceptible, a lo invisible y a lo imprevisto (lo no representable)⁶. Se trata de la transformación de la política en el horizonte de aquello que Rolnik & Guattari (1986) definen como otras articulaciones entre la dimensión macro y micro política de la subjetividad (siempre una presuponiendo a la otra). De este modo, si nuestra herencia cultural y de

⁶ Según Pelbart (1993), Deleuze & Guattari contribuirían a alterar el estatuto de lo invisible al imputarle una dimensión propiamente política, una "politización de lo invisible" (PELBART, 1993, p.49). No obstante, resalta el autor, esto no se contrapone a "una política concreta que altera situaciones concretas", pero que recupera la idea de un trabajo simultáneo, de des-obstrucción y conexiones con lo invisible virtual que también es constituyente y productor de realidad. Lo invisible, prosigue el autor, "es el espacio de lo intempestivo", modo de relación no con lo que se es, "sino que con lo que se puede ser" (idem, p.57). Lo invisible, por tanto, no se subordina a la visión, sino que implica una "razón del cuerpo" (BENEDETTI, 2007, p.50), lugar de aprehensión por afectos y sensaciones y fuente de diferenciaciones inherentes a la procesualidad de la vida. Pensar una politización de lo invisible, según Negri (en la estera del pensamiento de Deleuze & Guattari), implica pensar la política como englobando todos los procesos de subjetivación (visible e invisible, macro y micropolítico), "procesos de subjetivación que son individuales y colectivos, que viven en el interior de una complejidad productiva y que interactúa". (NEGRI, 1993, p.03).

lógica política naturaliza una transmutación y apropiación de las fuerzas micro políticas, en el sentido de ajustes macro políticos para la contención del potencial disruptivo (o subversivo) de la diferencia, por otro lado vemos emerger "nuevas" estrategias de lucha y resistencia políticas, donde "al lado de las luchas tradicionales contra la dominación (de un pueblo sobre el otro, por ejemplo) o contra la explotación (de una clase sobre otra, por ejemplo)", prevalece la "lucha contra las formas de sujeción, esto es, de sumisión de la subjetividad". (PELBART, 2003, p. 126).

Son, por lo tanto, diferentes trazados de conflictualidad política en que el pensamiento de la diferencia nos permite otra sensibilidad para la comprensión de la transformación social, sobre todo al trazar la dimensión de alteridad hacia la política y las implicancias de esta en la proliferación de singularidades democráticas, en nuevos institucionalismos envueltos en nuevas y creativas relaciones humanas, en una lucha constante contra las prácticas coercitivas de sujeción a las más diversas dimensiones de identidad y representación. Una concepción de acción política que confronta los límites del pensamiento del estado, de las posibilidades funcionales de las categorías identitarias de gestión estatal (y macro política) de la vida, en la medida en que, como afirma Agamben (2013, p.89), las personas que "*co-pertenecen a un movimiento sin una condición de pertenencia representable constituyen lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso*". En este sentido, según el autor, "la novedad de la política que viene es que no será más una lucha por la conquista o control del Estado, sino que una lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción irremediable de las singularidades cualesquiera y de la organización estatal". (AGAMBEN, 2013, p.88). Es la subjetividad como capital político fundamental, cuya aprehensión puede orientarnos

en el entendimiento de las transformaciones políticas contemporáneas (hegemónicas y contra-hegemónicas)⁷.

1.4 La Positividad de la elección: el agenciamiento!

El arrebatamiento provocado por la irrupción de una relación de alteridad permitió (y permite), como vimos, una conexión con un fértil campo de pensamiento de la diferencia, especie de puente del lenguaje, para enfrenar los impasses de sentido generados por las fuerzas diferenciadoras del encuentro. Sin embargo, en un primer momento, paradójicamente esta relación viene a expresar una cierta dimensión negativa, modo de justificar por qué no lidiar con la cuestión a través de los mecanismos lógicos habituales de entendimiento, la "razón suficiente". Deleuze (2006) es bastante enfático en el reconocimiento y análisis del *modus operandi* del pensamiento de la representación, presupuesto del sentido común y fundamento lógico del Estado. Mientras, pienso que si esta dimensión negativa de una explicación aun reproduce cierto sentido crítico si ella se da como un proceso de transición, especie de preparación para que la intensidad diferencial se

⁷ Al buscarse una ética política de afirmación de las singularidades, expresión de la apertura a la diferencia en la relación de alteridad, nos colocamos en la perspectiva de un entendimiento cada vez más elocuente, *o de la indisociabilidad entre procesos de mutación subjetiva y social*. (ROLNIK, 2005, p.06). Según Rolnik, (p.07) "toda sociedad está hecha también de un determinado modo de subjetivación dominante y sin mudanza de este modo, no hay mudanza en la sociedad". Autores como Toni Negri, Michael Hardt y Maurizio Lazzarato han producido importantes registros de los modos de mudanzas de la subjetividad operadas por el capitalismo como estrategia hegemónica de anticipación, control y captura política de las diferencias, bien como analizan la producción de resistencias como líneas de fuga vitales vinculadas a las fuerzas minoritarias y composiciones de movimientos políticos emancipatorios por el mundo.

desarrolle y determine su movimiento de actualización. Una mediación para quien aún depende de ella (como nosotros, los teóricos occidentales), teniendo a la vista los riesgos de captura y conversión al pensamiento de lo "mismo", de la representación.

La cuestión, entonces, pasa a ser no dejar que la explicación bloquee el potencial de resonancia de una posición diferencial y de ser afectados por la diferencia como afirmación. Según Deleuze (2006, p.291):

“[...] es en esas condiciones que debe decir que lo negativos en la proposición manteniéndose al lado de la afirmación, pero solamente como sombra del problema que se supone que la proposición deba responder, esto es, como la sombra de la instancia genética que produce la propia afirmación”.

Tratase de otra especie de "no" en el concepto, que al contrario del habitual proceso negativo de determinación conceptual, Deleuze afirma la diferencia como dinámica real del ser. Un "no" ahora subordinado a la afirmación, en el sentido de romper con los clichés (esquemas senso-motores) que hacen fracasar las condiciones ordinarias de percepción y del movimiento productivo de la diferencia. El sentido de lo negativo como "sombra" solo viene a indicar la afirmación del potencial de la situación como potencia del encuentro, afirmación de una indeterminación creadora de mundos.

En ese sentido, un contra pensamiento en Deleuze acontece en la reacción al mal-estar de quien no acepta el mundo como proyección de un mundo interno (una subjetividad moral y categórica), pero que exige una participación sensible a las fuerzas del mundo, colocándose en una exigencia de creación -la evocación del descubrimiento individual y colectivo de un potencial constituyente de la experiencia en la producción de las nuevas subjetividades.

Nótese que esta concepción de pensamiento viene a definir la diferencia, en la creación, en el concepto como a priori o a posteriori (una vez que ninguno de ellos es substancia o determinación), "pero la presenti" (SIMONDON, 2003, p.109), o sea, es una expresión de un agenciamiento real. Entonces, las turbulencias y las desestabilizaciones engendradas por las fuerzas de alteridad en el encuentro, liberadas de los mecanismos de anticipación, bloqueo y captura de los conceptos representativos (alejados de un enlace injusto que subordina la diferencia de lo negativo), que encuentra espacio para su reverberación en un nuevo cuerpo, en un nuevo dislocamiento de este cuerpo alterado. En un reflejo, como dice Henz (2005, p.18), del "deseo de estar en la hora del mundo y eliminar todo lo que exceda al momento, pero poner todo lo que el incluye". Deseo que no se sustenta con abstracciones (inductivas o deductivas), pero sí de todo el conjunto de singularidades y trazos extraídos del flujo.

En suma, hablamos de diferencias intensivas, del potencial constitutivo y vital de la apertura a la alteridad en el proceso de individuación, sin embargo todo viene a afirmar lo que parece ser los más caro para Deleuze (y sus partners intelectuales), la positividad de lo indeterminado, del devenir, de un mundo de inmanencia que no se consigue controlar con representaciones. De este modo, la evocación al agenciamiento va a definir una nueva exigencia de deseo, en el vínculo efectivo (y afectivo) de las experimentaciones en el mundo. Para Deleuze & Parnet (1998, p.65) "la unidad real mínima, no es la palabra, ni la idea o el concepto, ni el significante, sino el agenciamiento". Dícese al respecto, entonces, la permanente necesidad de crear un devenir otro que coporalice el deseo de variación, el deseo de alteridad como resistencia (el pensamiento) de la diferencia.

De este modo, a medida que nos embarcamos en el universo deleuziano partimos de un ejercicio de pensamiento al servicio de cuestiones que pasar cuestionan nuestra existencia (ROLNIK, 2005,

p.07), en un deseo de creación de agenciamientos, busca insistente de materiales de expresión que pueden afectar y expandir nuestras posibilidades de transformación. Deseo de agenciamiento que es también deseo de habitar el espacio y ampliar las chances de crearse un cuerpo en el pensamiento que sea encarnación de las diferencias que nos inquietan. (ROLNIK, 2003, p.02)

En el ínterin, en algún lugar de este proceso, surge la idea de esta investigación como exigencia de agenciamiento, como desdoblamiento de esta fuerza que experimentamos (y deseamos sustentar) que nos separa de nosotros mismos y nos invita a participar de nuevos escenarios, en otros flujos.

Escoger realizar esta experiencia en Ecuador hace parte de cierto incomprendible, aunque, sin embargo, me parece plausible considerar, la relación que tiene con el potencial de seducción de los afectos y acontecimientos que de ella emanan, en la expresión de efervescencia de las corrientes colectivas de desterritorialización y territorialización. Corrientes estas que evocan la persistencia de una problemática de las fuerzas diferenciadoras y de enunciación de los procesos singulares de composiciones de nuevas subjetividades colectivas (que, como veremos, buscan su afirmación en aquel contexto). De este modo, el sentido fundamental del escoger es el de poder encarnar más plenamente una perspectiva de trabajo, insertándome en el flujo de las intensidades de un nuevo encuentro, en el proceso real (y tenso) de constitución de territorios existenciales.

1.5 POLITICA EPISTEMOLOGICA E INDIVIDUACION

Partir con rumbos desconocido, esta es la idea. Pero, de hecho, sabemos que es esto?⁸ Volvemos a la cuestión de dilema ético, estético y político del encuentro, - pero ahora contagiado por una perspectiva de pensamiento que apoyamos en el deseo de enfrentar los dilemas de sentido que se generan- engendrando una nueva oportunidad de pensar otra reacio, en irrumpir de la situación como potencia de encuentro. Una relación ahora como el estatuto de la "pesquisa", por más paradójal que pueda parecer.

La cuestión remite, de manera general, a una recuperación de la dimensión ontológica de la investigación, en otros modos de articulación con la epistemología. Se trata de recolocar la idea de "relación" en la producción de conocimiento. Una relación, aquí, no como derivada de una "ontología del sujeto" (la cisura cartesiana sujeto/objeto, interior/exterior), pero implicada como exterioridad (la relación anterior

⁸ Pelbart (1989), basándose en los escritos de Maurice Blanchot, nos da una pista de entendimiento de cómo lidiar con lo desconocido antes que nos veamos inmersos en el propio signo occidental de esta operación, generando "mal-entendidos". Para el autor, el primero de estos "mal-entendidos" (al alejarse) es el de lo desconocido como un "aún-no-conocido, objeto de futuro saber [...], un prematuro objeto del mirar que la acumulación de saber a de develar a su tiempo". (PELBART, 1989, p.95). Y continua: el segundo de estos "mal-entendidos" es el de lo desconocido como "lo 'absolutamente incognoscible', transcendente a cualquier facultad de conocimiento o medio de expresión". Ante esto, lo que nos resta es lo que más interesa, "vivir lo desconocido ante sí, lo que significa radicalmente, vivir ante lo desconocido u ante sí como desconocido, [...] una disponibilidad fundamental para la sorpresa adviene de lo ignorado": verdadera pasión del pensamiento de la diferencia. Finalmente, como afirma Deleuze (2006, p.381), "lo que nos hace pensar es lo que aún no pensamos" [...].

a los términos). Como Simondon enseña (2003, p.110): "la precedencia ontológica de la relación como modo de superar la relación lógica en nombre de lo real". De esta manera, el sentido de una pesquisa concebida de este modo es la expresión del propio principio de individuación, potencia ontológica de la creación a partir de la relación de alteridad (la relación real en un mundo en constante transformación).

Es en este sentido, que lo que se quiere es transformar la pesquisa en un expresión de producción de conocimiento correlato a la transformación de la subjetividad, o sea, en un modo de colocarse en relación al contexto problemático de la producción de un conocimiento "otro". Especie de "ritual de iniciación" a una epistemología paradójal, hallada en el campo de tensión generado en el seno de un aprendizaje, en el que lo que se desea es liberarse de las dimensiones de saber y poder que prevalecen en las metodologías de pesquisa hegemónica (o mayoritaria) y sus ímpetus de proyección de modelos de subjetividad "auténtica". Ritual de iniciación a la exterioridad relacional (con sus virtualidades e indeterminaciones), al principio heterogénico de aprendizaje experimental.

Sin embargo, podemos insistir, y la metodología? Claro que en este punto ya se pone de manifiesto un contrapunto al "método científico" de la ciencia moderna cartesiana, una vez que en ella la exigencia metodológica se coloca como ejercicio moral de domesticación de las fuerzas, una preparación para el camino previsto de anexión del mundo a lo conocido, a lo "real en si" como profesión de fe objetivista. El método pensado de este modo, como operador conceptual de la identidad y vínculo entre el pensamiento y el mundo, "estrategia de simplificación que se fundamenta en una mejor definición (más objetiva y operacional) de un patrón de igualdad en un fenómeno (COSTA&FONSECA, 2008, p.518)". De este modo, según Deleuze & Guattari (1997), el llamado Método Universal Moderno es una dominante afirmación de la

“Imagen clásica del pensamiento, las estrías del espacio mental en que ella opera, aspira a la universalidad. Como efecto, ella opera con dos 'universales', el Todo como fundamento último de ser o horizonte que lo engloba, el Sujeto como principio de un ser para-nosotros” (DELEUZE&GUATTARI, p.49)⁹

El estatuto de este Sujeto "ser para-nosotros" coloca en un mismo plano a los individuos (sujetos potenciales), todos con capacidades de reconocimiento del mundo por una interiorización de lo visible y de lo enunciable (ULPIANO, 1993). El sujeto se torna un sujeto de la conciencia, de la organización de territorios reconocibles, donde su instrumento de conocer es el mirar, cuyo objetivo es la visibilidad de las formas donde se van formando constelaciones funcionales y segmentaridades duras: constituyendo un campo de visión, una vista de conjunto, una panorámica de las continuidades. En este sentido, el método científico al forjar el "sujeto de conocimiento" define de un modo irreductible las relaciones entre las personas, la intersubjetividad. La relación humana como medio para reproducir el deseo de forma, juego visible de identidades donde la posibilidad de consenso (la totalización epistemológica) trasciende la relación o la reduce a sus dimensiones macro políticas.

⁹ En este cuadro, la objetividad en cuanto producida, no permite de forma alguna determinar cómo su otro polo, finalmente depurado y libre para autodefinirse, la subjetividad. Como afirma Stengers (2002, p.49), “el ‘momento subjetivo’ así definido nada más que un ‘descanso, el producto del olvido de la ‘decisión’ generadora de la objetividad”. Gesto totalitarista fundamental.

Entonces, podemos extender el sentido de "método" para pensar la producción de conocimiento en otra dinámica de subjetivación, abierta a la inestabilidad (de lo nuevo, de lo invisible, de las fuerzas de lo inaprensible). El "método" (que no es una metodología) de este modo es relacional y micro político, "pero aunque una forma es capaz de imponer propiedades a la materia, direccionase hacia trazos materiales de expresión que constituyen afectos" (DELEUZE&GUATTARI, 1997, p.90).

El énfasis en relación, a la densidad de las fuerzas y nuestros afectos desterritorializados de un "entre", disuelve unidades como formas dadas, para dejar nacer lo que aún no existe (embarcarse en el devenir, en la producción de la existencia). De este modo, producir conocimiento a partir de la relación es lo mismo que producir conocimiento a partir de la transformación, una vez que, como decía Tarde (Apud VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.98), "no son las relaciones que varían, sino que las relaciones que relacionan".

En este sentido, el "método" relacional coloca en cuestión el optimismo epistemológico socrático-platónico evidenciado en la fórmula "conocer para transformar", reemplazado por un vago "transformar para conocer": idea que nos relega a la sabiduría trágica, instalando la tensión de la paradoja en el pensamiento, en la interpelación de este por las fuerzas que atraviesan nuestro cuerpo y que lo disloca (sin que sepamos el por qué). Haciendo variar nuestro mundo. Modo de afirmación de fuerzas relacionales plenas de virtualidades y que nos transforman en movimientos permanentes de actualización, cargados de deseos, aunque también de inquietudes e incertezas. (AGUIAR&ROCHA, 2007, p.657).

La producción del conocimiento, por lo tanto, no más bajo el régimen identitario (lógica de la unidad o del objeto), pero marcado por otra política de subjetivación donde se recupera un principio ontogenético (lógica de la producción de la existencia, como fenómeno, una exigencia de interpretación (haciéndola extensión de la diferencia

intensiva), haciendo de esta transformación (creación y re-creación) una situación de diferencia inteligible y una afirmación de una diferencia primera.

Aunque, nuestro ímpetu occidental por explicaciones insiste: que conocimiento es este?Cuál es la naturaleza de esta epistemología? En qué se diferencia del empirismo y del método científico deductivo?¹⁰ De manera general, podemos decir que se trata de una rearticulación ética, estética y política del conocimiento, la cual pasa por otra relación con la “verdad”, estableciendo una distinción entre la verdad de un discurso de la verdad. La lógica universalista del discurso de verdad se impone como poder dominante de si ignorando la extensión de lo verdadero, en la medida en que, según Foucault (2001, p.20), haciendo aparecer una “voluntad de verdad como prodigiosa máquina de excluir todos aquellos que [...] en nuestra historia, procuran eludir esta voluntad de verdad y re-situarla en cuestión contra la verdad”. Una presentación en la que no se abdica de lo verdadero al evocar la resistencia de la vida como producción de diferencia, creación de devenires y proliferación de

¹⁰ La idea aquí no es (y no tendría que serlo) una tentativa de afirmar la potencia de la crítica (o de la suficiencia de la razón) en la comprensión de las bases ontológicas del conocimiento. Algo que sería anacrónico, pues, como ya afirme, lo relacional depende de experimentaciones sensibles en el agenciamiento para ganar la espesura de lo real, pues no consiste en objeto de contemplación intelectual. No obstante, es importante también afirmar las diferencias (o desvinculamientos) que corrientes post-críticas o post-estructuralistas, como positividad filosófica y antropológica, especies de interlocutores de sentimientos de agotamiento e inadecuación pensamiento (y del orden moral y subjetivo que el conlleva) en el propio occidente, son alimentadas por las experimentaciones antropológicas y de conflictos civilizatorios recurrentes en la historia occidental. En fin, una afirmación de la conquista de la capacidad de su propia variación (más allá de la axiomática), instancia ontológica necesaria para nuevos desdoblamientos diferenciales y otras conexiones potenciales. Aunque como dice Deleuze (1992b, p.131), “un poco de posible, para no ahogar”.

singularidades. Tal como afirma Deleuze (2006, p.222), “la verdad, bajo todos los aspectos es un caso de producción, no de adecuación”.

Ética relacional, donde el conocimiento es la producción de posibles a partir de la sensación de la presencia del otro en nuestro cuerpo. En nuestro pensamiento. Expresión de una nueva sensibilidad y afirmación de la potencia de multiplicidades en movimiento, proliferación de singularidades. *Estética* de una materialidad energética en un mundo abierto, donde sujeto y mundo emergen simultáneamente, se hacen y deshacen, componiendo líneas de fuga por donde los flujos intensivos, que hacen del encuentro entre los cuerpos, escapan, destruyendo y forjando nuevos contornos, nuevos conocimientos. (COELHO&FARINA. 2010, p.204). *Política* de las multiplicidades, donde la proliferación de singularidades se ofrece como alternativa de combate a los modelos de subordinación identitaria. Matriz energética para un conocimiento aprehendido como positividad –afirmación de la diferencia y potencial diferenciante– como modo de desatarse de las redes de captura del poder y sus mecanismos conceptuales, categóricos y axiomáticos de cierre de la situación.

Sobre la naturaleza de esta epistemología como epistemología paradójica es la expresión de la condición de inmanencia del mundo, de la irrupción de las fuerzas de transformación como matriz deseante de producción de conocimiento. De este modo, como afirma Viveiros de Castro (2007, p.96), “conocer no es más que un modo de representar lo (des)conocido, para interactuar con él, esto es, un modo de crear antes que un modo de contemplar, de reflexionar, de comunicar”.

La constitución de esta epistemología se confunde con la propia afirmación del movimiento y su vinculación vital como las fuerzas diferenciadoras, la potencia de lo real (en su dimensión impensada y virtual de los devenires de un mundo en inmanencia y de las fuerzas que habitan los cuerpos). Notase un desplazamiento radical de sentido epistemológico, que deja de ser vehículo de carga de conocimiento,

modo ritual de afirmación de una temporalidad lineal evolutiva de integración de conocimientos (un plano de organización), para ensayar un vector de discontinuidad, donde el conocimiento es afirmación del movimiento en la multiplicidad y proliferación de singularidades, indicativo de tránsito para nuevas experiencias. El conocimiento como testimonio de la potencia de dislocamiento de la paradoja.

En este sentido, una epistemología que distingue por su condición relacional e inmanente (proceso dinámico de descodificación intensiva), en tanto que en lo empirismo la relación se da en el exterior de un sujeto trascendental, manteniendo la dependencia del movimiento racional (en un proceso de codificación). Sin embargo, siendo un conocimiento inmanente y producido en el diferencial de las fuerzas, no sería objeto inmediato de un método deductivo para su aprehensión? Igual que el conocimiento deductivo depende de una dinámica de despliegue de la acción, esto no contempla la dimensión ontogenética de esta producción, donde la diferencia lleva consigo lo que atribuye (puesto que es devenir), recreando las propias condiciones y haciendo del conocimiento una expresión de esta transformación. Según Costa & Fonseca (2008, p.518), “la deducción simplifica las posibilidades de lo que ya es, reduciéndolas a partir de un tamiz abstracto formado por principios y leyes que presuponen una determinada realidad armónica de los mismos”. Al final, lo que se deduce es una teleología (incluso retrospectiva) del mismo sujeto racional (inductivo-reductor, proyectiva, analista).

La experimentación de conocer disociada de una moral vinculada al modelo de la subjetividad de un sujeto unitario trascendental implica, como vemos, experimentar la posibilidad de otros modos de subjetivación, o, en los términos de Simondon, otros “principios de individuación”. Sin embargo, no se trata de proyectar otro modelo de individuación, sino de crear las condiciones de fuga de modelos como imagen identitaria y domestica del mundo, relacionándose con modos

diversos de pensar el tiempo, el agenciar y la transformación¹¹. Como afirma Viveiros de Castro (2003, p.30), “en vez de identificar y asimilar, en suma, queremos alterar y diferenciar, y esto incluye nuestro propio movimiento conceptual: la presión relacional no es solo la economía de lo otro, sino que también un método de aproximación al otro”.

Se trata de incorporar, en el campo de la epistemología, el derecho ontológico de diferirse de sí mismo, de sumergirse en la transformación, de reinventarse. La relación de alteridad, como relación de ejercicio de esta capacidad de afectar y de ser afectado, apertura a su dimensión de alteridad e itinerancia propia. Para decirlo en términos más filosóficos: “no más pensar según la dialéctica del mismo y del otro, de la identidad y de la diferencia, pero rescatar la lógica de la multiplicidad” (PELBERT, 2003, p.126): lógica de actualización de las ritualidades del encuentro, de las fuerzas diferenciadoras en la creación de posibles. Nuevos cuerpos, nuevas enunciaciones, nuevos conocimientos.

Solamente una experimentación del pensamiento en el proceso de transformación, conquistándose con variación, *puede permitir la sensibilidad para la transformación del otro* y hacer de la relación una “transformación de la transformación” (relación de diferenciación interactiva o transformación recíproca), vector de alteraciones en la subjetividad y producción de territorios existenciales insospechados. Este “método de aproximación al otro”, como dice Viveiros de Castro (2012, p.07), se

¹¹ Tratase de romper con, en los términos de Deleuze & Guattari (1997, p.37), “una también moral rancia” del *logos*, como identificación de conocimiento con la ley y la sanción de un fundamento epistemológico. Para eso el opone el sentido de *nomos*, no como una negación del conocimiento como *logos* (o sea, continuamos aprendiendo), más para afirmar la grandeza y “el testimonio de acontecimientos siempre suplementarios o de ‘afectos variables” (ídem, p.38). “El *nomos* es la consistencia de un conjunto fluido: es en ese sentido que él se opone a la ley, o a la *polis*, como lo interior.” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.51). El pensamiento nómada como contrapunto ético, estético y político al pensamiento sedentario del Estado (como modelo de interioridad) y su soberanía moral imagética y totalitaria (como reivindicación de una verdad fundamental).

refiere a un impulso extra-moral de simetrización de la relación en que la transformación vivida no es ni jerárquica, ni finalizada, si comunicación y contagio entre heterogéneos¹².

Simetrización, entonces, contra los resultados de las igualdades o identidades entre teorías “nuestras” y pensamientos de los “otros”, que exige liberarse del modelo de subjetivación que correlaciona conocimiento con *evolución*, con su parcialidad perfeccionista y progresivo, diagrama de codificación y juicio (deseo de totalización). La idea deleuziana de *involución creadora* se contrapone al evolucionismo epistemológico. Según Pelbart (2003, p.76), la *involución* produce la disolución de las formas y liberación de los tiempos y velocidades volviendo posibles los agenciamientos y la apertura al devenir como creación. Algo que exige cierto relajo sensorial motor (nuestro ímpetu), condición para *una comunicación intensiva, involuntaria e informal*. La simetrización del conocimiento como resultado provisorio y parcial de esta ebullición involutiva, de esta materialidad-energía del encuentro que integra la disparidad y produce resonancias internas (o parcialidades perspectivas) –invención de afectos y percepciones– y de nuevas “hablas” entre ontologías. En su movilidad desterritorializante, ella exige siempre nuevos encuentros, nuevas experimentaciones y la producción

¹² Según Viveiros de Castro (2012, p.11), “la simetrización es simplemente una operación descriptiva que consiste en tornar continuas las diferencias entre todos los términos analíticos”. Prevalece la diferencia y el foco en aquello que difiere como condición sensible de comunicación (más allá del lenguaje), haciendo de la disyunción (la tensión de las fuerzas diferenciadoras) “la naturaleza misma de la relación” y de la relación un movimiento de “implicación recíproca asimétrica”. (ídem, 2007, p.100). La simetrización, por tanto, es siempre un proceso de conexión, nunca equivalencia o identidad superior. Paradojalmente nunca simétrica, una vez que simetría sugiere la idea de un cancelamiento teórico y progresivo de las diferencias, en cuanto simetrización indica inequívocamente una práctica destinada a enfatizar las diferencias en su sentido intensivo.

insistente de nuevos territorios existenciales. Es lo que deseo insistir, o mejor, *lo que insisto en desear.*

Capítulo 2

ENCONTRANDO LA AMAWTAY WASI

La interrogación del encuentro podría resumir esta experiencia, que no podrá ser abarcada por explicaciones, todavía por indicios de sobreposición, de una visión compuesta por navegaciones por el lado interno del mar de la diferencia. [...] Entrega

del cuerpo a las fuerzas que piden palabras, que piden por un vehículo (COSTA; KIRST, 2010).

2.1 AMAWTAY WASI: “Un camino sin camino”

El deseo de aproximación a la problemática ecuatoriana de las fuerzas diferenciadoras indígenas (y las implicancias de esta a los modos de subjetivación y de producción de conocimiento) hizo posible el contacto con un documento intitulado “*Amantay Was?* –Propuesta de camino sin camino– Documento de trabajo” (Macas et al., 2002). De cualquier modo, un texto resultante del encuentro de la intelectualidad indígena ecuatoriana, expresión de un poder singular de enunciación ensayado en la propuesta de creación de la Universidad intercultural *Amantay Wasi* (Casa de Sabiduría, en lengua *Kichwa*).

La consistencia expresiva del texto, a diferencia de lo que estamos habituados, como el propio subtítulo sugiere (“un camino sin camino”), no se identifica con proyecto (“pedagógico”), sino que más a una –me atrevo a decir– cierta osadía de sustentar un espacio de apertura e indeterminación. De este modo, el texto evoca –de inmediato– una intensidad y su poder de enunciación en la diferencia indígena.

Un contacto (como prefiguración de un nuevo encuentro) cuya intensidad, para mí, fue arrebatadora: ya sea en el sentido de la afirmación de un desconocido (una alteridad radical); ya sea por la exigencia de sustentar un testimonio para la diferencia que entonces se presentaba. Como afirma Deleuze (2006, p.333), “es la intensidad y la diferencia de intensidad lo que constituye el límite propio de la sensibilidad”. (Claro que avalando bajo la instancia de un contacto, emerge una interpretación posible aunque según la preeminencia de la referencia propia en un diagrama conceptual deleuziano, que el proceso de relación a partir de ahí será capaz de tratar de establecer otras especificidades, perspectivas como vector de alteración en la propia consistencia enunciativa de la relación, su espesura de lo real).

En este sentido, antes de cualquier ímpetu de conjugación analítica de la experiencia (y así de reducción del campo de experimentación a una división preestablecida de categorías funcionales de análisis en sí), me parece importante retomar el concepto de *agenciamiento*, en el sentido propuesto por Deleuze, operativo de apertura de las condiciones de aprehensión de las fuerzas y expresividades del encuentro:

“Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento comporta dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. De un lado él es un *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos reaccionando unos sobre otros; del otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas atribuyéndose a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene al mismo tiempo lados *territoriales* o desterritorializados, que lo estabilizan, y *puntos de desterritorialización* que lo impulsan. (DELEUZE, 1977, p.112)”

Tomar la expresión de este documento constituyente de creación de la universidad *Amantay Wasi* (AW) en la perspectiva de un agenciamiento se retira cualquier pretensión de aprehenderlo según el modelo de un lenguaje esencial o representativo, pues el propio estatuto del lenguaje se torna una evocación del potencial de creación de sentido más allá del lenguaje, una relación compleja que se teje entre ‘contenido’ (o ‘agenciamiento maquínico’) y ‘expresión’ (o ‘agenciamiento colectivo de enunciación’) y su insinuación recíproca, jamás descrita o definida de antemano. (ZOURABICHCHVILLI, 2009, p.10)¹³

¹³ Algo que resuena en un lenguaje cuya evidencia no opera por encantamiento como cualquier verdad de un estado de cosas, sino que de una insistente afirmación

Como afirma Deleuze (*Apud* ZOURABICHCHVILLI, 2009, p.10), “al contrario de la relación significante-significado, tomada como derivada, la expresión se refiere al contenido sin, con eso, lo describe o lo representa, *"ella interviene en él"*. Bastante pertinente para el caso, es lo que el autor define como una concepción de lenguaje que se opone a la lingüística y al psicoanálisis, marcado por la primacía del enunciado sobre la proposición (ZOURABICHVILLI, 2009, p.10).

Esta distinción entre contenido y expresión inherente al agenciamiento como intervención creadora y colectiva, en un nivel más general, parece sugerir la emergencia de la AW como mero espacio de enunciación indígena, a través de la composición de un institucionalismo indígena, que se constituye en este movimiento. En tanto, una distinción tan general importa el riesgo de generalización de una distinción dualista como reproducción de la creencia (occidental) en una supuesta discontinuidad ontológica entre el signo y el referente, el lenguaje y el mundo. Problematización que nos lleva a afirmar en el agenciamiento una distinción provisoria entre dos segmentaridades inseparables, "siempre imbricadas y yuxtapuestas". (DELEUZE, 1997, p.255).

Esta observación es importante cuando buscamos aprehender la relación del proceso constitutivo de la AW y el Movimiento Indígena Ecuatoriano (pues debemos estar atentos para no naturalizar la función institucional de una universidad y el lugar del saber en la estructura lógica

de las condiciones bajo las cuales el pensamiento es impelido a pensar, componiendo una expresión dual, al mismo tiempo crítica y constitutiva del mundo. Un lenguaje que sustenta una manera de pensar que siempre es también una manera de realizar una experiencia, un desdoblar práctico y afectivo. Cuando el lenguaje aun así se expresa como trascendencia (como explicación cosmológica) irreductiblemente traduce la lógica de un sistema intensivo de producción de sentido (una implicación cosmogónica), o, en los términos de Simondon (2003), un principio de individuación en su fase dual interdependiente, intensiva y extensiva.

del Estado-nación moderno). Según Zourabichvilli (2009, p.09), estamos en la presencia "de un agenciamiento todas la veces que podemos identificar y describir el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales y de un régimen de signos correspondientes", o sea, cuando somos desplazados de una separación jerárquica y de discontinuidad ontológica entre lenguaje y mundo, haciendo de la idea de agenciamiento la composición de una relación paradójica de producción de mundos (en la tensión de sus dobles: intensivo y extensivo, cuerpo y conciencia, contenido y expresión, lenguaje y mundo). El agenciamiento como dimensión de individuación colectiva (y la producción de territorios existenciales) a partir de la *afirmación de una potencia colectiva de sentir y pensar*. Algo distinto -- pero opuesto-- de un saber autónomo y totalizante (o un diagrama de poder estructurante)¹⁴.

De este modo no se puede imputar a la AW una exclusiva dimensión de enunciación (una ilusión de totalización epistémica), aunque entendiéndola como conjunción de contenido y expresión que se ejercen al mismo tiempo y en el mismo agenciamiento. Como afirma Viveiros de Castro (2007, p.104), "no existe un dualismo de multiplicidades, sino que apenas y siempre multiplicidades de multiplicidades. Del mismo modo en relación al Movimiento Indígena (MI). La relación entre ellos, por tanto, no es de filiación, sino más bien de proliferación de experimentaciones y creaciones de territorios existenciales indígenas en medio del mundo de relaciones que constituyen, donde "dos espacios no existen de hecho sin por medio de las mixturas entre sí". (DELEUZE, 1997, p.193). Podemos decir: *agenciamientos de agenciamientos*, donde es posible experimentar relaciones entre multiplicidades evocando un

¹⁴ "El agenciamiento es un nuevo corte, una nueva estría, una nueva distribución que implica un operar en un espacio y en un tiempo ellos mismos especiales, *no dados de entrada*". (ZOURABICHVILLI, 2000, p.142, cursivas del autor).

espacio intersticial de caminos y afectos en fecundación intensiva y recíproca (inclusive no equivalentes)¹⁵.

El concepto de agenciamiento se vuelve materia de expresión para el pensamiento de la relación MI y AW liberado del análisis de cualquier referente de causalidad original (con sus efectos paralizantes) y como la condición de favorecimiento para una conexión a las dinámicas de singularización y producción de diferencias. Una expresión tanto de algo que acontece *intra* agenciamiento, en la tensión entre sus dimensiones constitutivas (maquínico y de enunciación), engendrando (al mismo tiempo) procesos de desterritorialización y desterritorialización, como *entre* agenciamientos, según regímenes de alteración y dislocamiento de afectos correspondientes. Aunque en la articulación de toda esta maquinaria, se debe considerar la territorialidad que envuelve estos agenciamientos indígenas, una historicidad de interacciones y de interdependencia con el proceso constitucional del Estado-nación ecuatoriano.

De este modo, podemos decir que estamos implicados en un paisaje de confluencia de tres agenciamientos: el *Movimiento Indígena Ecuatoriano*; la *Universidad Amantay Wasi* y el *Estado-nación Ecuatoriano*. La exigencia de la investigación, más como un agenciamiento particular en este contexto dice respecto de la creación de un "plano que recupere el caos" (ZOURABICHVILLI, 2009, p.41) necesario para la producción de un sentido (extra moral) de actualización de las virtualidades que recorren todo el espacio de lo desconocido generado en esta confluencia, en este encuentro de multiplicidades¹⁶. Tratase de encontrar en estos medios un

¹⁵ "Un agenciamiento, contrariamente a una estructura, depende siempre de componentes heterogéneos que concurren a su consistencia específica". (PELBART, 2013, p.83).

¹⁶ Finalmente, según Deleuze (2006, p346), "el acto de individuación no consiste en suprimir el problema, sino que en integrar los elementos de la 'disparación' en un estado de acoplamiento que le asegura resonancia interna". Notase ahí una

modo de aprehender el movimiento de transformación (que surge en la tensión profunda entre los flujos y las expresiones) y buscar resonancias, modos improvisados de creación de sentido, conocimientos circunstanciados y prontos a ser alterados hacia cualquier desplazamiento.

Lo que no quiere decir que el conocimiento surja espontáneamente (incluso si la transformación vivida, es gran medida, fuese involuntaria). Concebir la investigación como agenciamiento implica recocer su dimensión corporal, de sensación en cuanto percepción, indisociadamente, cuya liberación de las estructuras del saber (y control) permite la apertura a la creación de posibles, y, de este modo, la posibilidad de emergencia de lo nuevo. Con todo, inclusive la producción de conocimiento relacional, como ya vimos, acontece bajo la tensión de un estancamiento del flujo, de una canalización expresiva de las intensidades para que podamos darles sentido (siempre para nosotros). Como contrapartida relacional se exige una coexistencia vigilante entre contenido y expresión enfocada en la transformación como fundamento de conexión al movimiento de transformación de los otros agenciamientos, para escapar de la captura epistemológica y lo fijo del sentido (reproducción de poder colonial, universalista y racista).

El foco de un agenciamiento de investigación como este, es la diferencia en su movimiento cartográfico de transformación de las relaciones, de los modos de territorialización y desterritorialización del deseo. La expresión, su poder de enunciación de aprendizajes y conocimiento, debería, subordinarse la diferencia (invirtiendo la relación habitual de la ciencia). Se trata de pensar la relación entre transformaciones, entre modos de pensar la transformación (que es el

articulación productiva (y cierta sobreposición) entre los conceptos deleuziano de agenciamiento y el de individuación, el cual el propio Deleuze opera, tomándolo de Simondon.

modo de pensar la vida, elección de modos de vivir y proceso de subjetivación). Tal vez, evocar la paradoja (la tensión de lo problemático) a través de espacios libres diferenciales.

Es en este sentido, que, lo que se quiere es liberarse de los inmediatismos de los juicios, de 'nuestra' tendencia de clasificación de las diferencias en un plano de totalización y de domesticación de lo diferente y de las diferencias. Pensar las transformaciones que acontecen en una relación requiere, sobre todo, *tomar la diferencia del pensamiento de los otros en serio* (lo que siempre es más de lo que meramente es "tomar a los otros en serio"). Los espacios libres diferenciales de este modo son distanciamiento para que lo desconocido, los flujos de devenir (de un "entre"), puedan afectar la relación, reinventándola a cada movimiento¹⁷. Exige por tanto, una disposición para la comparación, en el seno de una ecología de las prácticas.

En tanto, cabe enfatizar, se trata de una concepción de comparación que no puede ser trazada desde fuera y que se desvanece cuando adquiere trascendencia. Ella supone una discontinuidad (lo que siempre es un enfrentamiento a la lógica moral e identitaria del modo de individuación hegemónico). Como dice Viveiros de Castro (2012, p.12) el "establecimiento de espacios libres diferenciales entre términos en transformación comparativa --y la comparación es un caso particular de transformación-- no excluye, sino que al contrario, supone la continuidad entre las diferencias" (cursivas del autor).

El proceso de comparación, de este modo, es siempre comparación de multiplicidades en transformación, donde la comparación de multiplicidades define sus modos característicos de divergencia. En términos de Viveiros de Castro (2007, p.101), "sistemas de comparación en sí mismas y de sí mismas". Un proceso cuya operación depende del

¹⁷ "La palabra 'afectar' designa el efecto de acción de un cuerpo sobre otro. No solo surgen entre los cuerpos también los arrastran hacia lugares inéditos. Intensidades des-substantivas". (ROLNIK, 2006, p.57).

desarrollo de una capacidad, a veces dolorosa, de depender de la realidad sensible del otro, en un sentido extendido de la relación (con fuertes implicancias políticas, como veremos)¹⁸.

De esta manera, si la atención se centra en la diferencia que se crea en la relación, o sea, la afirmación de las singularidades que atraviesan la relación (y que concurren a la producción de novedades conectivas en su potencia de transformación), la comparación entre las series (MI; AW y Estado-nación), dice, sobre todo en su dimensión expresiva, de modo que cada frente piensa la transformación y crea referenciales semiótico-materiales diversos para la expresión de su positividad.

Dicho de otra manera, la comparación entre agenciamientos que se engendran relacionamente debe ser expresión de como difieren en sus procesos de territorialización y desterritorialización, entre los modos que articulan la micropolítica de la diferencia en procesos dinámicos de subjetivación (principios de individuación) y de subjetivación cuya expresión delinea un pensamiento de transformación (lo que es, en cierto modo, un pensamiento del relación con la procesualidad de la vida, relación con el devenir).

Así, para que la comparación, sustentada por una conexión vital (o implicación en los flujos de transformación relacional), pueda acontecer, cada expresión (o discurso) generada debe ser vista como una versión -- una transformación-- del otro, estando todos en relación de presuposición recíproca. (VIVIEROS DE CASTRO, 2012). La comparación es de este modo la propia relación de interdependencia relacional, la naturaleza del proceso de individuación individual, colectiva o institucional. Articulamos nuestra aprehensión (iluminada por Deleuze y sus afines) sobre la diferencia, subjetivación y transformación, podemos ser afectados por la aprehensión de los otros, afirmando la

¹⁸ Strathern (1995) define esta relación como “separación relacionante” al comprender disyunción y conexión al mismo tiempo, “es la base de una teoría que afirma que las relaciones hacen una diferencia entre las personas”.

potencia comparativa de estos agenciamientos de transformación en crear resonancias y nuevas perspectivas para pensar la mutación subjetiva y social.

En tanto, volvemos a enfatizar, la comparación aquí no sugiere la existencia de una tercera persona, en una visión de sobrevuelo de un observador libre y analizador. Mucho más que los "objetos" en comparación, lo que se quiere definir es una interlocución, un correspondiente dialógico. (VIVIEROS DE CASTRO, 2012). Así, como efecto, este modo de comparación es siempre *perspectivo, situado y contingente*. Dice respecto de la distancia entre puntos de vista y, por eso, nunca es el mismo en los dos sentidos, del tipo: "el modo en como ellos no me comprendían no era el mismo modo en que yo no les comprendía". (WAGNER, 1981, *Apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 102).

Sin embargo, como imaginar un grado de legitimidad de la pesquisa para que pueda acontecer la interlocución (una consistencia relacional) exigida a un agenciamiento? Como suponer una aceptación de la investigación bajo lenguajes tan diversos? Hemos de considerar, aquí, diversas incautaciones de legitimidad. Esto es, que tendríamos grandes dificultades, la medida de su captura dada una lógica que privilegia la adhesión o anexión de un discurso --una lógica de identidad-- en una lógica instrumental del saber cómo deseo de verdad y totalización. Algo que contiene el riesgo de una captura 'neocolonial', en el desplazamiento de algún discurso que se pretenda unitario, de definición identitaria.

Entonces, se debe considerar otra distribución del deseo, según modos de afirmación de la diferencia y de la multiplicidad del mundo --aversión a la verdad (unitaria y hegemónica) del poder-- la aceptación de la investigación y su incorporación social va a depender de su conexión al propio movimiento de deseo, *más como una vía de diferenciación y resistencia a la captura totalizante*. La legitimidad, entonces, vinculada a un cierto compartir el sentido de productividad del deseo y su poder de

creación de posibles en relación indisociable con un mundo en transformación . Dicho de otra manera, la legitimidad correlata de la relación (y la medida) en que los agenciamientos sustentan su fuerza política según movimientos de subjetivación y transformación del deseo. Legitimidad ligada, por lo tanto, a un rigor ontológico, más que intelectual o erudito (lo que no impide que pueda ser colocado a prueba, fragmento a fragmento).

Retomemos la confluencia de los paisajes de agenciamientos con la cual iniciamos nuestras relaciones con el documento-base de la AW. Pienso que es importante, tomando en cuenta la grandeza y complejidad de la problemática, definir más allá de los principios (o "anti principios") de comparación y de conocimiento, la elección de los meandros de estos paisajes bajo los cuales se buscara, con más intensidad, canales de efectuación para las inquietudes generadas en el encuentro.

La creación de la AW --de inmediato-- pone en evidencia una captura en la positividad y poder de diferenciación de los diferentes referentes ontológicos de producción de conocimiento como modo de resistencia política y cultural. En ella (también consignado en su documento base), se presenta una estrategia de deseo y la cristalización de un potencial, de pensamientos y cuerpos indígenas, forjado en la relación con su medio social e institucional.

Al presentar el guión maestro de esta pesquisa, repito, con relación *al contexto problemático de formación de un nuevo modo de subjetivación en el proceso de producción de conocimiento* quiero, por esta vía producir un testimonio de las velocidades y de los afectos (máqunicos y semióticos) movilizados en la AW como agenciamiento de fuerzas singulares y singularizantes que marcan su experiencia institucional y también, la de su medio. Una problemática, por así decirlo, interna y externa a la AW, la cual se está inmersa en su naturaleza institucional y las implicaciones al proceso de constitución del Estado-nación ecuatoriano, en las especificidades de su discurso de desarrollo. Especie de cartografía tanteante de una crisis

compleja y de las fulguraciones emergente en la tensión de su paradoja micro y macropolítica.

De este modo, los meandros cartográficos de la idea de esta investigación se sitúan en los intersticios de estos paisajes de agenciamientos, sin embargo enfocados en la paradoja generada por la emergencia de *un nuevo modo de subjetivación* y diferentes modos de articulación maquínico-enunciativo de los conocimientos. Una paradoja que afecta a todos los involucrados, cuyos desdoblamientos acontecen en las creaciones de nuevos posibles (codificaciones y descodificaciones) como resistencia política (MI y AW) o como interpelaciones a los códigos y axiomas de transformación del Estado-nación ecuatoriano, sobretudo en su principal operador semiótico, la idea de *desarrollo*.

2.2 AMAWTAY WASI: afirmación y diferencia

Nos negamos y tenemos que negar, pues algo en nosotros está queriendo vivir o afirmarse, algo que tal vez aun no conozcamos, aun no veamos. (F. NIETZSCHE)

No tendrás miedo, estás con las grandes montañas.
(PROVERBIO RUNA)

La AW irrumpe en el escenario ecuatoriano como un desafío ético para un pensamiento de la diferencia, exponiendo las ambigüedades de cualquier reivindicación universalista (y también de la concepción occidental de democracia). Si el modo de conocimiento es estructurante de la subjetividad occidental y su definición de hombre y de vida en comunidad, estaríamos delante de la enunciación de un nuevo conocimiento como una nueva forma de vida, nuevos modos de sentir, pensar y evaluar, en fin, de un tipo otro de subjetividad e idea de "común"? Respondiendo positivamente la pregunta, es importante contener el tono deductivo de una diferencia afirmada con los riesgos de

pensarla como "otra cosa", objeto de reflexión (y reproducción de viejos hábitos) de una diferencia o semejanza exterior del fenómeno. Al final, como afirma Lapoujade (2013), la primacía atribuida a la alteridad, es porque el otro está en nosotros (y es por eso que podemos encontrarlo en el "exterior"): lo que proyectamos es nuestra propia alteridad (nuestro fondo pre individual, inconsciente, memoria virtual).

En este sentido, una conexión a lo que se está haciendo en la AW y la experimentación de su conceptualización, pasa no solo por la lógica kantiana de la determinación de las condiciones de la posibilidad de un análisis posible (a partir de un sujeto), pero para un verdadero trabajo de integración entre perspectivas en movimiento, buscando reconstituir el enfoque genético de cada experiencia real en conjunción. Al paso de Deleuze, incautación por afectos y velocidades, sino que también iluminada por el sentido de *analogía* en Bergson¹⁹.

La operación de una analogía como conexión entre estos movimientos remite a la génesis de la transformación del estatuto filosófico clásico basado en el humanismo racionalista y en la individualidad del sujeto (filósofos históricamente identificables), la

¹⁹ La noción bergsoniana de analogía es bastante distinta de la analogía clásica (uno de los fundamentos del pensamiento de la representación, de la crítica de Deleuze, sobretudo en Diferencia y Repetición). Por otra parte, se trata de un sentido rigurosamente inverso. En Bergson (2006), solo existe analogía entre movimientos o tendencias, haciendo de ella una operación no sobre lo semejante, sino que sobre lo común. Como explica Lapoujade (2013, p.58), "no se trata más de una semejanza exterior entre relaciones, sino que de comunicación interior entre tendencias o movimientos". Un movimiento de diferenciación intensiva (o creación, invención, desdoblamiento), lo cual crece cuando viene de la intuición (en el sentido señalado por Bergson), aunque bastante limitado cuando viene del hábito o raciocinio (LAPOUJADE, 2013). De cierto modo, la analogía bergsoniana recoloca la idea de individuación simondoniana en el centro del pensamiento, en la mitad que, como afirma Deleuze (2006, p.346), "el acto de individuación no consiste en suprimir el problema [imponiendo una razón o causalidad], sino que en integrar los elementos de la disparación en un estado de acoplamiento que le asegura la resonancia interna".

filosofía del privilegio occidental. Según Lapoujade (2013), la transformación de la filosofía, al interior de la crítica y del agotamiento del pensamiento occidental, acontece como la "muerte del hombre", si entendiéramos como es que el hombre dejó de estar en el centro de la filosofía. Esta transformación, minoritaria (y cristalizada en pensadores como Nietzsche, Bergson, Deleuze, por ejemplo) lleva adelante un combate a las coerciones de la inteligencia humana, en la medida en que esta impone al pensamiento un giro sobre sí mismo, limitando las potencias del espíritu y de las condiciones de transformación y recreación de la experiencia²⁰. Haciendo "eco extrañamente del otro lado de nuestro pensamiento, esto es, aquello que nuestro pensamiento ve como su otro lado" (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.12), se constituye, al interior mismo de la filosofía, esta potencia crítica que coloca en cuestión el estatuto de la filosofía y su usurpación hegemónica por occidente.

En este movimiento (en la "brecha" de un agotamiento del sentido de "humano" y en la proporción de la ampliación de nuestra capacidad de soportar el extrañamiento de las fuerzas de nuestro tiempo), somos afectados por otras afirmaciones filosóficas trans-individuales y "no racionórficas". (ESTERMANN, 1998). En el caso específico, las expresiones de lo que se viene llamando "Filosofía Andina", consignada en autores como Medina (2000); Estermann (1998); Ninanturmanya (2013a; 2013b), Lajo (2006; entre otros) haciéndose eco como una voz disonante y subvirtiendo la lógica y la subjetividad filosófica. La cuestión, claro, no es de adhesión a otro cuadro conceptual, imputando un tono

²⁰ Es el llamado "giro ontológico" (en contraposición a lo que fue llamado como "giro lingüístico" en la teoría social), explotando las autosuficiencias intelectuales y abandonando el lenguaje como paradigma humano, con sus presupuestos antropocéntricos de co-naturalismo o correlacionalismo (entre pensamiento y mundo), fundamento del pensamiento totalitario (y teológico-moralista) occidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). En el pase de Deleuze (2006, p.19), "el problema del lenguaje es el poder de semejanza de la idea con la palabra que la substituye".

salvador, como un nuevo mesianismo (lo que, por supuesto ninguno de nosotros puede manejar más), pero, parafraseando a Viveiros de Castro (2012), de permitirnos pensar la filosofía (o la antropología) occidental por vía de la filosofía (o antropología) indígena antes que lo contrario²¹.

La idea (no cuesta repetir) es no reproducir el hábito analítico de pensar *sobre* el pensamiento indígena, a través de una teoría (incluso una supuestamente "deleuziana"), pero, conforme puntualiza Viveiros de Castro (2012), pensar *con* el pensamiento indígena en su potencia de afectación al pensamiento de la diferencia, del modo como se coloca a prueba en la expresión de una realidad pulsante. No se trata de una tentativa más de descubrir igualdades, semejanzas o identidades entre filosofías (operadas invariablemente como estrategias de englobamiento jerárquico de un saber totalitario), sino que de insertarse en el "flujo transformacional" del pensamiento, donde la diferencia se afirma en la continuidad o en la presuposición recíproca de encuentros conceptuales, engendrando resonancias o efectos transductivos. (SIMONDON.

²¹ Es importante aquí recolocar la cuestión de la comparación entre complementarios, antes de reproducir el hábito de reducirla a la semejanza de proposiciones. La ambigüedad de la cuestión es tratada por Estermann (1998), al estudiar la filosofía andina, en términos de confrontar "equivalentes homeomórfica", los cuales serían más que identidades lógicas o residuos ideales. Para esta autora, la idea de conmensurabilidad "homeomórfica" de conceptos es mejor definida en los términos de una implicación recíproca en "juegos de conceptualización de la experiencia". (ESTERMANN, 1998, p.80). Viveiros de Castro (2012, p.12), haciéndose eco de Gabriel Tarde, coquetea con la similitud, pero sólo para circunscribirla como no "inexistente en sí", sino que apenas un caso particular de la diferencia", donde los "diferentes se vuelven casos particulares de una misma ontología de la diferencia" (irreductible a la teoría, aunque relacionada a la dimensión problemática vital y unívoca de la existencia de un flujo transformacional del mundo, de la procesualidad de la vida, del lugar del devenir). Micropolítica de la subjetividad.

1964)²². Entonces se trata de compartir este flujo de deseo de reinención del "común", del modo de relación plausible en la producción de conocimiento vinculado al proceso de liberación de nuestro enclaustramiento ontológico (y cosmológico) y de los efectos de la subjetividad de la producción hominizante occidental²³.

Pensar la AW con la AW (y la "filosofía andina" la cual su dinámica articula y actualiza) nos coloca, no solo, sobre una nueva responsabilidad de asumir los riesgos de desestabilización por la exposición a la diferencia, sino que también nos convoca a vivir esta experiencia, que refiere, sobre todo a cuestiones que piden pasaje en nuestra existencia, nuestras inquietudes, nuestro agotamiento. Deseo de desterritorialización existencial (en un nuevo vínculo con el mundo), aunque también de afirmación de la indisociabilidad existente entre procesos de mutación subjetiva y social. Por esto, el destacar esta dimensión política fundamental (como implicación filosófica), en la que la AW se expresa en la potencia diferenciante de un "pueblo por venir", cuyas implicaciones y la tensión de la evolución constitutiva del Estado-nación ecuatoriano buscaremos más adelante.

²² "Entendemos por *transducción* una operación física, biológica, mental, por medio de la cual una actividad se propaga cada vez más al interior de un dominio, cimentando esta propagación sobre una estructuración del dominio operado de local en local: cada región de la estructura constituida sirve de principio de constitución para la región siguiente, de manera que una modificación se extiende progresivamente al mismo tiempo que esta operación estructurante". (SIMONDON, 1964 *Apud* STENGERS, 2010, p.104).

²³ Ahí, por supuesto, se asienta un primer sentido de un "común" entre las series: lo político.

2.3 FILOSOFIA Y SIMBOLISMO ANDINO

El hombre no se apodera de la realidad para su posterior manipulación, sino que la realidad se sirve del hombre para su presencia intensificada (J. ESTERMANN)

La cuestión de afirmar un estatuto filosófico del pensamiento andino dice relación con la confrontación a los fundamentos del racismo y del colonialismo occidental de la subjetividad. Algo que implica inequívocamente una reacción y un gran malestar en los herederos socrático-platónicos. La estrategia de la reacción más común es aparentemente más blanda (en relación a los veredictos vigentes desde la filosofía clásica hasta Hegel) consiste en "un deslinde (monocultural) entre lo que es 'filosofía' y lo que es 'para-filosofía', o sea: 'etno-filosofía', 'pensamiento', 'cosmovisión', 'pensamiento mítico' o simplemente 'pseudo-filosofía'". (ESTERMANN, 1998, p.14). En este sentido, un pensamiento extra-occidental solo adquiere un estatuto de "filosofía" (incluso adjetivada) en la medida de su adaptación a los criterios occidentales de un quehacer filosófico aceptable (en el sentido, sobre todo, de lo reconocible). Una "solución" que siempre pasa por la domesticación de las diferencias y extorsión de su fuerza de alteración y de generación de inestabilidades ontológicas.

Un encuentro con el mundo andino y su filosofía, bajo el respiradero autocritico de la "filosofía de la diferencia", nos permite la recreación de posibilidades del pensamiento filosófico, desactivándose progresivamente de la sustentación de nuestros sentidos de (occidentales) y, sobretodo, de nuestras creencias (en el sentido de ilusiones, idealizaciones, miradas), incluso residuales. Finalmente no hay como pesar la filosofía andina siguiendo "nuestros" presupuestos de representación o de modelos de reconocimiento de la realidad.

Así, toda vez que nos referimos a conceptos andinos nos dislocamos de la idea de concepto como un modo de síntesis y recolocación de la

realidad idealmente (hasta el extremo de convertirse en ella misma, al igual que en el idealismo)²⁴. Implica esto otra relación con el lenguaje, tomada en su dimensión práctica, no causal, diferenciante. Algo que nos ayuda a pensar, a través de la espesura que lo real manifiesta, la propia idea de concepto en Deleuze, por su sentido de "fecundidad intensiva" (BENEDETTI, 2007, p.67) y naturaleza extra-ser (pre-individual y energética).

En una nueva relación con el concepto, Estermann (1998) muestra un entendimiento del pensamiento andino en la expresión de una racionalidad simbólica ceremonial:

“Para a filosofía andina, la realidad está presente (o se presenta) en forma simbólica y no tanto representativa o conceptual. El primer esfuerzo del *runa* andino es la no adquisición de un conocimiento teórico y de abstracción del mundo que lo rodea, sin embargo la 'inserción mítica' y la (re) presentación cultica y ceremonial simbólica de la misma. La realidad se 'revela' en la celebración de la misma, lo que es más que una representación, puesto que es más un 'recrear' que un 'repensar'”. (ESTERMANN, 1998, p.92)

²⁴ De este modo, el uso de la palabra concepto es tan solo para facilitar el entendimiento, pues los términos “conceptuales” andinos rigurosamente no serían solamente conceptos, sino que un sentido más amplio: flujos de experiencias, modos de vivir, de pensar y, sobretodo, de actualizarse ritualmente el pensamiento. (ESTERMANN, 1998).

Esta relación simbólica con el mundo es la que define una condición de eternidad del pensamiento *runa*²⁵. Ella define una exterioridad (un mundo de fuerzas en movimiento) a esta eternidad que no permite que se torne una totalidad, una 'verdad trascendental'. Como afirma Lajo (2006, p.22), "la verdad es la vida que nos permite la conciencia de existir", justamente porque la vida, para los *runa*, de un singular debe insertarse en la racionalidad del todo. Una relación simbiótica como la idea misma de la relación no causal, pero engendrada en la intensidad del mundo, de "forma densa, eficaz y hasta sagrada" (ESTERMANN, 1998, p.92). Sin embargo, cabe resaltar, nada de esto es teórico, simplemente: *se trata de una relación concreta con la existencia*.

En este sentido, la relación simbólica como modo de articulación conceptual de la experiencia se torna eternidad en la vida de los *runa* a partir de su irreductible condición de vínculo genético a un mundo en movimiento. Como afirma Javier Lajo, "amauta" contemporáneo y filósofo andino, "todos *somos paridos*" en una alusión crítica a las inconsistencias del pensamiento unitario, centrado en la idea de un sujeto manipulador y soberano, apartado de las fuerzas diferenciadoras de creación y recreación del mundo. (LAJO, 2006, p.20)²⁶. En cambio es algo que pone en conexión al 'empirismo trascendental' deleuziano (en la senda de Spinoza, Nietzsche y Bergson) como una relación otra vital

²⁵ Según Amaru (2014, comunicación oral), la palabra *runa*, en kechwa, se traduce como "ser humano", lo que quiere decir, "todos somos *runa*: mestizo, indio, indígena, serrano, cholo, inmigrante, blanco, oriental". Esta universalización de la definición es algo emblemático de la ontología y pensamiento andino sobre la diferencia y la alteridad, no opositiva (ni exclusivista o estrictamente identitaria).

²⁶ Lo que remite a la constatación de Simondon relacionada a las incongruencias del ser en el pensamiento occidental, donde su concepto de "individuación" busca esta solución de reencuentro con la condicionante productiva de un ser individuante (no-individuado), en la relación con el mundo como potencialidad y fuente de devenires (y, por tanto, de singularidades).

con la experiencia, al forjar un pensamiento de la diferencia (y de la creación): "una nueva imagen del pensamiento". (ZOURABICHVILLI, 2009, p.28). La vida ligada al eterno placer de la creación, al *eterno martirio de la parturienta*.

2.4 YANANTIN: la paridad complementaria

Una conexión al referencial ontológico de este simbolismo relacional andino adquiere expresión trascendental cuando nos encontramos con el concepto de *Yanantin*, como evocación de una "cosmogonía paritaria" o "pensamiento paritario" andino. Según Lajo (2006, p.88), en la etimología Kechwa de la palabra,

'Yanan' quiere decir 'enamorado', 'cautivo del amor' (sea hombre o mujer), una esclavitud 'voluntaria', forzosa e irrenunciable. [...] Con la unión del sufijo 'tin' se refuerza el sentido aglutinante, proyectando Yanantin como la idea de ambos amantes juntos, o el amante con su amada y la amada con su amado.

Con todo, dando vuelta las posibilidades etimológicas de *Yanantin*, Ninanturmanya (2013a), cualifica esta atracción enamorada *Yanan* como determinada por lo invisible, donde *Yanan* es el complemento de lo invisible, especie de mundo no tangible de los afectos. Según el autor, la presencia de la partícula *Ya* (sabiduría) permite que *Yanan* pueda ser traducida literalmente como "complemento-sabiduría" de sí, o también, como su "fuente de transformación". De este modo, *Yanantin* sugiere un sentido de atracción entre pares complementarios que engendran sabidurías de lo invisible, de lo indeterminado. (NINANTURMANYA, 2013a). Algo que remite a la idea deleuziana del encuentro como expresión de creación de posibles.

La comprensión de las singularidades de *Yanantin* como expresión de la paridad cosmológica andina o de la "dualidad complementaria" inherente al mundo, nos conduce a una conexión con el simbolismo relacional andino y su complejo sistema simbólico y ritualístico-semántico cuya funcionalidad estructural representa, según Lajo (2006, p.22), "lo más importante de la mentalidad andina: saber cómo funciona 'la paridad humana' o también 'paridad hombre-naturaleza". Un funcionamiento al cual (nosotros, "occidentales") no tenemos acceso conceptual de forma directa, solamente a través de una exigencia inversa a "nuestros" hábitos, una "torsión en el pensamiento"²⁷. Esta paridad del *Yanantin* caracteriza la relación (y no la sustancia o el sujeto) como sentido, acto primordial de la condición relacional de transformación y principio del pensamiento andino.

Una alegoría de la paridad del *Yanantin* se materializa en el 'llamado ídolo' de *Llave* o *Illawi*" representando la "sabiduría del vínculo de la paridad humana" (dibujo 01), puesto que *illay* significa "iluminación de la mente" definiendo el sentido de *Illawi* como "iluminación de la mente de la pareja humana" (LAJO, 2006), ambos atados por las dos serpientes míticas temporales de *Yacumama* y *Sachamama* (cuyo simbolismo veremos más adelante). Según Mendivil Nina (2007), el símbolo de una pareja que es acto continuo de reproducción de la vida.

²⁷ Esta inversión dice respecto a la herencia de Aristóteles en la filosofía occidental, que ya en la "Metafísica n.1" descalifica la relación para valorizar las partes (los "seres" o "substancias") de manera exclusiva, tornando la relación (o vínculo) un aspecto secundario de la sustancia o de las partes desvinculadas. Según Guillemot, (2006), el pensamiento de Simondon apunta en esta razón: a la del sentido occidental de una realidad ideal estática, pronta para el acto de representación, donde la transformación se torna incomprensible ya que presupone la relación a partir del propio individuo ya constituido y dado, esquivando el pensar su génesis y así, por tanto, evitando el sentido de su constante alteración en el porvenir (en medio- y según los vínculos- a las fuerzas del mundo).



Figura 01: *Illavi*: la paridad andina. Fuente: Lajo (2006)

Una observación significativa del "ídolo *Illavi*" --como ilustración de la paridad *Yanantin*-- es la condición de los pares, cada cual mirando un horizonte diferente, pero complementarios (figura 01). Algo que sugiere una interpretación relacionada a la diferencia de perspectivas (perspectivismo), un modo de existencia de la diferencia que demuestra, haciendo eco de Deleuze, "la idea de la irreductible desigualdad que forma la condición del mundo (2006, p.286), sino como una concepción de relación que comprende la desconexión y la conexión al mismo tiempo"²⁸. En este punto, el énfasis se expresa en la dimensión corporal de la relación entre pares *Illavi* (cuyos desdoblamientos lógicos buscaremos acompañar).

En tanto, como resalta Lajo (2006), *Illavi* ilustra una alegoría (o síntesis), en cierto sentido de "par primordial" de la cosmología andina, cuya condición paritaria se disemina en el cosmos y en el pensamiento

²⁸ "Conectar es siempre hacer que se comuniquen los dos extremos de una distancia, mediante la propia heterogeneidad de los términos". (ZOURABICHVILLI, 2009, p. 37).

runa. El *Yanantin* como categoría del entendimiento más amplio, repito, evoca la cosmogonía y la idea del pensamiento paritario andino, traspasando la naturaleza (tanto espiritual como material) del mundo. Como afirma Lajo (2006, p.79), "el mundo andino vive en un cosmos par, o, lo que es lo mismo: la existencia es un 'dúo-verso', que es un concepto diferente del de 'universo' de la cultura occidental".

Para el hombre andino el par masculino-femenino es la manera en que se actualiza lo humano a la paridad cósmica (que es el paradigma de su pensamiento), clave de la vincularidad de su relación obligatoria con el cosmos y no al contrario (lo que sería una representación), o sea, "no se antropofomiza el cosmos, sino que se cosmogoniza su paridad". (GUILLEMOT, 2006, p.14).

En este movimiento de cambio de experiencia en conceptos, la paridad andina provoca resonancias a la filosofía de la diferencia, en el sentido de dejar entrever un plano de coexistencia (un "entre") donde las diferencias son liberadas del dominio del "uno", de un interior individualizado y realizado. Algo que remite a la problemática de la individuación en Simondon (seguido de Deleuze) al rechazar el individuo ya constituido y lo real individuado como punto de partida para explicar la génesis existencial.

El énfasis paritario y relacional del mundo de la expresión a las incompatibilidades potenciales del ser (simondoniano), su condición dual (o, en este caso, "par"), saturada y tensionada por las resonancias complementarias (y potencialmente mutables) del "otro" perteneciente al mundo. De esta manera una dimensión de alteridad es parte constitutiva y constituyente de "mi" mundo, cuya ecuación de una relación de fuerzas produce la apertura de la misma relación hacia una exterioridad testimonial, donde "actuó y me hago". (LAPOUJADE, 2013, p.112). Una dimensión de alteridad que en el mundo andino permea todo, definiendo como *visible-invisible, consciente-inconsciente, material-espiritual, vida-muerte, mente-cuerpo, humano-no-humano, micro-macrocosmos* (entre una

infinidad de definiciones) cuyo sentido dialectico no es la exclusión o integración sintética, sino que la vincularidad del *Yanantin* que antecede y crea las condiciones (agonísticas) para una dimensión constitutiva y transformacional. Como afirma Lajo (2006, p.113), “existimos en el ‘dúo-verso’ o dos cosmos, cuyo vínculo –o ruta de interrelación– es el que origina la existencia”...

Un plano paritario de reterritorialización a la cual Deleuze y Simondon perciben como un desafío ontológico para la modernidad occidental, alterando radicalmente el horizonte de la problemática vivida, de las relaciones de individuación a partir del ser o del sujeto “en sí” hegemónico y, supuestamente original, por unos nuevos relacionados a una condición en la cual el ser (o sujeto) es pensado genéticamente a partir del principio de individuación (“plano” de inmanencia o plano relacional) como devenir incesante, donde lo posible (la creación existencial) deja de quedar confinado al dominio de la imaginación, o del sueño, o de lo ideal, volviéndose coextensivo a la realidad, en su productividad singularizante y energética propia. (PELBART, 2013).

2.5 YANANTINKUY: el mundo en movimiento

A cada instante, la duración se desdobra en dos direcciones simétricas, una de las cuales se dirige al pasado, en tanto la otra se lanza al futuro. (H BERGSON).

Si *Yanan* evoca la paridad cósmica, la adición del sufijo *Tinkuy* (encontrar, alcanzar, en Kechwa) amplifica el sentido dinámico y rompe con cualquier concepción de paridad sustantiva. El concepto de *Yanantinkuy* traduce la potencia y la gran complejidad de la cosmología andina. Al colocar la idea del mundo paritario en movimiento, refiérase a la potencia de los encuentros incesantes, pues dice respecto de lo que Lajo (2006, p.52) designa como “principio de transitoriedad del tiempo” o “flujo cíclico del tiempo”, donde el movimiento de los pares muestra

su dinámica oscilante contractiva-expansiva en la que *Yanantinkuy* construye el “aquí y ahora” (ídem, p.53). Este “aquí y ahora” como resultado provisorio de *Yanantinkuy* (o encuentro entre pares en movimiento)²⁹.

Si *Yanantin* coloca el énfasis en la complementariedad de los pares, formando un “dúo-verso”, *Yanantinkuy* agrega a esta complementariedad una idea de proporcionalización del movimiento (o transitoriedad del tiempo)³⁰. El sentido es producto de esta proporcionalidad de los pares de manera compleja, una vez que la relación deviene siempre en un diferencial de fuerzas que intensifican la potencia y reajustan la diferencia en la relación, exigiendo una nueva operación de proporcionalización para asegurar la complementariedad de los pares. EL sentido viene siempre atrás, desfasado, aunque operativo-ritual y simbólico. La dinámica oscilante contracción-expansión del *Yanantinkuy* dice respecto de este la necesidad de creación y recreación de la vida, en la tensión dinámica de la cosmogonía andina (su “disparación”). La vitalidad, para los *runa*, surge de esta vincularidad dinámica de contraposiciones. La vida, entonces, en estos significados indígenas, es la actualización de la energía que surge del *Yanantinkuy* lo que es una especie de “tensión gravitacional de los pares que se crea en el espacio existencial para que la vida siga fluyendo”. (LAJO, 2006, p.119)³¹.

²⁹ Algo que, de inmediato, nos parece un tanto hermético, más que un sofisticado esquema simbólico-práctico entra en operación para que podamos constituir vías de articulación, desdoblamiento y producción de sentido (por insistencia).

³⁰ Como afirma Deleuze (2006, p.89) "No basta invocar complementariedades bien conocidas de la afirmación y de la negación, de la vida y de la muerte, de la creación y de la destrucción, [...] pues tales complementariedades aun no hacen conocer la relación de un término con el otro".

³¹ Retomando Deleuze (2002, p.110), “toda relación es concebida como exterior a sus términos”. Así, como afirma Pelbart (2010, p.110), “entre un término y otro se crea una zona de indiscernibilidad, de cercanía, una *no man’s land* hacia donde son arrastrados los dos términos, o mejor, hacia donde son emitidas las partículas que a su vez entran en una relación determinada de movimiento y de reposo”.

En este sentido, la proporcionalidad complementaria del *Yanantinkey*, como tensión relacional dinámica, conlleva la creación de conexiones entre las series discontinuas y paritarias, definiendo una idea fundamental de mediación (el irrumpir de un “entre”). La concepción andina de la mediación como vital, la vida como proceso de mediación³². Mientras tanto, para que exista mediación en la proporcionalidad es preciso “parear todo”, encontrar su complemento. En término de Lajo (2006, p.127),

‘El pensamiento andino es un pensamiento forjado no en términos de medir todas las cosas en la medida de un “uno”, sino que de encontrar los ‘pares de las cosas’, lo que quiere decir encontrar su complementariedad productiva y de cómo se establecen una proporcionalidad entre ambos, o sea, la ‘razón’ de su equilibrio y, por lo tanto, también su desequilibrio’. (LAJO, 2006, p. 127).

Aquí la sensación de “equivalencia homeomórfica” (ESTERMANN, 1998) con un sentido deleuziano de “reterritorialización en la desterritorialización” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.53) e incluso con el concepto de “rizoma” es patente, creando un referencial

³²En Simondon, cuando afirma que “el verdadero sentido de la individuación es la mediación”. (SIMONDON, 1964).

ontológico de comunicación y presuposición recíproca³³. Finalmente, a esta altura, como no pensar los afectos conceptuales de la proporcionalización complementaria de *Yanantinkuy* con los conceptos deleuziano-guattarianos como “plano de inmanencia” o “cuerpo sin órganos”³⁴.

Entonces, quiero, prudentemente, detenerme en las posibilidades de conexiones entre *Yanantinkuy* y la idea de “paradoja”. La paradoja en Deleuze hace mención al pensamiento involuntario, a la “contingencia de

³³ Para Deleuze y Guattari (1997) las singularidades se vinculan en lo virtual creando los llamados “rizomas”, vínculos nuevos dentro de un todo no actualizado, proliferaciones de nuevas conexiones y creación de posibilidades. El hombre, para estos autores, es definido por su arte de reunir las multiplicidades rizomáticas en un todo no reconocible, abierto. Así, como afirma Castro (2007, p.98), “una multiplicidad rizomática no es realmente un ser, un ‘ente’, sino que un ‘entre’: un *difference engine*(...), o antes, el diagrama intensivo de su funcionamiento”. Para Pelbart (2013, p. 53), el hombre en Deleuze es aquel capaz de reencontrar todos los niveles, “todos los grados de contracción y distensión que coexisten en todo virtual”. Así, un pensamiento que se deja gestionar por la modulación rizomática sólo puede preguntarse lo que pasa entre dos o más multiplicidad, de lo que pasa (circula) y de lo que no pasa, en un mundo que ahora se forma, ahora se derrite”. (BENEDETTI, 2007, p.69).

³⁴ Según Deleuze (1992, p.40-44), “El Plano de Inmanencia no es un concepto pensado o pensable, sino que la imagen del pensamiento. [...] Es como un corte en el caos, y actúa como un tamiz”. Así, para Zourabichvili (2009), el concepto deleuziano de Plano de Inmanencia substituye el de “campo transcendental” de Kant: “‘plano’ y no más ‘campo’, porque él no es para un sujeto supuesto fuera-de-campo o en el límite de un campo que se abre a partir de sí mismo según un modelo de campo de percepción. [...] El plano no precede al que viene lo rellena o lo llena, pero se reconstruye y maneja en la experiencia, [...] anunciando los principios de una verdadera génesis”. (ZOURABICHVILI, 2009, p.46). En cuanto al concepto “Cuerpo-Sin-Órganos”, dice respecto a un “más allá del organismo” y su organización. “Es un cuerpo intenso, intensivo”. (Ídem, 2009, p.33). Es el “límite inmanente” del cuerpo atravesado por afectos y devenires, “materia no estratificada, superficie abierta a las conexiones intensivas y limiars que la subjetivación hegemónica prefiere mantener cerrada, obstruida”. (BENEDETTI, 2007, p.65).

un encuentro con aquello que nos fuerza a pensar, de una pasión de pensar” (DELEUZE, 1998, p.181). Como afirma Pelbart (2010, p.65)

“Si bien el sentido [también el sentido común] orienta la flecha del tiempo siempre a partir de un presente, [...] la paradoja subvierte esto, tanto al abolir el presupuesto de dirección única, pero sobre todo coloca en jaque el presente que le sirve de parámetro. La paradoja se sustrae al presente y lo esquiva, instalada en la dimensión infinita del instante y afirma concomitantemente los varios sentidos, en una temporalidad centrífuga multilínea. [...] El pensamiento, a través de la paradoja, piensa lo imposible”. (PELBART, 2010, p.65)

Entonces, este "imposible" de la paradoja no es un tránsito a lo negativo (del tipo: "lo que no se puede pensar o hacer"), sino que es más bien una apertura a aquello que está por venir, algo que no está en la geografía sedentaria de los presupuestos implícitos de la reconocimiento y de las distribuciones de las cosas en un presente reconocible por el sentido común. Dice respecto de la capacidad (o potencia) de creación de posibles (por lo tanto, aun "imposibles"). El concepto de paradoja, en suma, afirma más de una vez la obstinación filosófica de Deleuze de esquivar justamente el privilegio del presente, en favor de la, productividad de las fuerzas diferenciadoras que irrumpen en el pensamiento, siempre en provocando el nacimiento de lo nuevo³⁵.

³⁵ El privilegio del presente, fundamento de la imagen dogmática del pensamiento, No es sólo una geografía mental que se filtra y se adapta a los conceptos o sistemas, sino que una imagen que, en su ortodoxia, "es eminentemente moral" (Pelbart, 2010, p.64). El reconocimiento (como función representativa y presente) no acopla solamente un "YO" supuesto y unitario y un objeto cualquiera correlato, aunque

Es en este sentido, que se entiende que el concepto de *Yanantinkeyu*, pone en operación una idea correspondiente, siempre buscando mantener la tensión de un encuentro conjuntivo-disyuntivo (consignado en el propio nombre compuesto), algo que evoca el concepto de "meta estabilidad" de Simondon (1964) o de "continuidad en la doble discontinuidad" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.108), esquivando cualquier sentido de identidad (pues *Yanantinkeyu* evoca justamente lo contrario -la diferencia- a través de las fuerzas de creación y diferenciación)³⁶. El "aquí-y-ahora", *justo el presente*, es producto del *Yanantinkeyu* (por lo tanto, subordinando a las fuerzas), nunca substancia o identidad, sino que transitoriedad del tiempo (más adelante nos encontraremos con el simbolismo y la afirmación de esto).

Sin embargo, de acuerdo con Estermann (1998), el pensamiento andino no se ancla al concepto, sino que traza gradualmente una intensidad de diseminación y despliegue de todo el cosmos al simbolismo, donde el concepto gana vida y expresión de realidad irreductible. Así, *Yanantinkeyu está en todas las cosas*, abriendo una realidad fractal en que nada y ninguno es "en sí", sino que una relación que contiene su par, su propia realidad desgarradora y desbordante de sí. En fin: todo se define como variante de un otro, tratado como su par, en su exigencia de proporcionalización (o mediación productiva)³⁷.

también incide sobre los valores establecidos. "A través de la reconocimiento reencontrar lo de siempre: el Yo, el Mundo, Dios, el Estado, la Iglesia, etc..." .

³⁶ Para Simondon (1964), todo lo vivo, todo lo que es orgánico es meta estable, o sea, está bajo una estabilidad dinámica de espacio-tiempo. Estos "sistemas" meta estables se encuentran de manera fractal en el organismo a nivel micro (subjetividad) y también a nivel macro, como entidades, seres, animales, plantas, etc... Algo correspondiente a aquello que Viveiros de Castro (2007) considera como fundamento de la transformación en el pensamiento indígena, "haciendo variar la verdad demostrando la verdad de la variación". (Idem, p.158).

³⁷ Lo que remite a cierto cogito deleuziano: "siento que me vuelvo otro, por consiguiente yo era, por consiguiente era yo" (Deleuze, 1998, p.360).

El símbolo o el simbolismo traducen el elemento genético o metonímico, en la referencia heurística de la proliferación de pares, especie de ritual practico-semántico de afirmación del cosmos. Como afirma Estermann (1998, p.226), "las proposiciones descriptivas andinas, son, al mismo tiempo, prescriptivas y performativas; el estado factico de la 'realidad' es (positiva o negativamente) una norma que implica una cierta forma de actuar y relacionarse". La idea de ir desdoblado este simbolismo se nos presenta esta "performatividad expresiva" que implica nuevos encuentros de sensaciones y afectos "transfilosóficos".

2.6 CHAKANA O CRUZ DE TIWANAKU: la cuadratura del duoverso

La sofisticación del simbolismo andino en la recreación de los referenciales cosmológicos no se detienen en la elocuencia conceptual, de cierto modo abstracta, de Yanantinkuy para constituir, en un primer momento, lo que Lajo (2006, p.85) denomina "solución grafica" de la cruz de *Tiwanaku* o *Chakana* como base del método del pensamiento y de la organización del mundo andino³⁸. Se trata de una operación geométrica que consiste en la simbolización de la proporcionalidad y complementariedad en yuxtaposición proporcional entre un círculo y un cuadrado.

³⁸ La cruz de *Tiwanaku* o *Chakana* es un concepto filosófico-geométrico que hace referencia a la forma de la constelación de la Cruz del Sur, llamada en Kechwa como *Chakana*. Según Ninanturmanya (2013b), deriva de la denominación *Jach'aQhana* (luz grande en Kechwa). El término *Chakana* también es usado para referirse a un mediador, un elemento (persona, planta, animal, mineral, etc...) con capacidad o potencia de proporcionalización de fuerzas entre pares complementarios, principalmente en rituales celebrativos del mundo andino.

“Este método o "vínculo de formas", en lo fundamental, construyo un cuadrado y un círculo que tiene en el mismo diámetro, que de este modo, "crea este vínculo" a través del surgimiento de otro símbolo como resultado de esta operación y que es más completo para llegar a esa 'proporcionalidad complementaria': en la cruz que también tienen el mismo diámetro. [...] Esta cruz andina es la que surge del Yanantinkuy simbólico y que significa precisamente 'cruz puente' o vínculo de compromiso entre uno y otro cosmos, dado que el mundo andino vive en un cosmos par”. (LAJO, 2006, .79).

En la figura 02 tenemos las etapas de elaboración simbólica de la cruz de *Tiwanaku* o *Chakana*:

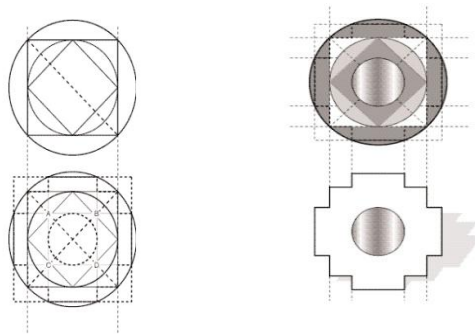


Figura 02 -Etapas de elaboración de la *chakana*. Fuente: Lajo (2006).

Entonces, aunque nos falta expandir la comprensión de la naturaleza de estos pares completarlos, simbolizados por el par círculo-cuadrado. La figura del ídolo *Illavi* y el sentido del *Yanantin* posicionan esta paridad fundamental como el de la pareja hombre-

mujer. La presentación esquemática del *chakana* sugiere la ampliación espacial de estos pares complementarios al colocar en un primer plano la paridad de las dos dimensiones vitales, una de naturaleza energética y fluida, representada por las líneas del círculo, y, otra de naturaleza material o corpuscular, representada por las líneas del cuadrado. (LAJO, 2006). Solamente por una razón heurística las presento separadas.

Las formaciones circulares (a) -dimensión energética y fluida - del *chakana* definen tres círculos concéntricos que simbolizan los tres *Pachas* (llamada provisoriamente como las dimensiones espacio-temporales y energéticas del mundo andino):

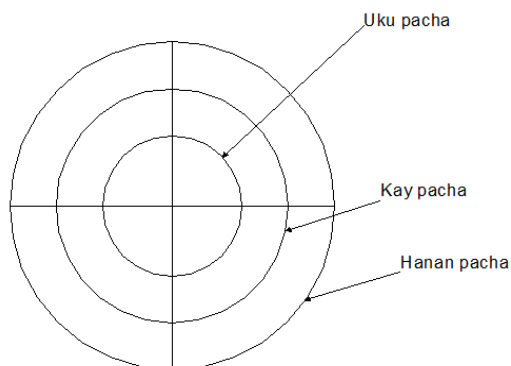


Figura 03- Las formaciones circulares de *Pacha*. Fuente: Lajo (2006)

El concepto de *Pacha* es uno de los más importantes y reveladores de la filosofía andina, llamada también *Pachasofía* (ENRIQUEZ, 1987; ESTERMANN, 1998). La riqueza semántica del término *Pacha*, su referencia a la vida de los pueblos andinos, vuelven problemáticas las tentativas de traducción (siempre precaria), ya sea por la naturaleza

polisémica del término, ya por la propia naturaleza inherente a la relación de concepto y lenguaje. La cuestión pasa a ser buscar conexiones con este concepto, aprehensión por sensaciones y afectos (o efectos transductivos, a *La Simondon*).

En términos generales, *Pacha*, según Estermann (1998), "es una expresión más allá de la bifurcación visible e invisible, material e inmaterial, [...] exterior o interior. Se aproxima a la idea de un cosmos interrelacionado, conteniendo tanto la temporalidad como la espacialidad". No es exactamente "mundo", a pesar de proyectar también una idea de totalidad, sin embargo de una totalidad pre-existente y, digamos, 'virtual'. Por esto los *runa* "la denominan 'Ch'mak Pacha', por su característica de no-reconocimiento" (GUILLEMOT, 2006, p. 66).

Volvamos a mi primera experimentación interpretativa de un sentido transversal a la complejidad semántica de *Pacha*, repito, como *dimensiones espacio-temporales y energéticas del mundo andino*. Nueva "torsión" en "nuestro" pensamiento occidental: después de todo, ¿que aprehensión podríamos tener del "espacio-tiempo"? (La propia necesidad de trabajar el concepto como una dupla ya demuestra la dificultad en el lenguaje de pensar algo fuera del paradigma del pensamiento occidental). *Pacha* es espacio-tiempo. ¿Como pensar el espacio agregado al tiempo? O al revés: ¿como pensar el tiempo agregado al espacio? (Lajo, 2006), explorando la acepción espacial del tiempo del *Pacha* esta se refiere a "flujos de tiempo", especie de coexistencia pasada y futura (en la cual el presente es solo un pasaje) que atraviesa a todos los seres, en todos los niveles de existencia. De este modo, si *Pacha* es el flujo del tiempo en el espacio, podemos inferir que, en la estela de Guillemot (2006, p.55), *Pacha* es "espacio vivo" o "sustentación de la vida".

No pretendo responder preguntas a situaciones tan complejas, más cabría, al menos, indicar, como sugiere Pelbart (2003, p. 193), "el punto en que ellas guardan una conexión secreta [...] con la idea nietzscheana de nube no-histórica [espacio-tiempo de virtualidades] como condición para

que la vida extraiga lo nuevo, cree la diferencia". En este punto también resuena con el concepto de *Pacha*, la noción de "campo pre-individual" de Simondon (1964), especie de reservorio de lo ilimitado para reconfiguraciones futuras (que cada ser carga consigo), marcando el hecho, como afirma Guattari (1988, p.15), "que la desterritorialización, bajo todas las formas 'precede' la existencia de estratos y territorios". A través del *Pacha*, aventuro a inferir, crease un medio (en el sentido deleuziano), "que es justamente donde los más diferentes tiempos se comunican y entrecruzan, en un torbellino" (PELBART, 2010, p. 113). Así, el concepto de *Pacha* en su dimensión energética espacio-temporal, presenta horizontes de diferenciaciones, planos de transmutaciones y de variaciones de velocidades que adquieren consistencia simbólica diferenciada y que también se "parean" (y se proporcionalizan) en el movimiento de *Yanantinkey*. Estos diferentes planos del *Pacha* son simbolizados en la "Pachasofía" por tres círculos concéntricos (figura 04) y complementarios a las líneas visibles de la *Chakana*. Estos tres círculos definen *Hanan Pacha* ("mundo" de arriba o limiar), *Uku Pacha* ("mundo" de abajo o de dentro) y *Kay Pacha* ("mundo" intermediario o de encuentro entre los demás):

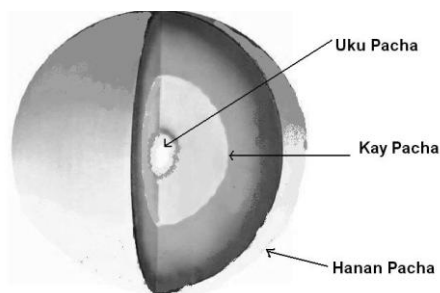


Figura 04- Los tres *pachas*. Fuente: Lajo (2006)

Agregamos las conceptualizaciones del amauta andino Javier Lajo, al respecto de estos tres horizontes del *Pacha*.

“Uno máximo, periférico, o *hanan pacha*, que es un círculo o esfera exterior, expresa y potencial o del fuera, que siempre 'va siendo' o 'puede ser'. Nosotros usamos el lenguaje en forma potencial, siempre estamos siendo. En este sentido, el 'ser' es más 'un siendo', aunque también un 'haciendo'. En nuestra cultura no hay un 'ser' estático, no puede existir algo sin movimiento, sin tiempo, porque esto es un hacerse del mundo. El tiempo fluye desde dentro hacia afuera, y sin embargo regresa siguiendo ciclos permanentes. En términos simples, el *Hanan Pacha* es el mundo que ya paso, que ya fue, pero que sigue siendo, que permanece y que sigue potenciándose, es la esfera por la cual ya transcurrimos, aunque aún está existiendo, el mundo de lo que esta fuera del aquí y del ahora. Un segundo círculo interior, mínimo, epicéntrico al *Uku Pacha*, que expresa el dentro, la agitación de lo ferviente, o de lo vertiente que es lo mismo. [...] ferviente de donde sale toda la energía, lo que fluye del interior del tiempo y del espacio. En términos simples, es el mundo que no se puede ver, lo subyacente, lo que está por realizarse o realizándose siempre. Aunque, entre los dos círculos, interior y exterior, existe un campo de encuentro de los dos anteriores: el *Kay Pacha*, el mundo del 'aquí-y-ahora, que en realidad es un umbral *punku* o *chakana*, puerta o puente, como tránsito entre las otras dos

esferas, pues es lo que ocupa y capta nuestra conciencia”. (LAJO, 2006, p.151).

Estos tres horizontes del *Pacha* circunscriben, como dimensión productiva virtual, todo el mundo visible. En tanto, es muy significativa su correspondencia en la composición de nuestro cuerpo, definiendo tres regiones de principios valorativos a tres partes del cuerpo, con fundamentos e implicaciones ontológicas para los *runa*, conforme a la figura 05 (aquí expuesta).



Figura 05- Los *pachas* y el cuerpo humano. Fuente: Lajo (2006)

Continuemos con la descripción de Javier Lajo:

“El *Munay* o principio del 'querer' o 'amar', correspondería al círculo de la zona púbica o aparato sexual; aquel que cultiva mucho esta parte que corresponde a *Uku Pacha* se torna un 'muyayniyoq' y hará magia con su capacidad y potencia para sentir y proyectar la fuerza del *munay*, y hasta podrá *volar en*

las alas de la pasión organizada que procrea nuestra cultura. El segundo principio es el de *Llankay* o *Ruay* que es el 'hacer' o 'elaborar', más plenamente un principio de 'trabajo', que es la esfera de *Kay Pacha*, que en el organismo humano ocupa la zona del estómago (u ombligo) y del corazón, que son los órganos que nunca o casi nunca dejan de trabajar; aquel que cultiva esta zona será un *Llankayniyoq*, un eterno equilibrador del mundo, sin embargo 'mucho equilibrio también causa estragos', porque inmoviliza. Y, por último, el círculo de la cabeza o *Yachay*, que traduce el principio del 'saber' o la 'sabiduría', zona de *Hanan Pacha*, aquel que lo cultiva es *Yachayniyoq*, un ser pensante, gran teórico descifrador de razones y palabras, 'aunque, nada más'. (LAJO, 2006, p.152).

Entonces, no cuesta trabajo señalar que a esta altura ya gana consistencia el hecho de que el sentido para los *runa* solo se da en el movimiento (como proporcionalización). Por lo tanto, se constituye una lógica heurística de "principios" en la lógica contractiva-expansiva del *Yanantinkey*. Esto nos remite a pensar en una correspondencia entre el concepto de "campo de individuación", de Simondon, tan caro al pensamiento de la diferencia de Deleuze. De este modo la separación entre las tres regiones-principios *munay*, *ruay* y *yachay* no define partes de un cuerpo previo a las relaciones, sino que indica un proceso de permanente recreación del cuerpo, proceso que es la propia individuación, en su movilidad³⁹. Como afirma Deleuze (2006, p.360),

³⁹ La naturaleza de estas distinciones *munay*, *ruay* y *yachay* remiten a cierta correspondencia al entendimiento de lo que Deleuze llamo como "Ideas-problema", considerándolas como "multiplicidades positivas, positivities plenas y

"La individuación es móvil, extrañamente flexible, fortuita, disfrutando de franjas y márgenes, porque las intensidades que la promueven envuelven a otras intensidades, son envueltas por otras y se comunican con todas". Lo que aquí impera es una lógica de la coexistencia productiva de estos tres horizontes intensivos, donde el sujeto -como cuerpo visible- es solamente el resultado desfasado, provisorio y circunstancial del *Yanantinkeyu*, la colección abierta de intensidades en movimiento.

A su vez, las figuras de los cuadrados (b) -dimensión de naturaleza corpuscular o material del *chakana* definen los tres cuadrados concéntricos, proporcionales y yuxtapuestos a los círculos del *Pacha*, formando la cruz "cuadrada" andina (figura 06)

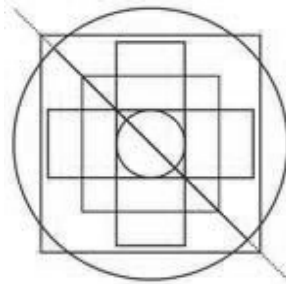


Figura 06- "Cruz cuadrada" andina. Fuente: Amaru (2013)

La cruz "cuadrada" andina, especie de *chakana* corporificada, define lo que Estermann (1998, p.161) denomina como "topografía pachasófica",

diferenciadas, descritas por el proceso de presuposición recíproca. [...] De estas afirmaciones, no se debe solamente decir que ellas son diferentes, sino que son afirmaciones de diferencias, por la multiplicidad propia de cada idea". (DELEUZE, 2009, p.371).

donde se simboliza y distribuyen los pares complementarios, afirmándose los nexos entre todos los fenómenos y la dimensión cósmica de todo conocimiento.

Esta cruz se constituye básicamente en el cruzamiento de dos rectas perpendiculares que definen cuatro espacios correspondientes, según la forma del *chakana*. En un eje vertical se definen los dos lados de pares complementarios, ejemplificados por la relación básica de complementariedad entre el lado 'derecho' e 'izquierdo', "o 'femenino' y el 'masculino' que penetra todos los ámbitos del cosmos" (ESTERMANN, 1998, p.160). En un eje horizontal se simbolizan la correspondencia entre el mundo del abajo y el mundo del arriba, expresado también ente micro y macro mundo (sentido de correspondencia que viene a abolir cualquier connotación jerárquica en esta distinción), más como un indicativo de la influencia "simétrica" de las fuerzas del *Uku Pacha* y el *Hanan Pacha*, en el mundo fenomenológico. Sin embargo, como efecto, el sentido de correspondencia aquí no es solo en términos de equidad, sino de oposición relacional de correspondencia, o sea, de doble afectación ("tal en lo macro, tal en lo micro")⁴⁰.

En tanto, en la simbolización de estos pares, complementarios, ellos no se encuadran como entes o categorías substantivas de la vida de los *runas*, pero son expresiones productivas de su irreductible relacionalidad cósmica⁴¹. Algo que resuena en Deleuze, cuyo pensamiento refuta el proceso de determinación por lo negativo al afirmar la diferencia como dinámica real del ser (DELEUZE, 2006), lo que define el carácter fluido

⁴⁰ Algo que remite a la cuestión, expresada por Rolnik & Guattari (1986), la paradoja política micro y macro como principio de individuación, en su condición de "presuposición recíproca", noción deleuzo-guattariana con cierta "equivalencia homeomórfica" al sentido de "correspondencia" de la *Pachasofía*

⁴¹"La relación es - para hablar paradójicamente - la verdadera 'substancia' andina. [...] Aquello que la ontología occidental denomina 'ente' ('substancia' en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un 'nodo' de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional". (ESTERMANN, 1998, p.95-96).

y evanescente de las "categorías" (como condición para una incautación positiva del mundo)⁴².

La vida andina ritualizada e la "topografía pachasófica", constituyese en testimonio de la propia exterioridad de la relación, o sea, de la relación como exterior a sus términos y, por lo tanto, como expresión de la potencia vital, "potencia de metamorfosis" (DELEUZE & GUATTARI, 1997). La vida misma (*Kamsay*), como vimos, pensada en los Andes como actualización de la "energía" que va surgiendo del *Yanantinkuy* relacional. (LAJO, 2006).

El acceso preferencial a esta topografía del *chakana*, a pesar de la apariencia de formalismo y de carácter distributivo de una "racionalidad", ocurre a través de la implicación en fenómenos intermediarios relacionados con una energética de mediación que se puede denominar como de "fenómenos de transición" (ESTERMANN, 1998, p.157).

Segun Estermann (1998, p. 170), "gran parte de la 'ética andina' tiene como finalidad asegurar el funcionamiento vital de estos 'fenómenos de transición' como expresión del *Yanantinkuy*". Por esto en la *chakana* se define un espacio intermediario, en el formato de una cruz con cuatro puntas, llamada "zona de transición de la *chakana*", la cual tiene la función de asegurar la relación primordial. La experiencia humana de inserción en esta zona la recubre de vitalidad productiva, el hombre se transforma en *chakana*, en el sentido de mediador y potencializador de las fuerzas, "ayudando" ritualmente a las diferentes *chakanas* en el cumplimiento de sus funciones vitales (ESTERMANN, 1998; MEDINA, 2000) y siendo afectados por ellas en una dinámica de transformación.

⁴² En términos andinos, algo en que resuena el sentido paritario y "parido" del mundo, es decir, el mundo como resultado del *Yanantinkuy* relacional, proceso contingente y fluido de la creación y de la recreación.

De modo general, en este pensamiento, la vida sobreviene de esta actualización de la energía paritaria, es la propia mediación productiva y creadora de las fuerzas del mundo, en la cual el hombre se produce como vínculo, como expresión de su potencia relacional-ontológica.

En la figura 07 se ejemplifica la "topografía pachasófica" con algunos de los innumerables pares complementarios en los cuales la *chakana* simboliza la mediación productiva y la afirmación de la potencia relacional del *Yanantin*:

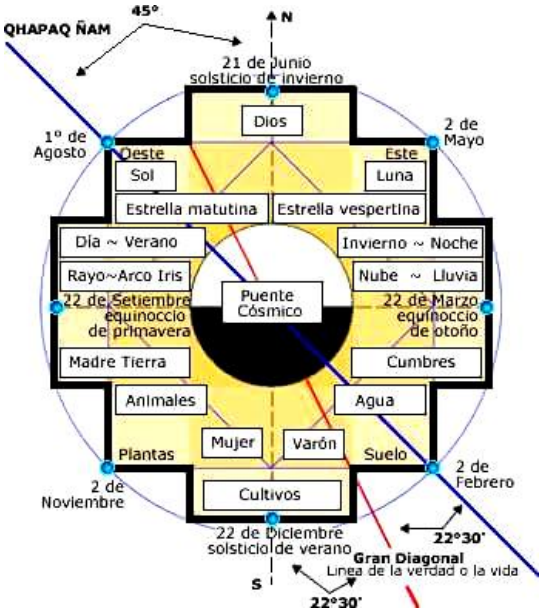


Figura 07: La chakana de los pares “principales”. (Fuente: Amaru, 2013)

El acceso humano en esta zona de transición de la *chakana*, está relacionado a una implicación (en el sentido deleuziano del término) a las intensidades evocadas en la relación. Expresión de proporcionalización:

actualización y recreación del cuerpo, "en la vibración y al compás del *Key pacha*" (LAJO, 2006, p. 112).

La vida andina, más que pensada como *chakana*, es vivía de este modo, en su cotidianeidad. Como afirma Estermann (1998, p.54).

El énfasis occidental en la distinción entre 'ser' y 'devenir', para no caer en la falacia naturalista, no se aplica a la filosofía andina [...] No se trata de una inferencia lógica de un orden ontológico que antecede a un orden ético consecuente, [...] sino que más bien a una 'correspondencia recíproca' de pachasofía (ontología) y ética [...].

Entonces, es en momento rituales, de representación celebrativa, que acontece una concentración intensiva y productiva del mundo relacional andino⁴³. Como afirma Lajo (2006, p.24), "el ritualismo es una forma de guardar lo que debe ser eterno".

La forma más expresiva de representar ceremonialmente la topografía *pachasófica* es el ritual del "despacho"⁴⁴. También las grandes fiestas

⁴³ Según Medina (2006, p.63), "a través del ritual, del *pacha* se hace simbólicamente presente, aparece, se desvela, se manifiesta, de virtual se hace real, no se trata de una representación conceptual o icónica, sino que de una presentación celebrativa".

⁴⁴ También llamado "pago", "alcance", "mesa" o, en términos Kechwa, como *qoymi* (de *goy*: "dar", "entregar") y *qatichiy* (de *qatiy*: "arrear", "seguir"), el "despacho" se practica en diferentes formas y para distintas finalidades. No está en la finalidad de este trabajo una descripción "técnica" o etnográfica de esta ceremonia. Sin embargo, en general, su simbolismo guarda correspondencia directa con la topografía pachasófica de la *chakana*, incluyendo elementos que rehacen simbólicamente el universo ordenado según la *pachasofía*. Entre los elementos (variables conforme las circunstancias y objetivos del ritual), una constante es la hoja coca, por su potencia de mediación (*chakana*) y "comunicación" entre mundos (*pacha*). Para una aproximación al tema, véase Allen (2008) y Estermann (1998).

andinas (como, por ejemplo, *Inti Raymi* -la fiesta del sol andina- realizada el 24 de junio, en ocasión del solsticio de invierno) son "representaciones cósmicas", con, sobretodo, enunciaciones y ritualidades relacionadas con las "zonas de transición" de la *chakana*. Según Estermann (1998, p.165), "son en general, ceremonias que tienen como función principal asegurar la relacionalidad en las transiciones críticas y precarias, o sea: se trata de *ritos de pasaje* (ritos de transición) cósmicos".

Entonces, el ceremonial de inserción humana en el torbellino relacional de la *chakana*, igualmente motivada por alguna escases o dificultad en el pasaje, no implica en ningún caso una especie de "culto a la necesidad" o determinación de un faltar, sino que conduce a una implicación substantiva en la contingencia, en la afirmación del vínculo y, de este modo, en la afirmación de la potencia relacional de un "medio" (la afluencia del *Yanantinkeyu*). Es en este sentido, que el objetivo no se limita al aumento de la conciencia, sino que sobre todo a la intensificación de la potencia a través del vínculo con la continuidad interrumpida de las fuerzas complementarias que componen el mundo. En términos deleuzianos, una evocación de experimentación por resonancias, en medio de la irrupción de las singularidades de del medio. En términos de la filosofía andina, una experiencia vital a través de la intensificación de la vibración del *Kay Pacha*. (LAJO, 2006).

La evocación ceremonial de la relacionalidad cósmica de la *chakana* - más allá de nuestra (habitual) percepción inmediata de una distribución de entes formados en los pares- afirma dichos objetos hasta el umbral de lo "ya formado", aunque solo para pensar el curso de su formación, o sea, para *aprehenderlos como proceso*. En este sentido, el énfasis no acontece en la afirmación nominalista o descriptiva del proceso ritual (o en una especie de "técnica" ritualística), sino que se encamina hacia la expresión de estados simplificados, "una penetración infinita de mil impresiones diversas que dejaron de ser en el momento en que las nominamos" (BERGSON, 2011, p.99). Así, en este estado simple (y, por tanto

supuestamente más eficaz), la celebración ceremonial andina se estructura (mínimamente) según un espacio de interacción entre tres "grandes" comunidades o *Ayllus*, de acuerdo con la ilustración N°8.

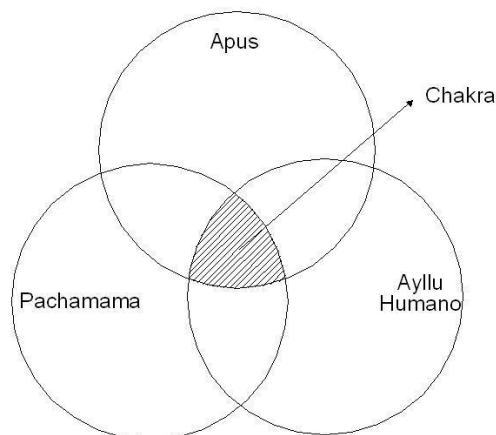


Figura 08: Comunidades de Ayllus. Fuente: Amaru, 2013
(comunicación verbal)

Las comunidades de *Apus* están relacionadas con las montañas, consideradas potencias vivas cargadas de fuerzas de la energía vital de los antepasados y que son invocadas en los rituales como fuente de poder místico⁴⁵. La ofrenda por *orden* revitaliza la relación de los seres humanos con los *Apus*, ampliando la energía vital (*kamay*). En Ecuador, por ejemplo, según Tuaza Castro (2011, p.70) "el nevado Chimborazo es el

⁴⁵ Algunas personas más viejas y experimentadas, consideradas muy sabias (muchos sacerdotes o chamanes), son también llamadas *Apus*, mas en un sentido adjetivo, un tipo de deferencia al esplendor de conocimiento que expresan en la vida. (LAJO, 2006).

padre, Tungurahua es la madre, que responde con furia (en el momento de la erupción) cuando sus hijos no están en armonía".

La comunidad humana del *Ayllu* dice respecto del sentido de vinculación también como afirmación de la capacidad de creación colectiva de la vida. La vida comunitaria, digámoslo así, consistiendo en un "principio de individuación" colectivo, subordinado a las fuerzas pre/individuales e impersonales de la memoria colectiva, al mundo de los afectos de *Munay* ⁴⁶. Las interacciones entre las personas y sus complementarios no acontecen, como vemos, al modo de sujetos individuales accionando en un espacio pasivo (o muerto), especie de sustrato para una sociedad humana consensuada (o "contrato social"). Al concebir el espacio relacional como vida, la convivencia y el "hacer juntos" comunitario del *Ayllu* se constituye como una red de singularidades activada por pares complementarios que se proporcionalizan en la dinámica de las fuerzas vitales del *Yanantinkey*

⁴⁶ Algo que nos remite a pensar la individuación colectiva (y así, la producción de un "medio" comunitario andino) como un proceso de actualización de técnicas y "normas" de convivencia que surgen de la memoria colectiva, que son así alteradas a través de las generaciones por la afirmación de nuevas redes rizomáticas de singularidades (activadas como pares), brindando algo nuevo a la memoria colectiva y abriendo potencial a otras nuevas conexiones. (GUILLEMOT, 2006).

(LAJO, 2006)⁴⁷. De este modo, el *Ayllu* o comunidad andina se constituye en una matriz de *Kamay* o energía vital que se articula con las concentradas por los *Apus* y también, a una tercera matriz, la de la *Pachamama*.

La comunidad de la *Pachamama* incluye a todos los "seres" animados e inanimados que componen la matriz relacional del mundo, fuente de la vida (pensada como permanente actualización de la energía del *Yanantinkeyu*, creación y recreación del mundo). La *Pachamama* también está simbolizada por los círculos de la *chakana*, justamente las líneas de la dimensión energética y fluida del mundo, de la riqueza virtual y productiva de las *pachas*. Su complemento, los cuadrados yuxtapuestos de la *chakana*, dimensión material y corpuscular del mundo, es llamado *Pachatata*. *Pachamama* es la expresión femenina del mundo y *Pachatata*, la masculina.

Aquí, subyace un problema común de traducción al identificar la *Pachamama* al concepto occidental de "naturaleza". De acuerdo con Estermann (1998, p.175), "es significativo que no exista ningún vocablo kechwa para 'naturaleza' (cuando mucho se parafrasea con *tukuy hinatin*

⁴⁷ Una idea de comunidad bastante diversa del sueño fusional cristiano y de su nostalgia de "comunidad perdida", tan significativa (y operativa) en la definición de la subjetividad (y de la moral universalista) occidental. Una idea de comunidad andina (*Ayllu*) generadora de resonancias a un amplio debate de pensadores contemporáneos críticos a las figuraciones clásicas (y mesiánicas) del "común" como estrategia de captura y dominación política. Así, nos remitimos a pensar la comunidad andina como una concepción paradójica de "comunidad de los sin comunidad" (PELBART, 2011, p.28), donde lo "común" es espacio productivo por excelencia, pura heterogeneidad rizomática no totalizable, constituyendo un plano de inmanencia compartido en su dinámica. "Comunidad como el compartimento de una separación dada por la singularidad. [...] Mas como una virtualidad ya real que como una unidad ideal perdida o futura". (PELBART, 2003,p.30-33). En términos pachasóficos, la comunidad como compartimento del espacio vivo (*pacha*) colectivo producido por el encuentro de los cuerpos (en su multiplicidad "paritaria"), matriz de diferenciaciones y de la multiplicidad de afectos del *Munay* (el cuerpo "profundo").

pacha: 'todo como *pacha*')⁴⁸. *Pachamama* cuando se adjectiva como madre es traducido como "madre tierra", sin embargo en la lingüística kechwa el sufijo cualifica y no al contrario, o sea, *tierra es una cualidad de madre*. La imagen es la de la relación entre madre e hijo que se revela en *pachamama* como amor maternal -que no es, por tanto, amor por un "ser" - más por el movimiento de la vida que va de madre a hijo. Como en Bergson (2011, p.139), este amor "nos muestra cada generación encaramada sobre aquella que la seguirá. Ella deja entrever que el ser vivo es principalmente un lugar de pasaje, y que lo esencial de la vida reside en el movimiento que la transmite"⁴⁹. En este sentido, la comunidad de la *pachamama* es un mundo de afectos en una realidad relacional intensiva y extensiva, energía y forma, en la cual creamos (y recreamos) nuestros territorios existenciales. Fuente de vida (*kamsay*) y energía vital (*kamay*).

En el cruce de estas tres comunidades se abre un espacio de interacción más intenso, denominado *chakra*, que corresponde a la "zona de transición" de la *chakana*. El *chakra* constituye, de este modo, un espacio tanto de indiscernibilidad como de indeterminación, pues en el cada fuerza se define por la distancia que la separa de otras fuerzas, a tal punto que cualquier fuerza puede ser pensada en el contexto de una

⁴⁸ Al igual que el concepto de "naturaleza" se desprende del naturalismo ontológico occidental, basado en la separación entre sujeto (humano) y mundo, donde "naturaleza" y sujeto fundan la noción de "ser" como substancia y transcendencia (la imagen de un dios creador y su creación). Según Lajo (2006, p.4), "la idea de 'ser' no existe, ni en los vocabularios de los idiomas andinos, ni en los símbolos, en cualquier caso, si existiese algo parecido, esta sería subsidiaria a la idea de 'relacion'".

⁴⁹ Otro bies a la aprehensión común de *pachamama* dice respecto a la sobrecodificación occidental del concepto imponiéndole un "aura" sentimentalista, especie de nostalgia de una "naturaleza perdida" (o paraíso perdido), vinculada al mito de origen occidental (e intensificado con la llamada "crisis ecológica" contemporánea). En términos de Guillemot (2009, p.7), "un sentimentalismo que en el occidente substituyó las emociones verdaderas a través de todo un mecanismo de proyecciones compensadoras vinculadas a la psicopatología del individuo (o de lo individual)"

pluralidad de fuerzas o de su intersección. Simbolizando un encuentro, se crea un espacio de entre-fuerzas de gran intensidad, liberación del *Yanantinkey* que puede ser pensado como condición energética de la proliferación de las singularidades y creación de nuevos posibles, la emergencia de lo nuevo o de una solución de pasaje crítica (simbolizada en el puente cósmico de la *chakana*). El *chakra* como espacio de la potencia mística, liberación de las condiciones de recreación y reinención de sí (o de una colectividad) a través del desbordamiento de sí y la apertura hacia la multiplicidad de las fuerzas del mundo.

2.7 "TIEMPO DEL ADENTRO, TIEMPO DEL AFUERA"

Todo problema humano debe ser considerado del punto de vista del tiempo (F. FANON)

El primer objetivo de una verdadera revolución jamás es "cambiar el mundo", pura y simplemente, sino que también, y sobretodo, "cambiar el tiempo" (G. AGAMBEN).

La vida en su concepción inmanente y paritaria tiene en la aprehensión temporal la dimensión fundamental de los contornos del modo de subjetivación andino. Un simbolismo afirmativo de la temporalidad (transitoriedad del tiempo) andina habla respecto de la paridad complementaria de las dos serpientes míticas *Yacumama* y *Sachamama*, enunciadas por Luis Valcárcel:

“Existe un mito que se refiere a dos seres que atraviesan los tres mundos. Comienzan desde dentro, pasan hacia el aquí-y-ahora y continúan hacia el arriba. Una es *Yacumama* y la otra *Sachamama*. Ambas son representadas por dos serpientes o cobras... [...]

Sachamama no se arrastra, sino que camina verticalmente, con tal lentitud que apenas es percibido su movimiento... [...] al pasar al mundo del arriba. *Yacumama* se transforma en rayo y *Sachamama* en arco iris. El Arco iris es una deidad que fecunda la tierra, que da color a todas las plantas y seres en general. Es el signo de la fertilidad o la fecundidad de los seres vivos y de la tierra misma. [...] Los tres mundos se ligan, pues unidos están por estas dos serpientes míticas, diosas del agua y de la fecundidad". (VALCÁRCEL, 1967, *Apud* LAJO, 2006, p.137).

Y Lajo afirma (2006)

“El tiempo en nuestra cultura está representado por las serpientes sagradas *Yacumama* y *Sachamama*, que son serpientes entrelazadas, una con la cabeza implantada en *Uku pacha* y la otra con la cabeza en *Hanan pacha*, simbolizando la eterna oscilación del tiempo, que da de una esfera mínima en *Uku pacha* (pasado), a una gran esfera (máxima) o *Hanan pacha* (futuro) y que tiene el obliquo o 'estomago' en la esfera que representa lo que capta nuestra conciencia o *Kay pacha*; conciencia que nos recuerda que nunca debemos "quitar" el estómago del aquí y del ahora” (LAJO, 2006, p.138)

En este sentido, la serpiente *Yakumama*, "con la cabeza implantada en *Uku pacha*" viene a simbolizar el movimiento "tiempo del adentro", toda vez que (como vimos), *Uku pacha* define la matriz corporal del

deseo, o podemos inferir, "mundo de los afectos", denominado *Munay*. Y a la serpiente *Sachamama* "con la cabeza en *Hanan pacha* que simboliza a el "tiempo del afuera", definiendo una matriz de organización espacio-temporal, la inteligencia (el saber) de *Yachay*⁵⁰.

En la concepción del tiempo como dual o una paridad opera un poderoso contrapunto filosófico del sentido del tiempo con la herencia occidental (socrático - platónica, kantiana o cartesiana). En verdad estamos tratando, en términos deleuzianos, de una otra máquina temporal.

Al igual que en la filosofía clásica y moderna occidental había elaborado cierta complejidad teórica y diferentes concepto del tiempo (DELEUZE, 2010, p.188), en general conducen a un fundamento en sentido reconciliatorio del tiempo como "ser" (y, por lo tanto, determinación y unidad), condición para un pensamiento como "voluntad de verdad". (Ídem, 1992). En ella, el presente es siempre naturalizado como referencia originaria del tiempo, el movimiento del presente según un orden sucesivo evolutivo: el presente como punto privilegiado donde se registra la "saeta del tiempo", en su linealidad imperiosa.

La crítica filosófica radical de la modernidad, sobretodo en Nietzsche, Bergson y Deleuze, evoca una perspectiva paradójica del "tiempo", cuyas resonancias y la búsqueda de homologías la pensamiento andino surgen

⁵⁰ Es importante registrar que, en este juego de complementariedades y conexiones paradójicas, el "tiempo adentro" (*Yacumama*) corresponde a las líneas circulares de la *chakana*, las que simbolizan la dimensión energética y productiva del mundo, consignando en *Uku pacha* una matriz de fuerzas pre-individuales y de vinculación a las intensidades del mundo sensible (cuyas fuerzas dependen las vibraciones de *Kay pacha* como mediación de mundos). El "tiempo afuera" (*Sachamama*), por tanto, corresponde a las líneas del cuadrado de la *chakana*, su fase material y corpuscular, responsable por la apertura de un campo de visibilidad y "organización" cognitiva de lo real actualizado (funcionalidad de *Hanan pacha*), un tipo específico de exigencia de la creación relacionada a la materia en la cual ella se efectuó, *aunque para transformarla* (visto que, para los *runa*, ella nunca está sola). (LAJO, 2006).

como exigencia de una voluntad afirmativa, un deseo de liberación del "tiempo prisionero" (Ibídem, 2006) a través de la experimentación y de la "explotación" de las potencialidades del encuentro.

En este sentido, propongo implicarnos en las resonancias entre el "tiempo paradoja" deleuziano y (nuevamente) el emblemático concepto andino de Yanantinkuy. Retomemos la idea (siempre compleja y elusiva) de paradoja. La paradoja en Deleuze es la propia afirmación, en la medida que explota justamente la problemática de lo negativo (el mundo de las representaciones como pliegue y simplificaciones de los límites del ser⁵¹). De esta manera, la idea de paradoja expresa una subversión del concepto de espacio y tiempo subsumido en el mundo del sentido común y del buen sentido. (DELEUZE, 2006)⁵¹.

Tal como afirma Pelbart (2010),

"El sentido común, es el buen sentido, el sentido correcto, la dirección única de las cosas en su sucesión sensata, que va de lo anterior a lo posterior, del pasado al futuro (por esto es previsible), de los más diferenciado a lo menos diferenciado [...], del singular a lo ordinario. El sentido común es la distribución fija. Sedentaria (tiene que ver con la agricultura, con la división de los cercados, con la

⁵¹ El buen sentido concebido como expresión de un ser individuado y de la lógica identitaria como principio de individuación (cuyas incongruencias Simondon tanto enfatiza). La imagen de un yo demiurgico y soberano (manipulador del "universo" y distribuidor de identidades fijas) operando la génesis del sujeto individual y la adecuación de la consciencia como esta localización del "cuerpo en el espacio". El concepto de tiempo cronológico y sucesional corresponde, por tanto, a un entendimiento sobre el movimiento o flujo de las cosas en un espacio "muerto", estático e inmóvil (GUILLEMOT, 2006), definiendo un modo de reconciliación entre un sujeto forjado en el tiempo (hegemónico) en medio de sus objetos naturales especializados, o sea, en la expresión inmediata del buen sentido imperante del sujeto occidental.

clase media). El sentido común orienta la saeta del tiempo siempre a partir de un presente. La paradoja no invierte la dirección de esta flecha, lo que sería irrisorio, sino que abole el principio mismo de mano única, por lo tanto lo que rige la idea misma de un buen sentido, de sentido común. Para la paradoja siempre son afirmadas varias direcciones concomitantes [...]. Pero la paradoja se instala en esta disyunción incesante e infinita, sin negarla, obturarla o superarla, dejándola abierta. La paradoja subvierte la dirección de la flecha del tiempo al abolir el principio de dirección única, pero sobretodo coloca en jaque el presente que le sirve de parámetro [...]. La paradoja se hurta del presente y lo esquiva, instalada en la división infinita del instante y afirmando concomitantemente los varios sentidos, en una temporalidad centrifuga, multilineal (cursivas más)". (PELBART, 2010, p.65).

La evocación deleuziana de la paradoja viene a expresar un sentido de explicación, por así decirlo, de las condiciones del Yanantinkuy, el cual, según Lajo (2006), "es chorro de tiempo". La paridad dinámica del Yanantinkuy nos remite a la tensión vital –resonancia paradójica– entre las dos dimensiones complementarias del tiempo Yacumama y Sachamama, definiendo la paridad relacional ontológica y, al mismo tiempo, la inconsistencia obsesiva y resentida del pensamiento unitario, cerrado en sí mismo (de sentido común)⁵². De este modo, podemos inferir que la

⁵² Al insistir en la composición de puentes de lenguaje (*chakana*) entre perspectivas, persistimos en la invención de los canales (o ritos) para el paso de las intensidades de este encuentro transfilosófico, definiendo más una sensibilidad que un sentido

paridad de las dos serpientes temporales míticas simbolizan las condiciones para la producción de un diferencial de tiempo, tiempo en diferenciación y un potencial de tiempo. Al afirmar el tiempo como efecto del Yanantinkuy, del juego paritario entre diferentes intensidades y fuerzas, el tiempo es siempre remitido al origen, siempre creado (o “parido”): una crono génesis en el “entre” relacional de las fuerzas diferenciales del tiempo (espacio que surge del tiempo, donde este brota, chorrea y se bifurca).

Deleuze (2006) apunta a una dualidad fundamental del tiempo. De un lado, el tiempo de “Cronos”, relacionado a un estado de cosas y a una cadena de presentes. Cronología: “asociación según la causalidad, la contigüidad, la semejanza y también la oposición” (DELEUZE, 2006, p.113). De otro lado, tiempo –Aion–, tiempo sin antes ni después, tiempo del devenir en medio de las multiplicidades, del pasaje de las singularidades, “el tiempo fuera de los ejes” [...]. El propio tiempo se desenrolla, en vez de que algo lo desenrolle a él.” (DELEUZE, 2006, p. 136). Tiempo de la creación y de lo intempestivo.

No obstante, no se trata de contraponer (por oposición) dos identidades de tiempo. El pensamiento en Deleuze no es el del “ser”, sino que el del “entre” del ser, por tanto, antes de una dialéctica de formas (la síntesis en un conjunto cerrado), lo que insiste es un todo relacional abierto, que es, por naturaleza, mudanza incesante, creación. (PELBART, 2010). La dualidad transformada así, podemos decir, en paridad. El tiempo pasa a ser el todo relacional, coexistencia temporal: “No más el tiempo como sucesión de movimientos y de sus unidades, sino que el tiempo como simultaneísmo y simultaneidad (pues la simultaneidad pertenece tanto al tiempo como la sucesión, ella es el tiempo como todo)”. (DELEUZE, 1990, p. 37).

desvelado, dislocado de la imagen habitual de una "reivindicación de verdad". Lo que interesa aquí son los afectos y las aperturas que nos proporcionan.

El tiempo relacional entre dos dimensiones de tiempo es por tanto un tiempo “explosado”. Tiempo que ya no sustenta un presente estático y definido, sino que coloca el presente en tensión de las fuerzas más profundas, de la virtualidad del tiempo que lo involucra, de lo invisible. Rompese la causalidad para que podamos pensar el presente como “presente crónico y no más cronológico en que el propio Cronos se deshace, es desequilibrio, enloquecimiento temporal”. (PELBART, 2010, p.70). Tratase del presente de la coexistencia temporal, o sea, del “chorro del tiempo” andino⁵³.

No obstante, desde el punto de vista de la ontología moral del occidente, esta aprehensión del presente crónico, descentrado y abierto es la visión propia del infierno, es el terror de un tiempo que no transcurre⁵⁴. Sin embargo, es la antítesis de cualquier acusación de la vida por el sufrimiento (que alimenta el resentimiento del "pecado" -tan enraizado en la subjetividad occidental cristiana). La vida trágica y agonística del presente crónico, del "chorro del tiempo" enloquecido, es el del "sufrimiento" afirmado por la vida. Como afirma Pelbart (2013, p.114)0, "ella [la vida] no interioriza el dolor para resolverla como hace el cristianismo, sin embargo la afirma en el elemento de su exterioridad".

⁵³ En Deleuze, el presente como contracción del todo temporal, jamás remite a una subjetividad constituyente, “sino que relanza constantemente el juego del tiempo hacia un medio virtual en el cual la subjetividad se gesta. Entonces todo inicia con la contracción, trátase ya de un recomienzo, dado que la contracción no abole ni cubre el medio virtual que la condiciona. En este sentido, la propia contracción es también escisión, disyunción y duplicación en relación a este medio”. (PELBART, 2010, p.126).

⁵⁴ No es por nada, que los misioneros desde los primeros días de la colonización andina relacionan *Uku pacha* al infierno cristiano, espacio de las fuerzas y afectos más profundos ligados al cuerpo; en esta perspectiva, como la propia irracionalidad (para ser prohibida, por esta razón de la "verdad"). La colonización como proceso de sujeción (coerción a la subjetividad) del mundo andino, puede decirse, gana consistencia a través de este movimiento, siempre insistente (hasta hoy, como veremos), cuya pretensión es excluir las fuerzas de *Uku pacha* de la vida de los *runa*.

En este sentido, el simultaneísmo de un tiempo otro, no determinado, liberación de los intersticios del *Yanantinkeuy*, afirma una vez más la prevalencia de la desterritorialización intempestiva (de un tiempo "liberado") y, por lo tanto, de apertura a las virtualidades y a las potencias que cada uno carga consigo, *no acepta la destrucción*, pero, más allá de eso, a través de esos pasajes críticos (y variables), "afirma las condiciones de su subjetividad y la multiplicidad de posibles subjetivos de los que es portadora" (PELBART, 2013, p.62). Potencia de la resistencia.

La liberación del tiempo es, entonces, la liberación de las fuerzas del resentimiento, liberación de los estados de fuerza - con gran implicación ética, estética y política a ser explotada (KOSSOVITCH, 2003). Sin embargo, en la exigencia de insertarnos en los meandros de esta bifurcación libertaria del tiempo, retomemos el entendimiento de como la filosofía andina expresa esta transformación. Según Lajo (2010, p.11),

“El tiempo, del conocimiento o sabiduría indígena 'crece', de una sola vez, *desde dentro hacia afuera y desde afuera hacia adentro*; como las plantas que crecen hacia arriba y hacia abajo, como los animales y humanos que crecemos para adentro y para fuera; todo tiene 'sístole' y 'diástole' [...]; En el tiempo presente, nuestra conciencia capta solamente el momento de cruce o '*taypi*', el presente es solamente un umbral por donde transcurrimos en el permanente centro-periferia/periferia-centro”.

Este "tiempo-afuera" y el "tiempo-adentro", simbolizados por las serpientes *Sachamama* y *Yakumama*, remite a la descripción de Deleuze (2003, p.14) relacionando los dos movimientos inversos: el *de lo virtual a lo actual* (explicación, desenrollar, des-envolvimiento) y *de lo actual a lo virtual* (implicación, enrollar, envolvimiento). Sin embargo, como efecto,

tanto en la filosofía andina como en Deleuze no se trata de movimientos que se oponen, sino que de una afirmación de la lógica paritaria (no-dualista), relacional y recíproca, "en la medida en que ella asegura la inmanencia del uno en lo múltiple y de lo múltiple en el uno" (ZOURABICHVILI, 2009, p.14). Dicho en otros términos, la simultaneidad de los movimientos del "adentro hacia afuera" y del "afuera hacia adentro", contracción y expansión, "sístole" y "diástole", propios a la relación paritaria energética del *Yanantinkey* demuestra cierta equivalencia con los "movimientos de actualización y de redistribución y diferenciación y de repetición, cuyo funcionamiento solidario ofrece la fórmula del mundo según Deleuze" (ZOURABICHVILI, 2009, p.14).

Otro aspecto para el entendimiento de esta "liberación del tiempo" dice respecto de la relación paradójica con la memoria y el pasado. Según Estermann (1998), para los *runa*, el futuro no es algo que "viene" de adelante y el pasado como algo que está (o "va" hacia) atrás. De cierto modo, la idea va en sentido contrario, o sea: el futuro está "atrás" y el pasado "adelante". Lajo (2010, p.12), pondera:

“Ha veces los indígenas marcamos el tiempo mirando el pasado, cuando recordamos, y otras veces lo marcamos proyectándonos al futuro, 'vemos' el futuro, aunque definitivamente el futuro también 'viene del adentro', del epicentro o *Uku pacha*. Y también al contrario: el pasado 'camina hasta el afuera' o hasta la periferia *Hanan pacha*, por esto parecemos "caminar de regreso al futuro" y mirando al pasado porque entendemos que todo antepasado se adentró en nosotros y de este modo ocurre que jamás el pasado nos retrase”.

Entonces, la concepción andina del pasado, en la medida en que lo vincula al mundo de los afectos de *Uku pacha* (LAJO, 2006, p.12), no corresponde a la acepción de pasado del sentido común occidental, ligado a la idea de "un pasado que ya fue presente", una remembranza imaginética y mental. El pasado de la esfera de los afectos (*Munay*) de *Uku pacha* no es la memoria cognitiva, sino que una paradójica "memoria corporal". Pienso que por eso esta justificación del pasado como adelantado en relación al futuro, visto que el futuro en este pensamiento esta, de cierta manera, contenido en el pasado, esto es *pasado y potencial*, matriz de multiplicidad de afectos del *munay*.

Es notable que la idea del pasado vinculado a *Uku pacha* sea una extensión del simbolismo de la dimensión intensiva del tiempo consignado en la serpiente mítica *Yakumama* -ahora entendida como pasado, memoria corporal de los afectos - *nunca disociada* de su par relacional, la dimensión extensiva del tiempo de *Sachamama* -ahora entendida como matriz del futuro, del potencial de objetivación de *Hanan pacha*⁵⁵.

En este punto, para que podamos dar salida a las innumerables inquietudes de este encuentro, pienso que es importante una conexión con el pensamiento del tiempo en Bergson, fuente indiscutida del pensamiento deleuziano. En Bergson (1999), el pasado es un mundo paralelo al del "presente", él no está atrás de nosotros, sino que a nuestro lado: es simultaneidad. De este modo, el pasado no tiene, por lo tanto, que volverse pasado, él ya lo es, de inmediato. La cuestión de la "liberación del tiempo" se presenta como la liberación del pasado de su interpretación en el orden sucesivo de la saeta del tiempo (del

⁵⁵De este modo se asienta ahí una ambigüedad (propia de la lógica paradójica andina), una vez que el futuro en vías de actualización en *Hanan pacha*, a veces, también es reconocido como pasado y el pasado como potencia virtual y afectiva de *Uku pacha* es, por su carácter indeterminado (o inconsciente), a veces llamado futuro. Bergson (1999), como veremos, presenta una problemática correspondiente que nos ayuda a entender estos matices.

pensamiento del pasado a través de la causalidad lineal), una vez que entra en relación con el pasado no es casual, sino que es de expresion-donde el pasado emerge en su heterogeneidad productiva.

Mientras, las resonancias de la idea de pasado bergsoniano en la filosofía andina nos exige la (re)afirmación de la fuerza relacional u no-dicotómica del pensamiento andino. Me explico: el simbolismo paritario del tiempo, para efectos heurísticos puede representar una idea de pasado diferenciante e indeterminado vinculado a lo nacido de *Uku pacha*, pero solo para afirmar la potencia relacional de *yanantinkuy*, toda vez que la lógica (tal como en Deleuze) no es la del "ser", sino que diferencia, creación de lo nuevo a partir del encuentro de un pasado (como afectos) de *Uku pacha* y el pasado (transformado en futuro) de *Hanan pacha*. El "lugar" de este encuentro (del "equilibrio" contractivo-expansivo de *Uku* y *Hanan pacha*) es *Kay pacha*, haciéndolo vibrar, vibración esta que es acontecimiento del tiempo. Tenemos así la expresión poderosa del tiempo andino: tiempo no reconciliado, tiempo pleno del todo relacional, cuyo concepto es *Wiñay* (el tiempo ilimitado).

En este sentido, siento en Bergson fuertes resonancias con esta potencia del tiempo. Lapoujade (2013) hace una síntesis de las implicaciones del pensamiento del pasado de Bergson sobre la memoria para que encontremos una conexión a la idea de memoria como relación de libertad, máquina de conexión a las procesualidad de la vida, a las fuerzas de transformación y creación de mundos. Según el autor, para Bergson la "energía espiritual" o "impulso vital" viene de la memoria. Aunque esta "energía espiritual" bergsoniana no puede ser explicada

“[...] ni por la *memoria-contracción*, que contrae las incontables vibraciones de la materia y la condensa en cualidades, haciendo que el presente sea una síntesis del pasado y que percibamos, en verdad, el pasado; ni por la *memoria-remembranza*, que es apenas

reserva, inactiva en sí misma, de toda nuestra vida pasada, a través de la cual el presente recibe su significación. *Consecuentemente es preciso introducir una otra forma de memoria.* No se trata más de una memoria del presente (contracción), ni una memoria del pasado (remembranza), se trata de una memoria del futuro, para el futuro. Paralelamente [a esta], existe aún, en la profundidad, un otro presente que no pasa - y que no para de crecer porque acumula energía, esa energía que Bergson llama 'espiritual' y que es aún tan difícil de comprender. Es una *memoria-espíritu*. No es la memoria de aquello que somos y que nunca dejamos de ser [...]. Es ella la que imagina el tiempo, que abre la flecha al futuro. Su presencia, a veces hasta su insistencia, se explica porque existe en el pasado- y, por lo tanto, también en el presente- alguna cosa que de cierta manera no fue vivida, [...] alguna cosa que fue sentida y no fue *actuada*. Alguna cosa, por tanto, que está en la reserva, un poco como la planta que acumula energía que servirá después para el animal. (LAPOUJADE, 2013, p.22-23, cursivas del autor)”.

Desde esta posición queda la impresión de cierto pesimismo, pues si todo es pasado estaríamos atrapados en el pasado? O mejor dicho: no estaríamos de este modo sometidos a las ideas de "destino" o "tradicición"? No habría aquí una correspondencia con la problemática andina a partir de la imputación (de algunos) de cierto "pesimismo estructural" o "ancestralismo" a este pensamiento? Sin embargo, como veremos, tal posición negativa no resiste el desarrollo de las intensidades

y la apertura a la dinámica afirmativa de estos pensamientos (y lo que nos provoca pensar), ya sea en Bergson, Deleuze o en la *Pachasofía*.

Al contrario de un determinismo del pasado, Bergson (2006), al colocar el concepto de "duración", afirma, sobretudo que *vamos siempre adelante*. La duración es el tiempo del ser como sistema de variación, donde la memoria es fuente de líneas de diferenciaciones virtuales (y afectivas), y la vida como proceso que torna posible su actualización. (La vida aquí no como trascendencia, sino como proceso mismo, como permanente *convertirse en* -pura creación, diferenciación). "Lo esencial de la vida reside en el movimiento que transmite" (BERGSON, 2005, p.139). La duración en nosotros es la emoción de este flujo del tiempo, lo que nos hace sentir vivos. (LAPOUJADE,2013)⁵⁶.

La duración, por tanto, consiste en la coexistencia virtual, lo que no es una interioridad del ser (una individualidad), aunque su energía provenga de nuestro "ser", de las fuerzas que habitan nuestro cuerpo, aquello que en nosotros es la *realidad en sí*, "en la medida en que, justamente, somos una parte del universo y no más un sujeto exterior a los objetos que el concibe" (LAPOUJADE, 2013)⁵⁷. La emoción de la duración, que Bergson (2003) denomina "emoción creadora", de este modo, es la propia expresión de libertad -*nuestro vínculo con el mundo* (en su

⁵⁶ La duración, como variación de sí, se nutre del inconsciente, de la energía espiritual. Sin embargo, como afirma Guattari (1988, p.10), "no un inconsciente cristalizado en el pasado, petrificado en un discurso institucionalizado, sino que, al contrario, volcado al futuro, un inconsciente cuya trama no sería sino lo propio posible, lo posible a flor de piel, a flor del *socius*, a flor del cosmos [...]". El término no está atrapado por el ser, va más allá, es diseminación y vínculo a las transformaciones del mundo sensible.

⁵⁷ "El 'en sí' no designa más aquello por lo cual las cosas nunca serán 'para nosotros', sino que, por el contrario, aquello por lo cual ellas también están en nosotros. Es en nosotros que ellas aún están en sí, ni siquiera tenido que salir de los límites de la subjetividad". (LAPOUJADE, 2013, p.63).

multiplicidad proliferante y cargada de indeterminaciones)⁵⁸. Reafirma Lapoujade (2013, p.23-24),

“La duración es siempre duración de un movimiento, de la misma manera que solo existe emoción del movimiento [...]. La emoción es el movimiento por el cual el espíritu aprehende el movimiento de las cosas, de los seres, o el suyo propio. O mejor dicho, el movimiento es el propio espíritu de las cosas y de los seres, es aquello que nos hace 'vibrar interiormente', en la profundidad”.

En este sentido, pensar el pasado como duración es pensar el pasado vivo y móvil, no retenido o cristalizado en las redes de la razón, en los limitados estancos de la inteligencia⁵⁹. Se trata de una aprehensión del pasado que viene a definir una otra articulación con la experiencia, nuestra relación con la alteridad del mundo. La experiencia propicia así una mixtura de espacio y duración, donde "el pasado -presente por entero en cada momento de nuestra vida- presenta, cada vez, diferentes aspectos de sí mismo, para iluminar con un nuevo sentido una situación, siempre original y nueva" (LAPOUJADE, 2012, p.18). En la experiencia ocurre el encuentro siempre repetido entre una materia y una memoria, actualizando las virtualidades y (hasta cierto punto las pueda sustentar) operando por diferenciación- y al diferenciarse, la vida crea los medios para la distinción de aquello que se enmarañaba dentro de lo virtual⁶⁰. La

⁵⁸ Según Lapoujade (2013), "la libertad constituye una revuelta, un ascenso de lo infinitesimal que viene finalmente a responder por nosotros mismos". Ella deviene de una acumulación de emociones que no se expresaron, y que juntas reivindican el derecho a la expresión.

⁵⁹ Como afirma Bergson: "el intelecto mata el espíritu" (2005, p.128).

⁶⁰ "es propio de la esencia de la afirmación ser en sí misma múltiple y afirmar la diferencia". (DELEUZE, 2006, p371).

experiencia de la vida como potencia de expresion del tiempo liberado, intersticial e impersonal, abierto a la creación de posibles en la movilidad (e inmanencia) de la duración⁶¹. Así, el pasado vivo de la duración nunca define una tradición, pues es tension del mundo.

Si retomamos la filosofía andina, encontramos expresiones que, pienso, dan una espesura real y elocuente, bien articuladas a la idea que Bergson llamo como "duración". Si, como vimos, duración (en Bergson y Deleuze) es siempre "duración de un movimiento" en la filosofía andina el movimiento es explicado por la dinámica de la oscilación paritaria de los dos *pachas* fundamentales: *Uku pacha* y *Hanan pacha* ⁶². La "duración", haciendo una inflexión un tanto forzosa (pero necesaria aquí), se manifiesta en la vibración de *Kay pacha*. Esta vibración define el tiempo pleno o *Wiñay* a través de la interacción de los "dos infinitos cuyos orígenes 'hacia adentro' (microcosmos) y 'hacia afuera' (macrocosmos) están en, o 'son', precisamente el *Kay pacha*". (LAJO, 2006, p.52). En el *Kay pacha* ('estomago' del mundo) se da la mediación

⁶¹ Guattari (1988) avanza en este pensamiento en términos de una "economía de lo posible", "aprendiendo el funcionamiento de la subjetividad humana a la luz de los maquinismos de elecciones moleculares, tales como se puede verlos trabajar en todos los órdenes del cosmos" (Idem, p.151) Y asevera: "mil proposiciones maquínicas trabajan permanentemente cada individuo arriba y abajo de su cabeza parlante" (Idem, p.153).

⁶² Recapitulando: el primer (*Uku pacha*) relacionado a lo que Javier Lajo llama "potencia de sentir y capacidad de proyectar la fuerza de *Munay*" (LAJO, 2006, p.61), en un sentido corporal de las fuerzas inconscientes, invisibles y virtuales, del "pasado de dentro, de lo que fluye del interior del tiempo y del espacio" (LAJO, 2006, p.62). El segundo (*Hanan pacha*) se relaciona a la visibilidad de lo que está aconteciendo, "de lo que está siendo" (LAJO 2006, p.62), por tanto, evocando la idea, incluso si es residual, de "ser", condicion de intelección (fuerza de *Yachay*), formalización y visibilidad de lo real. No obstante, dada la condicion relacional primordial en este pensamiento, el "ser" nunca es pensado como estático (o individuado), pues *Hanan pacha* está en movimiento, o sea, sometido a la potencia vital del tiempo. (LAJO, 2006).

colectiva, el entrecruzarse de las fuerzas en el "aquí-y-ahora", que es más que lo presente, pero en la simultaneidad del tiempo (*Yanantinkey* temporales) recobran una vitalidad aún más perturbadora.

La "vibración" de Kay pacha: *la existencia como "duración" andina*. En este sentido, esta vibración de la fuerza es la propia condición de toda comunicación, relación de alteridad (encuentro con el "otro" del mundo), "sin lo cual el universo se cierra nuevamente sobre sí mismo y se transforma en objeto" (LAPOUJADE, 2013, P.97).

En este punto gana efecto (fuerza) la crítica del pensamiento andino a la filosofía humanista occidental. La negación de la paridad del tiempo como condición para pensar una única línea temporal (y un único infinito) es, para Lajo (1996) la expresión de la propia esquizofrenia occidental del tiempo aprisionado, compulsión resentida y nihilista de la negación de la diferencia, negación de las fuerzas creadoras del *Yanantinkey* temporal surgidas a partir de la vibración de *Kay pacha*, de la relación con la alteridad (del mundo y de sí mismo)⁶³.

Al aprehender el pensamiento occidental en la imparidad del tiempo, definen lo que llaman como "cultura *ch'ulla*" (LAJO, 206, p.88), simbolizada por las serpientes temporales caminando en el mismo sentido (figura 09), traducción andina del presupuesto (mito fundante) del pensamiento occidental, de la *razón* como acceso privilegiado a la realidad, de la representación como perspectiva de negación de las fuerzas diferenciadoras en el mundo sensible⁶⁴.

⁶³ En la cosmología andina, en los términos de Lajo (2006, p.124), "no existe un modelo 'arquetipo' o 'inicial' [atemporal o indiferente], por tanto, como no existe modelo primordial 'creador a imagen y semejanza' o 'negador inicial de lo Otro', que obligue al otro a ser como 'el', entonces no existe 'error' primordial o 'pecado original'".

⁶⁴ La imparidad temporal de la razón tiene expresión a partir de su complemento metafísico en el "principio de la connaturalidad: lo conocible y lo que se conoce tienen la misma naturaleza; (...) el *adagio* de Hegel de que "todo lo real es racional, y todo lo racional es real". (ESTERMANN, 1998, p.100). El hombre occidental como el



Figura 09- Símbolo *Ch'ulla* en contraportada de libro. (LAJO, 2006)

En esta simbolización, en la *ch'ulla* se anula la vibración de las fuerzas de *Kay pacha*, pues no hay la mediación de un colectivo -las fuerzas no pasan por el mundo - para así encontrarse directamente en *Hanan pacha*, esfera del pensamiento del "ser", de las formas y de la razón (macrocosmos). La visión monomaniaca del "macro ojo" (ROLNIK, 2006) como modelo ontológico occidental.

En suma, imparidad del tiempo como *negación de lo otro*, como fundamento egoico occidental. Tal como afirma Lajo (2006, p. 108),

“[...] pues, si todo se origina de la 'unidad', todo es 'alienado' al ser originante, todo es copia o 'emanación', no hay posibilidad de la 'otra existencia diferente', todo está bajo el dominio de la 'unidad

exiliado en lo actual, o mejor, el exiliado por excelencia en el “tiempo aprisionado” (*Ch'ulla*) de la razón.

creadora' y, bajo este dominio, todo lo creado es 'universo'. En la abstracción global, es *unidad*".

Como un "contramovimiento", la filosofía andina emerge como expresión afirmativa de constitución de un plano paritario del tiempo: un mundo paritario liberado del destino determinista y de las estructuras del ser. Mundo que se constituye en el flujo del tiempo, donde la paridad de 'seres' que deben ser forma y energía al mismo tiempo (energía que se torna forma, forma que condensa energía), en una relación que antecede la reconciliación sujeto objeto (y su corolario, el pensamiento de la representación, de la unidad, de lo "mismo").

La constitución del plano paritario del tiempo (*Yacumama* y *Sachamama*), como vimos, son la condición ontológica de la paradoja relacional operada por la irrupción (como la de los *apus* andinos: a veces serena, a veces no tanto) de la memoria intensiva de las fuerzas de *Uku pacha*. Un pensamiento -a la luz de ese tiempo paritario (crónico y paradójico) y no cronológico, *a merced de su fuerza* (más que de su forma), *ya no puede dejar intacta la noción de verdad* (PELBART, 2010) -potencia de metamorfosis y de nomadismo del deseo (el propio demonio para la moral de los poderosos)⁶⁵. De este modo pensar la memoria como libertad es *pensar el tiempo contra la verdad* (afirmando la procesualidad de la vida: la insistente creación y reinención de sí).

El "ser" andino enfrentando el poder intrusivo y aplastante de la subjetividad occidental al deshacerse de la moral de la complitud supuesta de la individualidad, afirmándose en la alteridad y en la

⁶⁵ Nomadismos del pensamiento donde una dimensión involuntaria (que no está al servicio de estructuras lógicas constituidas), expresada en la *pachasofía* como *Uku pacha*, irrumpe en el "ser", tornándolo insistencia permanente de creación, expresión y máquina de libertad y resistencia vital. En los términos de Lajo (2006, p. 14), "quien cultiva la potencia de *Uku pacha* proyecta la fuerza de *Munay* y hasta podrá volar en las alas de la pasión organizada que procrea nuestra". Potencia política emancipatoria fundamental.

heterogeneidad temporal de una expresión (más que en una "identidad"). Sin embargo, *con efecto*, esta no se afirma sin comprometer el orden hegemónico de las afecciones y de las costumbres (el orden de las figuras y de las verdades que ordenan el pensamiento y la subjetividad occidental, se trate de Dios, del "Yo", de la Razón, del Significante, del Estado o del Capital), una vez que, como afirma Zourabichvili (2009, p.30), "este orden implica su represión".

2.8 "MUERTE EN VIDA": la *kuti* filosofía

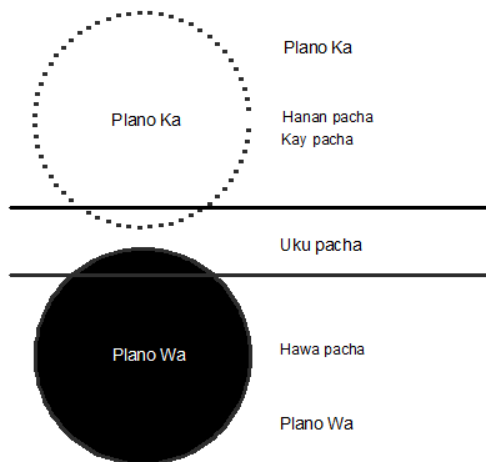
La realidad visible está en estrecha relación con lo invisible (P. NINANTURMANYA)

El pensamiento andino espacio-temporal de los tres *pachas*, como vimos, nos introduce en una consistencia ontológica relacional, implicada con las fuerzas de alteridad que habitan el propio cuerpo y, por extensión, en la relación con las fuerzas de la alteridad del mundo. Tratamos, entonces, en este ámbito del pensamiento, de la relación del "ser" y del "extra-ser" intensivo, en una semiología abierta de la espacio-temporalidad andina. Finalmente, se trata de una perspectiva ontológica, tanto en un sentido extendido (después de todo pensamos en "extra-ser", la referencia, en cierto sentido, aunque sigue siendo del "ser")⁶⁶.

Entonces, en este pensamiento, todo es relacional y su potencia reside en lo ilimitado (Lajo 2006). De este modo la fuerza relacional de *Yanantinkey* también se aplica al ser, al tiempo y al espacio. Según Ninanturmanya (2013a), tiempo y espacio constituyen el plano físico *Ka*, cuya extensión va de lo visible y material (*Hanan pacha*) hasta una especie de transitorio-invisible, lugar de la memoria y de lo inconsciente (*Uku pacha*). Es más, *en un otro gran apareamiento*, emerge la cuarta dimensión de

⁶⁶ La prueba de esto está consignada en la pachasofía a través de la propia posibilidad de simbolización de las correspondencias corporales de los tres *pachas* (figura 05).

la “espacio-temporalidad” andina, el *Hawa pacha*, donde se expresa el plano de lo invisible absoluto, oscuro y paradójal, el plano *Wa*, también llamado “Principio Supremo del Grand Misterio”, innominable “Océano Espiritual



Cosmológico”(Figura 10)⁶⁷.

⁶⁷ “El *Hawa-pacha* es el primer mundo, aquel gran océano del Cosmos donde vibran los tiempos y los grandes sistemas galácticos que no se ven, pero existen. Es el universo invisible que ocupa un espacio y un tiempo diferentes. Está más allá de nuestros sentidos y existe, aunque los ojos humanos no sean capaces de percibirlos”. (ROCA & GARCIA, 2004, p.27)

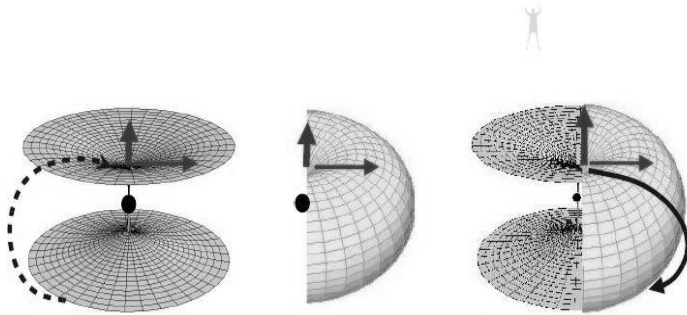


Figura 10 - La paridad física-metafísica andina ($Ka-Wa$).Fuente:
Ninanturmanya (2013^a)

En este plano Wa es "a-temporal, a-espacial e intangible" cuya solución gráfica-simbólica se da a través de "un punto imperceptible", donde "todo nace de este punto para expandirse en el tiempo y espacio, para volver nuevamente a este (al punto de donde partió), al plano Wa , cíclicamente" (NINANTURMANYA, 2013b, p.03):

Figura 11- Esquema de la dinámica del apareamiento $Ka-Wa$. Fuente:
Ninanturmanya (2013b)

En un abordaje más amplio, el flujo *Wa-Ka-Wa* (Figura 11) en el propio ciclo vital, una relación entre “este mundo y el otro”. La transición de *Ka* para *Wa* y la desmaterialización o muerte. Por otro lado, el “flujo vital” viene de la “llegada de *Wa* a nuestro plano físico *Ka*”. (NINANTURMANYA (2013a). Una afirmación, según el autor, de que “la vida no tendría sentido si no fuese la muerte”. (NINANTURMANYA, 2013a, p.17). No obstante, en la filosofía andina, este otro mundo metafísico de la muerte es el “Gran Misterio”, no un trascendente pensable, sino que un plano trascendental incognoscible (*Wa*), no accesible ni al poder del lenguaje, ni al poder místico, o sea, *la expresión mayor del desconocimiento*. (ROCA & GARCIA, 2004).

El Plano *Wa* como dimensión metafísica de la pura exterioridad, de lo desconocido pleno, nos remite a pensarlo en su articulación filosófica como la idea de un Exterior, que, en un otro contexto, el ensayista francés Maurice Blanchot dio el nombre de “Afuera”⁶⁸. De este modo, el pensamiento del Afuera como lo que irrumpe en el pensamiento de un plano otro, lo cual Deleuze (1992), denomina el “Círculo de lo Otro”, que bajo su intervención pulsante revira la multiplicidad virtual en todos sus puntos y la hace retornar no a lo mismo, sino que a la diferencia en su potencia última, fuente de transformación. El Afuera como relación de la relación por excelencia, como alteridad radical (no-ontológica),

⁶⁸ No obstante, fue Foucault (2001) el que retoma el término y forja la expresión de el “Pensamiento del Afuera” para designar toda una línea de pensadores involucrados en esta relación con ese Exterior. Relación está que, después de la muerte de Foucault, Deleuze amplió y enriqueció. (PELBART, 1993, p.95).

donde “el propio Afuera transborda todo positivo y negativo, es la ‘presencia’ que no remite al Uno y a la exigencia de una relación de discontinuidad donde la unidad no está implicada”. (BLANCHOT 1989 *Apud* PELBART, 1999, p. 99). Una alteridad radical, el Afuera --potencia extrema de des-subjetivación o desterritorialización existencial.

Así, al pensar el Afuera como el perturbador “no-ser” del mundo es que encontramos resonancias con el plano *Wa* (o “Gran Misterio”) de la filosofía andina. Pero qué decir de su vinculación con la muerte?Cuál es la relación de la muerte con el Afuera? Deleuze (2006, p. 362) nos ofrece una explicación al hacer una distinción de lo que llamo como “dos fases de la muerte”:

“[...] una donde la muerte se piensa inscrita en el *Yo* y no el yo como anulación de la diferencia en un sistema de explicación o como degradación que viene a compensar los procesos de diferenciación.[...]. Simultáneamente, la muerte tiene una figura totalmente diferente, esta vez en factores individuantes que disuelven el yo: ella es entonces como un ‘instinto de muerte’, potencia interna que libera los elementos individuantes de la forma del *Yo* o de las materias del yo que nos aprisionan. [...]. (DELEUZE, 2006, p. 362)”.

Pelbart (2010), reafirma esta dimensión dual de la muerte, en la cual ella hace sentido de totalización última, en la “extrema fuerza de lo negativo”. En otra dimensión,

“[...] es más un morir que una muerte [...] es del orden de la incerteza, del exceso, de la indecisión que nunca llega, de lo que nunca cesa de acontecer. [...]

Al contrario de la Muerte, el morir evoca consentir un pasaje y se refiere a la potencia de distanciamiento de ese lejos”. (PELBART, 2010, p.102).

Remitiendo nuevamente a Deleuze (1976, p.395), “la experiencia de la muerte es la cosa más ordinaria de lo inconsciente, justamente porque ella se hace en la vida y para la vida, en todo pasaje o todo devenir, en toda intensidad como pasaje de devenir”.

En este punto, colocando lado a lado el pensamiento andino del Plano *Wa* y el pensamiento “occidental” del Afuera, la muerte y el morir como exterioridad y correspondencia con la variación infinita, *la incesante exigencia de creación de la vida*. Aunque, la vida no como substancia e determinación, sino que como su indeterminación en aquello que es producido por las fuerzas que emergen de un Afuera como fundamento, de una dimensión fundamental de desconocimiento , un “Gran Misterio”.

Sin embargo, una inquietud nos asalta: no serían este Afuera o este "Gran Misterio", "presencias" insistentes del desconocimiento de la muerte, dos expresiones de un mero abismo o retorno a la nada, puro nihilismo en que el "ser" no tiene control sobre más nada, *ni de la vida?* Por cierto, estamos envueltos, en ambos casos, en una apropiación agonística de la vida en cuya sutileza exige de nosotros, investir

contrastantemente la subjetividad occidental en un desafío mayor de entendimiento⁶⁹.

La implicación en Nietzsche (2009) nos ofrece la dimensión paradójica de este nihilismo (donde la distinción entre nihilismo pasivo y nihilismo

⁶⁹ Finalmente, todos los valores morales del transcurrir de nuestra cultura socrático-cristiana se constituyen como modo de afirmación, anclaje y seguridad ontológica, “asegurando” una finalidad y un sentido a la vida. En esta perspectiva, cualquier negación de la moral como dominio de sí (individualidad) es percibido como no-sentido de la vida, como nihilismo o negación de la vida. De este modo, la inherencia de la muerte en el mundo, la existencia de una contraparte de destrucción y disolución de todo, un supuesto “agujero negro” del Afuera ontológico emerge como el terror, fuente del miedo que estructura la moral teológica de la subjetividad occidental.

activo es providencial para este entendimiento)⁷⁰. Para la filosofía fértil e intempestiva de Nietzsche - como pensador del Afuera por excelencia -- lo desconocido y el nihilismo son condiciones existenciales, así como una perspectiva energética universal la cual denomino “voluntad de

⁷⁰ En *El Anti-cristo*, Nietzsche (2006) expone la lógica general de su pensamiento sobre el nihilismo, a saber, “si se pone el centro de gravedad de la vida, no en la vida, sino que en un ‘más allá’ - en la nada - retiro de la vida toda gravedad” (p.43). De este modo, en términos inmediatos “el nihilismo es la desvalorización metafísica de la vida a partir de valores superiores a la propia vida”. (PELBART, 2006, p.14). Aunque, en Nietzsche el nihilismo se sabe que tiene un carácter equívoco. Por un lado, nos explica Pelbart (2013, p.93), “él es el síntoma de decadencia y aversión por la existencia, por otro, y al mismo tiempo, es la expresión de un aumento de fuerza, condición para un nuevo comienzo, incluso una promesa”. El llamado “nihilismo negativo” es para Nietzsche la aprehensión del nihilismo a partir de una morfología de la voluntad de potencia “reducida al poder de negar” la vida para poder afirmar los substitutos sucesivos del “más allá” (el Imperativo Moral, el Progreso, la Felicidad, la Cultura). (PELBART, 2013, p.103). Todavía, este nihilismo negativo (relativo o pasivo) es siempre un nihilismo incompleto, pues su *pathos* nihilista de destrucción y desplazamiento *aun preserva el ser*, salvo como negatividad, resentimiento e impulso relativo (de su “expulsión del paraíso”, su inexorabilidad mórbida y finalista). La *destrucción total*, incluyendo el proyecto del propio hombre constituido en occidente (su debilidad, inclinación a la reverencia, sus categorías), conforme postulo Foucault en su crítica al humanismo, constituye (paradojalmente) la mayor afirmación de la vida, el nihilismo positivo (activo y creador). Según PELBART (2006, p.14), “la posición tan particular de Nietzsche consiste en sustentar que el reconocimiento de un mundo sin sentido nada tiene de amenazante y solo lleva parálisis de la voluntad de una voluntad empobrecida. En cuanto a una vida desbordante, por el contrario, apoya e incluso necesita esta evacuación para dar paso a una nueva fuerza de la interpretación, aquella que no busca el sentido ni las cosas, porque se impone a ellas”. Nihilismo activo, por lo tanto, como confianza en la procesualidad de la vida, voluntad de potencia como creación y afirmación, donde el pensamiento no opera más en las cosas en vías de perecer (única en el mundo actual), para pensar a partir de aquello que está en vías de nacer, a partir de las fuerzas y de la creación de las posibilidades del devenir. Un más allá de la creencia (en el hombre, en la dialéctica, en la verdad), para trazar los caminos de la “condición transhumana” (NIETZSCHE, 2011), *retomando el vínculo con la vida*, en el potencial (cosmológico) de creación de lo abierto, *del Afuera*.

potencia”⁷¹. Tal como la muerte en vida (del Plano *Wa* andino), la irrupción del Afuera emerge en Nietzsche como una captura de la indeterminación de la vida, su inmanencia en el tiempo liberado de determinaciones exteriores de cualquier trascendente (sea Dios, Cosmos o Razón), condición para la intensificación de la potencia (al acceder a lo abierto indeterminado) afirmando una perspectiva trágica de la vida como insistente “voluntad de vida” (vida eterna en la vida), un triunfante “sí” a la vida ligado al eterno placer de la creación y e recreación⁷². En una perspectiva cruzada con la *pachasofía*, me atrevo a afirmar que la ruptura del ser individuado, su destrucción en la muerte incesante (en lo desconocido que toma por asalto) se vuelve la condición de apertura del potencial creador que este vacío ofrece evocando “la llegada de *Wa*”, el flujo vital andino de las fuerzas que retornan.

De esta manera estamos hablando en diferentes modos de afirmación ontológica, los cuales, no obstante, nos exige recuperar. Agamben (2013) nos muestra una distinción entre dos corrientes concurrentes de la tradición filosófica occidental que resume este entendimiento: una corriente *transcendentalista* (que viene desde Platón y pasa por casi todos los filósofos clásicos, como Descartes, Hegel y Kant, entre otros) y otro *immanentista* (la cual incluye a Spinoza, Nietzsche, Bergson, Deleuze y Foucault, entre algunos otros)⁷³. En cuanto a los modos trascendentalistas se confían al poder de lo negativo (Dios, el Cosmos, la

⁷¹ Deleuze (2006) relocaliza la idea nihilista en términos de la afirmación de que “lo problemático es la condición del mundo”.

⁷² “El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad [...] más allá del temor y de la, *ser por sí mismo* el eterno placer del venir-a-ser aquel placer que también porta en sí el *placer de la aniquilación*”. (NIETZSCHE, 1984, p. 110).

⁷³ Según el autor, entre ellos estaría Heidegger, con un pie en cada corriente.

Sociedad, a Razón, el o "Bien" y el "Mal"), produciendo valores con vistas a asegurar la vida en una finalidad y un sentido; en los modos de la inmanencia, vemos substituir lo negativo por el *goce de la diferencia*, por la intensificación de la potencia, de las condiciones de la creación como proceso vital irreductible.

El pensamiento en la inmanencia, por lo tanto, para abdicar de una vez de la creencia en la verdad -esta expresión exquisita de la impotencia de la voluntad (según Nietzsche, de empobrecimiento de la vida) - para poder emprender de una vez actos creadores (la superabundancia de vida, de Nietzsche) (PELBART, 2013).

Pero, qué decir del pensamiento andino, que invierte la cosmología no en su sentido trascendente clásico (como metafísica) para afirmarla como inmanencia? El cosmos pensado de este modo, no como una exterioridad trascendente, referencial o normativa (de una verdad que no está en este mundo, pero que esclaviza desde fuera de él), en que el deseo no se reduce a la falta o a una carencia ontológica fundamental (en relación a una supuesta finalidad que lo definiría). El Cosmos andino, en su complementaridad relacional primordial solo se presenta como relación diferencial, en que la paridad del macrocosmos se replica en el micro mundo (y viceversa) de los pares infinitesimales que produce el *Yanantinkeyu*, la energética andina de la creación de vida en la vida. En que las relaciones de los pares operan permanentemente el pasaje entre el Afuera y el Adentro (en un sentido no metafísico), donde el deseo se torna el revés de la estructura, en una fluencia abierta a las intensidades y a la vibración de los encuentros. De este modo, el Cosmos andino es la propia condición del plano de la inmanencia, cuya expresión simbólica se constituye en un modo de inteligibilidad en el sentido de proporcionar medios de seguir su devenir (algo inherentemente tenso y arriesgado,

fuente de equívocos interpretativos por la propia limitación de cualquier lenguaje)⁷⁴.

En este sentido, pienso, es importante profundizar en esta relación con la simbología andina, sobre todo por la implicación de estas expresiones con una cartografía de los modos de subjetivación de los *runas* y de las resonancias que proporcionan a la consistencia y sofisticación de sus parámetros epistemológicos. Pues bien, nos situamos sobre un horizonte cuyo marco es un nuevo apareamiento entre la esfera ontológica del dinamismo espacio-temporal de los *pachas*, el plano *Ka*, y la emergencia extra-ontológica, (plena) invisible y pulsante del Plano *Wa* o “Gran Misterio” (“Muerte”). La “llegada del Wa” (*Wachay*) es la potencia mayor de dislocamiento, lo que coloca en movimiento toda una cosmología. En este movimiento nos encontramos con un concepto vital de la filosofía andina, la condición *sine qua non* del carácter cíclico y dinámico de la vida, el concepto gráfico de *Kuti* (NINANTURMANYA, 2013a)⁷⁵.

⁷⁴ En este sentido, entiendo que la simbolización andina de la *pachasofía*- y la interpretación de sus esquemas- tienen mucho que ofrecer al pensamiento de la immanencia, sobretodo como síntesis de experimentaciones forjadas en múltiples dimensiones de la experiencia y la memoria colectiva, no obstante compelida a las exigencias de lo negativo (como explicación), al modo como se presenta en la práctica de la escritura filosófica occidental.

⁷⁵ Según el diccionario Kechwa-Castellano (MAYORGA, 1969), *Kuti* se traduce por “retorno, regreso, vuelta al lugar o punto de origen, vuelta entera, revolución, mudanza, transformación”.

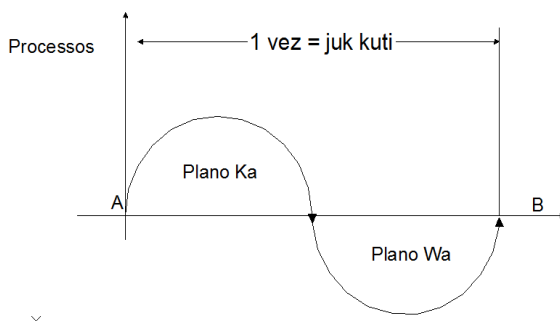


Figura 12- El ciclo del retorno *Kuti*- Fuente: Ninanturmanya (2013a)

Como nos explica el autor,

[...] cuando algo (un fenómeno físico, biológico, mental, social, cósmico, etc..) realiza una vuelta entera, retornando al punto de partida, hay un *kuti*: un retorno. Al hacer esto se agotan sus posibilidades de tiempo y espacio y se constituye el mérito de ser considerado como ‘algo concluido’, o sea, ‘completo en sí’. Sin embargo, durante el periodo que agotaba sus posibilidades de tiempo y de espacio, experimentaba también todas las posibilidades ‘vivenciales y de expresión que en los diversos espacio-tiempo intermedios fueron diferentes. En la medida en que algo estas más lejos del ‘punto de partida’, menos perceptible será la presencia de este punto en el. En la realidad, *kuti* es un irrumpir gradual y completo de la manifestación y se desarrolla siempre entre dos polos: partida-llegada. (NINANTURMANYA, 2013a, pg.3).

La definición gráfica de *Kuti* (figura 12), enseña una didáctica del carácter relacional y complementario de las fuerzas del *Ka* y del *Wa*, como fuerzas en movimiento. Una idea que evoca un remitirse a la idea del “eterno retorno” en Nietzsche (tal como a la de “repetición”, en Deleuze)⁷⁶. De esta manera, parto de la interpretación (que tratare de justificar) de que se trata de modos correlativos de conceptualización del movimiento de la vida, cuya marca en común es la afirmación de la diferencia y de las potencias productivas de creación y de transformación vital.

La denominación nietzscheana de la “doctrina del Eterno Retorno” define la idea de un vínculo vital primordial al propio proceso de la vida. Tal como afirma Nietzsche (2011, p. 13): “es en el seno del terreno, en esta vida que es preciso distinguir lo que debe ser vivido”. De este modo el gran filósofo afirma la potencia vital de la selección de lo que merece ser vivido para que se pueda rechazar, *bajo el riesgo del empobrecimiento de la vida*, todos los criterios de selección adoptados a partir de ídolos, de cualquier referencial que escapa (y se desvincula) a la vida, que trasciende la vida terrena. La selección es realizada, por lo tanto, en la immanencia de la vida. Se trata de una idea en la que el sustento de la vida es el propio deseo, donde en lo infinito del querer en el tiempo viene a

⁷⁶ Antes que nada, se debe hacer una observación de rechazo de utilizar cualquier interpretación mecanicista o termodinámica de la ciclicidad propuesta, tomando el carácter cíclico como algo supuestamente mensurable en que las diferencias se anulan o vienen a definir un retorno de algo indiferenciado (en la identidad de un ser) que, por ejemplo, completa un ciclo en la vida, o, compone una analogía a los ciclos naturales (como, por ejemplo, la sucesión y el retorno de las estaciones del año). Una observación que también es hecha para comprensión caricaturizada y simplista del eterno retorno nietzscheano como “destino”, o la identificación de la “repetición” deleuziana a la mera reproducción del ser.

operar la selección de aquello que resiste y vuelve⁷⁷.

No obstante, es en la relación del deseo con el tiempo (abierto y múltiple) que el pensamiento del eterno retorno opera como una prueba, no solamente realizando una selección eliminatória, sino que, sobretodo *transmutadora*. Tal como señala Pelbart (2010, p. 134) “no solo elimínalo que no resiste, sino que transmuta *aquello* que resiste”. Se trata, por lo tanto, del “eterno retorno de lo otro, como ser del devenir, necesidad del acaso, en suma, retorno de la diferencia”⁷⁸. Dicho de otro modo, este otro que retorna en el encuentro define un encuentro consigo mismo como devenir, tornando al ser afirmación, en Deleuze (2006, p.213): “la afirmación es ser, el ser es simplemente la afirmación en todo su poder”.

La interpretación del eterno retorno nos permite entender la vida como exaltación y expansión. Aunque esta “ganancia” de la vida, paradójicamente adviene no de una conquista, sino que de una ruptura, una apertura al Afuera, al caos, como condición de creación y recreación permanente del mundo. Se trata, en términos deleuzianos, de una exigencia de “involución”, disolución de las formas y liberación de los tiempos y, de este modo, devenires de creación”⁷⁹.

Mientras, cabe resaltar, el eterno retorno no es una apología de la destrucción (o perversión) total, pues al afirmarse la diferencia como transmutación, viene a afirmarse la condición de dual del ser en la

⁷⁷ En este punto conviene afirmar nuevamente el deseo como relación con lo abierto y las posibilidades de creación del devenir, por lo tanto, de ruptura con la causalidad (y sus corolarios: carencia, necesidad, falta y razón triunfante). “Deseo, el deseo-desierto, la inversión de deseo revolucionario”. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.363).

⁷⁸ Como afirma Deleuze (2006, p.383), al interpretar el eterno retorno de Nietzsche, “el eterno retorno afirma la diferencia, afirma lo disímil y lo dispar, el acaso, lo múltiple y el devenir. Son eliminadas por el eterno retorno precisamente las instancias que acogotan la diferencia”.

⁷⁹ Por tanto, la ganancia en la vida es la diferencia que se crea (en el poder que se adquiere en la alteridad) y no en lo que se reproduce en lo mismo (un órgano, un concepto o una definición categórica). En suma, la vida como voluntad de afirmación en lo abierto, potencia afirmativa de lo nuevo.

inmanencia, en la tensión inherente (paradoja absoluta) entre *formas* y *fuerzas*. (ROLNIK, 2006). La pregunta del eterno retorno, en el límite de mi entendimiento, es la afirmación de la vida, de la potencia de la vida como creación e indeterminación, la cual acontece en el proceso de apertura a las *fuerzas* y en la medida por la cual las *formas* coexistentes sean a ella subordinadas o sean coextensivo (y no al contrario, como en el pensamiento de la representación y de la teoría de las facultades del sujeto -que separa sujeto y objeto para privilegiar al primero)⁸⁰. La doctrina del eterno retorno define, entonces, *un límite de exposición al afuera* (al caos o poder diferenciante), cuya afirmación de la diferencia busca su máxima expresión a través de la voluntad de potencia y del quatum de la potencia que pueda soportar en la “superabundancia de vida”. Un deseo de creación en que el sujeto se disuelve para aparecerse a sí mismo como fenómeno (y a la inversa de la lógica de la representación).

Para continuar, retomamos la simbología andina de *Kuti* – en una perspectiva comparada -- nos permite constatar la potencia heurística y ritual de la idea *pachasófica* del flujo vital. La figuración del pasaje dual como expresión del entendimiento andino de las dimensiones espaciotemporales conscientes e inconscientes (*Hanan pacha* y *Uku pacha*) del plano *Ka* y una dimensión suplementaria trascendente (aunque no trascendete, pues nace del mundo) actuando en la complicación del mundo, imposibilitando el ser dominado por el imperio del “yo” y del tiempo aprisionado, signo de apertura a la multiplicidad de devenires movilizados por la presencia intempestiva de una intensidad fundamental indeterminada, el plano *Wa*, el Afuera desterritorializante del “Grand Misterio”.

Esta discriminación entre fuerzas pre-individuales, personales e impersonales del plano *Ka* y las fuerzas desterritorializantes cosmológicas intempestivas del plano *Wa* y una alegoría que no aparece contemplada

⁸⁰ "El Eterno Retorno excluye la coherencia de un sujeto pensante, de un mundo pensado, de un dios garantía". (DELEUZE, 2006, p. 96).

plenamente en el pensamiento del eterno retorno, cuyo énfasis se da en la afirmación de las fuerzas en general (tal vez justamente para afirmar-como un arrebatamiento- su primacía en relación a su pliegarse en las formas y categorías del pensamiento).

Así, sin embargo, nos encontramos con una resonancia de esta distinción precisamente en Foucault al repensar la idea del tiempo a la luz del "pensamiento del Afuera", en el cual el tiempo aparece en el pensamiento como una fuerza que lo fuerza a ir hasta el límite, como su Afuera inapelable, impensado. (PELBART, 2010)⁸¹. El pensamiento del Afuera, como un paso dentro y más allá de la idea de duración bergsoniana como esfera ontológica (el Afuera como extra-ontológico por excelencia). Algo que, al pensar la oscilación *Ka-Wa* del módulo *Kuti* (figura 12), retrotrae a cierta homología con la idea occidental (post-nietzscheana) de *individuación* (SIMONDON,1964), unida a la oscilación entre la dimensión espacio-temporal de las diferentes memorias en Bergson (como multiplicidades virtuales abiertas a ser actualizadas) y la emergencia de un intempestivo mayor -el irrumpir pulsante e indeterminado de una alteridad radical, el Afuera inapelable - de Foucault, en cuyo pensamiento “el sujeto es apenas un pliegue desfasado”. (PELBART, 2010, p.189).

⁸¹ El profesor Claudio Ulpiano, estudioso brasileño de la obra de Foucault y Deleuze, dedica una clase magistral al descubrimiento del Afuera en la Filosofía. Para él, "la gran cuestión de la filosofía del siglo XX y que recibe diversas denominaciones: abierto en Heidegger, inactual en Foucault, caos irisado en Cézanne, punto gris en Paul Klee y, así en adelante. Es como si se hubiese descubierto un nuevo. [...] No obstante, cuando se afirma la existencia de un afuera, no se está identificando este afuera a la exterioridad física ni a la interioridad psicológica. El abre. El postula alguna cosa que no es del orden físico, ni es psicológico. O sea, alguna cosa que jamás fue pensada. Esa cosa se llama lo impensado, aunque también, simultaneidad". (ULPIANO, 2014).

Sin embargo, en este punto, me surge una inquietud: finalmente sería el concepto *Kuti* la expresión correspondiente al flujo temporal en el sentido más enfático de la doctrina del eterno retorno, o de transmutación y retorno de la diferencia? Fue en Ninanturmanya (2013a, 2013b), Lajo (2006) y también en Medina (2000) que encontré modos de afirmación de la potencia cíclica andina de la transformación como potencia de vida.

En Ninanturmanya (2013a) la transmutación del eterno retorno en el ciclo *Kuti* se impone una dimensión de olvido ("en la medida en que algo está más lejos del 'punto de partida', menos perceptible será la presencia de este punto en el"), arrebato de la memoria del plano *Ka* por la llegada de las fuerzas del *Wa*, aunque también por la imposibilidad de la mantención real de la misma posición del ser por la enfática expresión del movimiento de la vida en el *Kuti*. En este concepto "toda vida y todo pensamiento es vibración". (NINANTURMANIA, 2013b, p.2)⁸². La vibración de la vida se da en el movimiento, el cual es sometido a las fuerzas temporales y atemporales *Ka* y *Wa*. Así, al completar un ciclo *Kuti*, hay una "genuina renovación del tiempo y del espacio, o sea, la transformación del mundo". (NINANTURMANYA, 2013a, p.5). Pero

⁸² De este modo, no comprender el pensamiento en la vibración es negar su naturaleza, recreando formas muertas (representaciones) para rebatirlo o bloquearlo en un solo espacio-tiempo del plano *Ka*, lugar de las formas y de la razón (*Hanan pacha*), distorsionando su inherente relacionalidad y función vital complementaria (secundaria a las fuerzas del mundo). Al contrario, asumiendo el pensamiento en la vibración de la vida, nos adentramos en una concepción del pensamiento que no acepta la reconocimiento como explicación del acto de pensar. Bajo esta lógica, el pensamiento viene sobretodo de las fuerzas y, por esto, no se deja llevar por la venganza, por el resentimiento- sentimientos de flaqueza ante las fuerzas del mundo y que lleva a la desvinculación y depreciación nihilista de la existencia (limitada a su dimensión reactiva, sometiéndola a sustituciones ilusorias por categorías y valores transcendentales, apología a la renuncia y a la castración). Un pensamiento activo y pulsante como contrapunto fundamental a la metafísica occidental, la cual en la *pachasofía* es imputada como "cultura de la muerte" (*Ch'ulla*).

esta renovación acontece en el "ser" como una síntesis, aunque en una síntesis energética (o "doblar" el tiempo) que esta simbolizada en la *pachasofía* como un nuevo encuentro, por lo tanto no es algo que se cierre (en un individuo o en una identidad del ser), sino *una nueva exigencia de creación que todo encuentro proporciona*. (LAJO, 2006; MEDINA, 2000)⁸³.

En este sentido, en este entrecruzarse de la "doctrina" del eterno retorno y del concepto andino del *Kuti*, podemos por fin decir que ambas son expresiones concretas de pensamiento empeñadas en el propósito común de devolver al pensamiento la dimensión de las fuerzas o, dicho en otros términos, de concebir en el pensamiento una imagen directa del tiempo, liberándolo de su proyección indirecta en el circuito cerrado de los esquemas sensoriales-motores, categorías y formalizaciones preconcebidas según una causalidad lineal (pasado-presente-futuro). No obstante, la complejización del movimiento dual *Ka-Wa* en la filosofía andina coloca en evidencia las potencialidades dentro y fuera de las coordenadas espacio-temporales - a la emergencia de un afuera (llegada de *Wa*) y, en el, una pasividad de "morir sin muerte" como signo del salto hacia la existencia relacional absoluta- el *acceso* a las *intensidades de paso libre* que vienen de un gran atractor *Wa*, un vacío fecundo relacionado a la emergencia de nuevas dimensiones de tiempo y devenir, como un perpetuo distinguirse (un relanzar infinitos de cesuras siempre nuevas).

Son grandes las implicaciones de este pasaje al pensamiento de las fuerzas, sobretudo éticas, estéticas y políticas. Implicaciones éticas en el sentido del entendimiento de la vida a través del flujo de las vibraciones en las multiplicidades paritarias del mundo, en una relación de alteridad alargada, expandiéndose hasta lo impensado (la alteridad radical). Implicaciones estéticas, a través de la imposición de una potencia de creación mediante el acompañamiento de las fuerzas detrás de las formas

⁸³ En el límite, "no hay sujeto ni objetos previos, ambos se construyen en el encuentro". (FONSECA, 2011, p.374).

del mundo, más allá del apaciguamiento del reconocimiento (el forjar una razón en la identidad de las cosas), de aquello que *no hace* del pensamiento una creación. Con todo, estas implicaciones se integran en una dimensión política vital, puesto que el ascenso de la dimensión de las fuerzas está relacionado a la propia potencia de que algo (o alguien) tiene para transformar, una potencia de la afirmación y redescubierta de la libertad en la conquista y favorecimiento de la diferencia, dejando a las singularidades afirmarse, y así renovando el espacio y tiempo - al mismo tiempo que se constituyen en un *contrapunto a todas las formas de pensamiento que se confían al poder de lo negativo*⁸⁴. Una libertad que en el idioma *Quechwa* (*runa simi*) es conocida como expresión del *Pachakuti*, cuyo significado es "retorno al punto inicial del ciclo de un proceso que ocurre en el tiempo y en el espacio, completando así una revolución la transformación del mundo". (NINANTURMANYA, 2013b, p.5).

⁸⁴ Según Blanchot (1971, *Apud* PELBART 1989, p. 99), el incremento de la potencia política al ascender al pensamiento de las fuerzas y al juego de la diferencia ocurre en la medida del rompimiento con el enlace del pensamiento de lo posible (que es otra expresión de lo negativo). Para el autor, la idea inversa de lo imposible subsume lo abierto y favorece la diferencia, pues es todo aquello que no se presenta bajo el modo de la posibilidad, del poder, de la apropiación o de la subyugación. Lo imposible, dice Blanchot, no está ahí para hacer "capitular al pensamiento, sino que para dejarlo anunciarse bajo una otra medida que (a) la del poder. [...] Tal vez precisamente la medida del *otro*, del otro en tanto otro, y no es más ordenado según la claridad de lo que se apropia de lo mismo". (Idem, p. 100). Ecos del plano *Wapachasófico* (el gran *otro* desconocido) y su potencia emancipatoria y acontecimental

2.9 POTENCIAS DEL CUERPO: “perspectivismo” e interculturalidad andina

La filosofía andina (como ya vimos), a través del pensamiento vinculado a la potencia del simbolismo ancestral presupone una relación concreta con la existencia. No se trata de un pensamiento sobrepuesto a una cierta cultura o vivencia, sino que creación, o mejor dicho, práctica metonímica de recreación de la experiencia “para-filosófica” cotidiana de los *runa*, en un proceso permanente de actualización de las fuerzas relacionales de las experiencias de vida andina. (ESTERMANN, 1998). En este sentido, ella también es forjada en la relación con la filosofía occidental (“expresión del cosmos” bien implicado en la vida de estas personas), y, por eso también capaz de ambigüedad (o contrasentido) de una abstracción. En el límite, la aprehensión restringida y abstracta de la filosofía andina -su intelectualización - produciendo cierto número de imágenes que la subordinan a corrientes mesiánicas o ideológico-salvíficos de la humanidad y de la “vida” en la tierra. Tomemos esto como algo contingente, dentro de la multiplicidad de expresiones y creación de posibles, al mismo tiempo (que no somos ingenuos), viene a expresar, como señala Lajo (2010, p.1) más un modo de “apropiación colonialista de la subjetividad social, que nos parece la obra maestra del colonialismo europeo en la América”.

De este modo, que quede claro, al insertarnos en la perspectiva paradójica del pensamiento andino estamos dentro y fuera de los límites de las facultades de la conciencia o del intelecto humano. Tal como señala Estermann (1998, p. 119), “la filosofía andina rechaza tanto la inteligibilidad total de la ‘realidad’, como la ‘intelectualidad’ total del ser humano”. Claro, al afirmar que el ser humano no es solo intelectualidad, el autor refuerza la expresión diferencia del “lugar” del cuerpo en la filosofía andina. Si, como se ha dicho, la vida es la vibración en el *Kay pacha* (región central del cuerpo - ver figura 05 en la página 74), lugar de encuentro de las fuerzas provenientes de *Hanan pacha* (“intelecto” o zona

de la cabeza) y de *Uku pacha* (zona del deseo, del vínculo con la tierra, miembros inferiores y región genital del cuerpo), *estamos ante un enaltecimiento ético, estético y político del cuerpo como un todo*. Algo que implica tanto en otra relación filosófica como en lo contingente (el “aquí y ahora” más allá la abstracción intelectual o de reconocimiento), como refuerza la resonancia con el movimiento filosófico crítico de occidente (exacerbado en la triada Spinoza-Nietzsche-Deleuze) - la reversión de la filosofía que sucede exactamente en la cuestión del cuerpo.

Entonces, para que podamos tomar en serio el cuerpo precisamos romper su identidad como cuerpo y su representación orgánica, tan naturalizada en nuestro pensamiento occidental, algo que la *pachasofía*, a través de su simbolismo espacio-temporal, logra con maestría y sofisticación. Sin embargo, nuestra dificultad de entendimiento pasa, sobretudo, por la herencia de una identidad contrapuesta del cuerpo como representación orgánica y de la inteligencia (o pensamiento) como intelecto (o conciencia). El dualismo físico y psicológico abarca todo⁸⁵. Pensar una nueva comprensión del cuerpo es romper con los límites del cuerpo como organismo (que es también avanzar en la idea de otra acepción de pensamiento o inteligencia en y más allá del intelecto). Lo que no quiere decir que el organismo no es un cuerpo, sino que sobretudo que el organismo no es todo el cuerpo, que *el cuerpo es más que un organismo*. Tal como señalan Oliveira & Fonseca (2006, p.518), “el cuerpo es la potencia de desplazamiento de la paradoja”, o sea, es movimiento de apertura hacia el mundo – nos inserta y nos hace habilitar

⁸⁵ Basado en Bergson, Ulpiano (2010a, p.03) afirma que "el hombre usa el intelecto para comprender el mundo físico y, en seguida, va a utilizar el intelecto para comprender la psicología. O sea - el intelecto es el instrumento de las ciencias humanas y de las ciencias físicas. Pero cuando la vida se vuelve sobre sí misma, cuando la vida quiere pensar acerca de sí misma, no puede utilizar el intelecto, porque la vida no tiene el mismo sentido que la psicología y la física. La inteligencia es incapaz de pensar la vida".

el espacio de las sensaciones, espacio mismo del deseo (poblado no de formas ni de individuos, sino que de acontecimientos y afectos en movimiento). A través del cuerpo, en su “límite inmanente” (DELEUZE, 1997, p.191) entramos en lo que está siendo hecho y deshecho, en aquello que *nos hace vibrar interiormente*: conexión al proceso vital y de creación del escenario para materiales de expresión (no esencialmente lingüísticas).

Si, para los sistemas lógicos dualistas de la filosofía clásica, el cuerpo siempre fue colocado como obstáculo de la comprensión y fuente de distorsión (justamente por las sensaciones) del conocimiento objetivo, en esta inversión crítica de la filosofía occidental, *el cuerpo se torna objeto del pensamiento*. Movimiento dual e interdependiente: valorización del cuerpo y desvalorización de la conciencia como intelecto. De este modo, propongo, que, para el entendimiento más intenso del significado de esta valorización del cuerpo, realicemos el ejercicio de reinversión de las perspectivas para implicarnos (aún más) en el problema de la conciencia. Finalmente, que es lo que justifica y cuáles son las implicaciones de la separación de la conciencia del cuerpo para la vida? En el pensamiento de Spinoza se volvió una referencia para la crítica de la conciencia y de la intelectualidad. Para Spinoza (1983), la conciencia solo siente, no comprende los movimientos de la naturaleza (o la vida como proceso). La conciencia siente las formas del mundo, ella es el “ser” del sentimiento. Y por sentir los efectos de lo que acontece, no entiende el movimiento de lo que se genera, no aprehende el movimiento de las cosas. De este modo, para Spinoza, conciencia es ilusión, es la ignorancia en sí, puesto que le es inherente la incapacidad de conocer la naturaleza de la vida y de las cosas⁸⁶. Como explica Ulpiano (2010c), refiriéndose al pensamiento de Spinoza:

⁸⁶ "Como podría la conciencia representar el inconsciente, se ella tiene apenas una presencia?" (DELEUZE, 2006, p.394).

“[...] la conciencia está fuera del campo del entendimiento. Y aquello que esta fuera del campo del entendimiento entra en el campo de la obediencia. La conciencia no nace para entender. Ella nació para obedecer y desobedecer. No teniendo como entender la naturaleza, la conciencia piensa que ella le da órdenes: que la naturaleza envía órdenes. Y ella responde estas órdenes obedeciendo o desobedeciendo. Cuando ella obedece, espera de inmediato una recompensa. Cuando desobedece, ella espera un castigo. Entonces la conciencia, obedeciendo o desobedeciendo, vive plagada por la culpa. La culpa la correo todo el tiempo. [...] Toda y cualquier conciencia es necesariamente culposa”. (ULPIANO, 2010c, p.04).

La conciencia, por ende, justamente por aprehender las formas (sean físicas u organizativas) - y tomar la vida y la naturaleza por obediencia- es que define y sustenta la verdad como ideal (y sentido ontológico). Ulpiano (2010a,p.01) afirma: “el hombre presupone un ser que ejerce su vida segun las determinaciones o las causalidades de su propia voluntad- se llama 'causalidad psicológica’”. En esta causalidad como principio se enraíza en occidente el llamado principio de la identidad o de la “no-contradicción”, lo cual es fundamentado (desde Aristóteles) bajo la definición de que “nada puede ser y no ser al mismo tiempo”, presupuesto de la existencia de la verdad (y de un Dios que afirma su propio ser: “yo soy el camino, la verdad [...]”). El principio de “no-contradicción” impone un encadenamiento lógico en los raciocinios, un encadenamiento racional y demostrativo: todo pasa a ser lógico o ilógico (ULPIANO, 2010a). La lógica identitaria del intelecto promueve así una especie de apaciguamiento del espíritu, la creencia en la verdad (que es

siempre una obediencia, una subordinación social o una regla de dominación)⁸⁷.

Con todo, ante la claridad de la conciencia y de un modo particular de organización de las fuerzas para la operación moral que estructura el deseo como causa de la verdad (forjando el sujeto en el “ser”), emerge la angustia como expresión de este afrontar la vida, el enfrentamiento con un “enemigo interno” que se amplifica. Spinoza explica esta angustia como potencia del espíritu que no se reduce a la conciencia: “existe un espíritu, en alguna parte mucho más amplia, que Spinoza llama inconsciente o pensamiento”. (ULPIANO, 2010b, p.02). De este modo, Spinoza establece una distinción entre pensamiento e intelecto, o sea, *pensamiento no es sinónimo de intelecto*- justamente porque el intelecto es una facultad que pertenece a la conciencia (y es voluntaria) y el pensamiento evocado en el inconsciente que es, por lo tanto, involuntario (no pertenece al sujeto, en el sentido estricto del término). Este acto involuntario que Spinoza define como una otra condición de las fuerzas (que rompe la causalidad y la lógica), para expresar la coexistencia, la *simultaneidad* en el espíritu como *algo del afuera que lo fuerza a pensar*. La emergencia de un afuera como la angustia, la presencia del otro en nosotros mismos, el síntoma de la “crisis” y del desbordamiento del ser, *condición alógica*⁸⁸.

⁸⁷ “La Consciencia solo aparece habitualmente cuando el todo se quiere subordinar a un todo superior. [...] La consciencia nace en relacion al ser del cual podríamos ser función, es el medio por el que nos incorporamos en el”. (DELEUZE, 2002, p. 28).

⁸⁸ Como afirma Ulpiano (2010a, p.04), “El pensamiento se efectúa en una materia alógica. Cuando el intelecto se depara como lo ilógico, lo ilógico es una falla del intelecto. Lo alógico no es falla del pensamiento - es la materia con la que el pensamiento trabaja - no tiene logicidad ni ilogicidad - *es paradójal*. Durante toda la filosofía la paradoja fue rechazada como si fuese la enfermedad del pensamiento. En esta perspectiva que se abre, inviertese: la paradoja tornase la pasión del pensamiento. El pensamiento es apasionado por la paradoja”.

Entonces, si a través de la conciencia permanecemos bajo el dominio de la inteligencia y su capacidad de forjar una determinación voluntaria (y codificada) de orden del mundo, (que es siempre un cierre , una territorialización), la emergencia de las fuerzas paradójales -la incesante interpelación de la alteridad del mundo- viene a provocar el descentramiento de todo lo que es humano, algo que Bergson (1978) definió como “salto intensivo”. Un “salto” que expresa un cambio de tendencia (que es siempre un conseguir continuo en vistas a un equilibrio más alto): otra relación con la alteridad de la vida y como la indeterminación generada por la aparición de los cuerpos vivos (engendrando un espacio de movilidad y de afectos desterritorializados -i decodificados- de un afuera) Este “salto intensivo” y paradójal acontece con la *apertura al cuerpo*, permitiendo que el principio de lo impensado funcione como potencia de transformación de la energía liberando las materias de expresión y las categorías de la vida que el cuerpo carga: su capacidad de conexión con el afuera -potencia de creación de los acontecimientos (como impensados por excelencia)⁸⁹.

Toda esta heurística filosófica crítica del objetivismo dualista occidental gana la dimensión de *un deseo de inversión de un desequilibrio*, en la medida en que nuestro *modus vivendi* occidental no deja de reprimir las

⁸⁹ Si en la conciencia, a través de síntesis conceptuales y esquemas senso motores (su extensión en el cuerpo) se define se define la formalidad del intelecto como un contra-movimiento, tendencia contraria y complementaria ligada a un pragmatismo de cierto tipo (el fundamento de lo negativo), a su vez, tenemos en el cuerpo intensivo, la dimensión primaria del movimiento productivo de la vida, la materia del pensamiento y de la creación – la primacía de la desterritorialización sobre el lugar privilegiado del sujeto. El cuerpo a través del pensamiento que el evoca, y que permite una relación de presuposición recíproca (una lanzándose a la otra) entre estas tendencias ontogenéticas paradójales: formal e informal, territorialización y desterritorialización, intelecto y pensamiento. (ZOURABICHVILI, 2009). Como afirma Ulpiano (2010d, p.02) “el pensamiento se da bajo el cuerpo. Pensar es pensar el cuerpo”.

fuerzas creadoras en el interior de los individuos, que vuelve al cuerpo constantemente coartado o silenciado en sus expresiones.

Al retomar la perspectiva de la filosofía andina, lo que se presenta en su referencia a la simbología ancestral, en cierta medida, no adquiere esta espesura de revancha, sino que como afirmación de algo que, según Estermann (1998) es un “prae--sub-puesto”, o sea, algo que deviene en su propia afirmación y dinámica corporal, coextensivo a la presentación simbólico-ritual de la *pachasofía*. Una expresión de esta ontogenética corporal andina acontece a través de la demostración de la racionalidad espacio-temporal de los *pachas* donde, como vimos, es en el cuerpo donde opera la paridad de *Hanan pacha* (o “consciente” *Ka*) y *Uku pacha* (o “inconsciente” *Wa*). En el cuerpo y a través del cuerpo es que se da la conexión con el afuera *Wa* (en la paridad *Uku pacha* en transición para *Hana pacha*) - polo atractor y potencia diferenciante de lo indeterminado (el “Gran Misterio”), alteridad viva y abierta del mundo.

Cabe resaltar que, en ambas perspectivas, al tratarse del cuerpo, el énfasis se coloca en la dimensión productiva del cuerpo intensivo, en la primacía del campo de las fuerzas sobre su actualización como cuerpo orgánico. No se trata de una dialéctica entre finito e infinito, dentro y afuera, o lo que es lo mismo corporal e incorporal. El pensamiento *Ka-Wa*, por tanto, no es una dialéctica *Ka-Wa*, sino que movimientos intensivos que desafían los contornos identitarios para componer planos de multiplicidad substantiva, síntesis disyuntivas: algo que remite a lo que Deleuze (2006) denomina “plano de inmanencia”. De “Inmanencia” y no más trascendental, justamente porque el plano - y el cuerpo intensivo es este plano- no precede a la experiencia, sino que está constituido en sus propias variaciones. El cuerpo es lo que está siempre siendo rehecho, donde el desarrollo de una forma *depende de las relaciones*- de reposo y movimiento, de velocidades y lentitudes y de cómo afecta y es afectado en su relación con otros cuerpos - y no al contrario. (DELEUZE, 2002).

Si el intelecto es operación de la síntesis de un sujeto y moral de dominio de una causalidad por los afectos percibidos (un dominio sobre el cuerpo), el cuerpo es testimonio de las fuerzas en movimiento y de las posibilidades de creación y acontecimientos impensados (no dialecticos). El cuerpo en movimiento constituye el pensamiento por la lógica de la diferencia interna, instaurando una problemática propia de la vida en común. Pensar el cuerpo es abrirse a lo involuntario , lo que no es una pura dispersión en la inconciencia (lo que sería interrumpir el proceso de angustia), pero mantener la inherente angustia del vivir como matriz del deseo en lo involuntario, en una especie de atención, de testimonio de la diferencia. En otras palabras, el cuerpo reabre el pasaje de un “adentro” y un “afuera” que no es, necesariamente, pasividad, en la medida en que siempre retoma su creación de representaciones sino que también las abandona, pues constituye el pensamiento en la huida y el pase, para permanecer abierto a las fuerzas y al devenir. El cuerpo permite el pensamiento en la operación, no en la estructura. (PELBART, 2013). El cuerpo, como efecto, “no niega o parta su subjetividad sino que, afirma su singularidad móvil, su parcialidad perspectivista”. (COSTA & FONSECA, 2008).

De este modo, nos adentramos en un concepto de subjetividad que busca la ampliación de la complejidad de los fenómenos, no en un sentido referente a un “si mismo”, sino que más en los términos de Costa & Fonseca (2008, p.7) “en tanto tentativa de aprehender aquellas líneas de fuga que traspasan y constituyen los flujos productores de nuestro mundo vivido”. Al integrar el cuerpo como la dimensión productiva de significado , nos implicamos en particular con la dimensión energética del pensamiento andino, de la matriz espacio temporal de la proliferación de pares complementarios produciendo *Yanantinkeyu*, el grueso de las cosas, donde se da el “chorro de tiempo” al que Lajo (2006) se refiere. Este pensamiento paritario - pone en evidencia la naturaleza del cuerpo como fuerza dinámica y de variación

continua, donde la génesis de la substancia corporal no adviene en una materia bruta y pasiva en una forma pura, sino que en un sistema completo de actualización de energía potencial .

En este punto, me surgen las preguntas: cómo opera esta subjetividad “corporal” en relación a lo común (la relación con los “otros”) y lo particular? Como se da este sentido de una subjetividad que, al mismo tiempo, no se aparta y no se niega? De partida, el pensamiento de las fuerzas, que incluye la filosofía andina y la filosofía de la diferencia, después de toda esta experimentación, me parece que consiste en la afirmación de una potencia diferenciante interna y de una voluntad de potencia, o sea, en la sustentación de un sentido del ser como diferencia o potencia espiritual, un pliegue temporal que es siempre relacional (implicado en el mundo) e indeterminada (abierto a la creación). De este modo, el cuerpo define su potencial al mismo tiempo que se inserta en el juego de la diferencia, en las fuerzas y afectos en que está siempre implicado, en una particular relación con el afuera. El cuerpo, entonces, crea un espacio, un espacio vivo que se constituye a partir de su tensión, de las resonancias que produce en el arrebatamiento de sus encuentros, de su modo de integración al plano de inmanencia de la vida. Señala Deleuze (2006, p.375) al respecto, “no es más la afirmación de una substancia única, es la exposición de un plano común de inmanencia en que están todos los cuerpos”⁹⁰.

Al pensar el cuerpo en su intensidad y poder diferenciante, deshacemos la idea de naturaleza como totalidad substantiva, al mismo tiempo que afirmamos el plano de inmanencia, impidiendo la parálisis del “ser” en la interioridad del “yo” (al lanzar el ser en el mundo de las relaciones que se crean). En la subjetividad y en la comunicación con otras “subjetividades” se interpone un espacio intersticial, un “entre” poblado de singularidades y constantemente alterado por las turbulencias

⁹⁰ Algo que provoca, como vimos, resonancias interesantes al concepto andino de *pacha* como espacio-tiempo de producción de la vida.

de los *encuentros entre diferentes potencias*, modificando velocidades y movilizand o afectos. Así, al pensar el cuerpo nos deshacemos de la utopía comunicativa (vinculada al intercambio de informaciones entre individuos), al menos ya no de uso o de las capturas en espacios determinados (o “muertos”, sin movimiento propio), sino que de sociabilidades y comunidades de otra naturaleza. (DELEUZE, 2003).

En otras palabras, el espacio vivo de las fuerzas del “entre” constituye la condición del pensamiento en la diferencia intensiva, en la variación intersticial del mundo. El *cuerpo es su medio*, un agenciamiento de fuerzas individuantes que, por lo tanto, modifica la idea de comunicación y el sentido de la relación más allá de la unidad e identidad de las cosas y personas (el más allá de la conciencia y, por tanto, de la comunicación hacia la razón instrumental).

La presencia de un “entre” - el vínculo con la fluencia de la vida en el devenir- crea impases en el sentido, una vez que se deshace la utopía del lenguaje como un modelo, por lo que su posibilidad ya no está en la síntesis de las formas (o representaciones), sino que en la sensibilidad del movimiento, en el potencial de la diferencia que se crea. Esta ruptura con un modelo englobante, y trascendental del lenguaje en la comunicación se expresa en Nietzsche (sobre todo por los meta-conceptos de “Voluntad de potencia” y el “Eterno Retorno”), en Spinoza por la crítica a la conciencia y reafirmado por Deleuze en su aprehensión a la problemática de la representación (y denuncia de lo negativo). En la filosofía andina, este sentido de ruptura tiene un fundamento cosmológico, o sea, deviene del rechazo ontológico del pensamiento de la unidad a través de la idea de sí como tensión de pares (donde la relación ocupa el lugar de la substancia en tanto “categoría” primera), en la dual temporalidad de las serpientes míticas del tiempo, así como a través de la afirmación de las potencias del encuentro como encuentro siempre a partir de las fuerzas (*Ka* y *Wa*) estructurantes y

desestructurantes, indisociadamente (como vimos en el concepto de *Kuti*).

Entonces, para entender, en esta exigencia inveterada de interpretación (justamente para librarnos de las interpretaciones inmediatas, el esquema sensorio-motor de nuestra matriz occidental), nos lleva a una conexión con el intenso debate que viene siendo propuesto en la antropología contemporánea, sobretodo vinculado a los presupuestos de la teoría del “perspectivismo” y del “multinaturalismo” amerindio, conforme a lo descrito por Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) y Tania Stolze Lima (LIMA, 1996), como un canal de expresión y de modo de experimentación conceptual relacionada a la problemática del lenguaje y de la comunicación y sociabilidad de los “seres” en un plano de inmanencia⁹¹.

La idea perspectivista, constituida por la filosofía (especialmente e Nietzsche), resituía el pensamiento del cuerpo como modo de dislocamiento y alteración de nuestra ontología naturalista y del

⁹¹ La teoría del perspectivismo amerindio como modo de interlocución a la vida amerindia nos ofrece un lugar de dislocamiento del concepto occidental de diferencia basado en el contraste entre semejantes discontinuos, correlacionados en interpretaciones y definidos como esenciales. En ella, la diferencia se da en la relación entre cuerpos y se somete a las condiciones de diferenciación de estos, o sea, opera según puntos de vistas de cuerpos localizados cuyas perspectivas son inmediatamente incongruentes. Los cuerpos, en la medida que se movilizan y se constituyen en el tiempo y espacio vivido, son por “naturaleza” fugitivos. Esta línea de fuga incidente como principio anti-esencialista expresa una idea amerindia de transformación, donde “la noción de que todo lo existente se define exhaustivamente como variante de un otro, de que toda forma es el resultado de una metamorfosis”. Por esto la importancia de la alteridad en la ontología amerindia, pues la relación con lo otro es por lo que se constituye, o sea, la fuerza de la idea de no que no hay existencia independiente de la actualización en sus relaciones. El perspectivismo implica por tanto la alteridad: “la diferencia como punto de vista, el punto de vista como diferencia – y la diferencia como positiva, en ambos sentidos de la palabra”. (VIVEIROS DE CASTRO *et al.*, 2003, p. 18).

respectivo presupuesto saussureano del (ilustre) "sujeto de enunciación", este cuyo *punto de vista crea el objeto* - definiendo con sus "otros" relativos un escenario de superposición de múltiples culturas (múltiples puntos de vista subjetivos o de "visiones de mundo") *sobre una única naturaleza totalizante*. El perspectivismo, al aprehender el cuerpo como matriz paradójica e intensiva del pensamiento, va a definir el lugar del cuerpo -su posición diferencial (singularidades, afecciones y sensibilidades) - según el principio de que *el punto de vista crea al sujeto*, o sea, la idea efímera de sujeto como posibilidad fenomenológica subsumida a la ecuación de las fuerzas (territorializantes y desterritorializantes) y al modo diferencia de inserción en las relaciones en las que se está implicado a través del cuerpo, en su movilidad, consistencia y apertura al mundo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Sin embargo, en este ámbito, "mundo" no es más la naturaleza, sino condición ontológica y contingencial de relaciones indisociablemente intensivas y extensivas (fuerzas y formas). Al no separar naturaleza y subjetividad, cuerpo y pensamiento, no se separan los contenidos y expresión - estamos todos inmersos en la relacionalidad de las fuerzas en un mundo transformacional en el que una idea totalizante de naturaleza no se sustenta más. En este sentido, Viveiros de Castro (2012), yuxtapone al perspectivismo la idea de *multinaturalismo* ameríndio, justamente para expresar la constitución de los cuerpos no como substancia u organicidad, sino que como multiplicidad substantiva y diferenciante, cuyo permanente desequilibrio (exposición al "juego de la diferencia") constituye la condición productiva y deseante de la vida (incesante producción de nuevos puntos de vista, o sea, nuevos cuerpos). Algo inherente a la multiplicidad relacional en sus dos dinámicas ontológicas complementarias, actualizando las formas e involucrando en las redistribuciones de instabilidades incesantes. (ZOURABICHVILLI, 2009). Multinaturalismo porque lo que lo diferencia- la discontinuidad entre los seres- pasa a ser la especificidad de

los cuerpos (enlaces de afecciones y capacidades singulares), al contrario del llamado "multiculturalismo occidental", donde lo que diferencia es el espíritu (según las representaciones), siendo los cuerpos "naturales" la mera base material y objetiva- continuidad entre los seres, gran integrador y vehículo de la participación moderna de los seres en el mundo (la naturaleza unitaria)⁹².

En este sentido, la problemática puesta por el perspectivismo rompe con el sujeto de enunciación y el postulado de discontinuidad ontológica entre el lenguaje y el mundo "lo que garantiza la realidad de la primera y la inteligibilidad de la segunda y vice-versa". (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.95). El lenguaje pierde su autonomía y trascendencia al reencontrarse con el mundo a través de las afecciones corporales y sus diferencias de perspectivas (o puntos de vista). Así, se trata de una relación otra con la verdad, ya que los puntos de vista no son equivalentes, justamente porque no se tiene más un sujeto universal (en su lógica privilegiada), sino que la especificidad de los cuerpos, como diferentes potenciales de alteración y actualizaciones diferenciales de multiplicidades. Al vincular el cuerpo-pensamiento con el mundo es que estamos en el plano de la inmanencia, definiendo una perspectiva, una relación específica y no cualificada (su lógica es pre-individual). El cuerpo como perspectiva deshace la utopía comunicativa, una vez que se inserta en la variación del mundo, en su irreductibilidad inmanente. O sea, el cuerpo en la inmanencia no se localiza más dentro del espacio

⁹² Dicho esto, no me parece difícil constatar cuán turbulento y subversivo a la cosmología occidental es el pensamiento del cuerpo, el pensar la relación entre pensamiento y cuerpo. Tratase de una inversión del "plano teológico" (DELEUZE, 2003) del pensamiento occidental, donde el valor del pensamiento se relaciona a su capacidad de abstracción y trascendencia, o sea, de no dejarse contaminar por las influencias diabólicas y, supuestamente ilusorias, de las afecciones corporales. Se trata, por lo tanto, de otra relación con el deseo (no más como falta o condición de dominio de una consciencia moral, sino que como composición de afectos o apertura a las singularidades de los encuentros en el mundo).

amorfo y sedentario de la distribución de entes, sino que es acontecimiento en el espacio vivo, en que las tensiones espacio temporales movilizan ocupaciones y agenciamientos de puntos de vista (experimentaciones diversas), no reducibles a cualquier modo de captura o lenguaje codificado. Nomadismo del cuerpo que deshace la verdad de una totalidad abstracta o transcendental, finalmente, pregunta Zourabichvilli (2009, p.60) “como un punto de vista se arrojaría superioridad en la ausencia de cualquier criterio objetivo que permitiese avalar las pretensiones del afuera?”.

Con todo, la afirmación de inexistencia de criterio objetivo (o base natural) no equivale a la afirmación post moderna *strito sensu* de inconmensurabilidad entre culturas, especie de relativización radical que impediría una "real" comunicación entre las personas. Retomamos aquí la problemática nihilista, ya que retorna aquí un sentido de vacío, de una nada⁹³. De este modo, el pensamiento del cuerpo rompe con el sentido de la nada, de la negación (que solo ve el vacío de las formas), para hacernos inferir una perspectiva de las fuerzas relacionales, de las singularidades y partículas extraídas del espacio tiempo intersticial de un contacto intenso (libidinal) entre los cuerpos y, esa, la apertura de posibles, *cuyos contornos nos son enteramente desconocidos*. Nihilismo activo como comunicación involuntaria y estrategia de deseo: descubrir un común en el devenir (que es la vida de las cosas). Como señala Deleuze (2003, p.95), “se debe estar dotado para los signos, abrirse a su encuentro, abrirse a su violencia. La inteligencia va siempre detrás. (...) *No hay Logos, solo hay geoglifos*”.

El perspectivismo de los cuerpos hace de la comunicación un territorio de arrebato (siempre en la tensión de los encuentros

⁹³ “La nada aparece como fruto de una expectativa de encontrar, en el curso del mundo, una finalidad, una totalidad, una verdad, y la consecuente decepción que se desprende de esas categorías de la razón que no encontraran equivalente en la realidad”. (PELBART, 2013, p. 106).

intensivos), remitiendo a las comunicaciones que están siempre por ser descubiertas, contingentes, parciales e no-equivalentes. No se trata de lo “mismo”, sino que de “cosas” diferentes en los dos sentidos (referencias múltiples), comunicación como conexión de los afectos variables: “implicación recíproca asimétrica”. (ZOURABICHVILLI, 2009, p.79)⁹⁴.

Es en este sentido que el perspectivismo va más allá de las teorías modernas de comunicación, sean las vinculadas al positivismo iluminista (por ejemplo, en Comte), la dialéctica (Hegel) o la “razón comunicativa” (Habermas), para afirmar *una dimensión intersticial de desconocimiento*, en una distancia ontológica y paradójica del carácter de torbellino y desestabilizante, *la diferencia dentro de la relación comunicativa*. Algo implícito en la naturaleza misma de la comunicación y descrita por Viveiros de Castro (2012, p.5) como la expresión de una “teoría inmanente amerindia que coloca la equivocación comunicacional como fundamento de la relación- [...] una ecología del equívoco”⁹⁵. La comunicación acontece en su imposibilidad como señala Stengers (1999, p.104),

[...] nunca se comprende el sueño del otro, sus esperanzas, sus terrores, en el sentido de poder proporcionar una traducción exacta, aunque no es por esto que se vuelve menos transformado: experiencia de desterritorialización que no pasa por las vías críticas, experiencia transductiva.

⁹⁴ “La diferencia es también comunicación y contagio entre heterogéneos, en otras palabras, una divergencia no surge jamás sin contaminación recíproca de puntos de vista (...) Conectar es siempre hacer comunicarse a los dos extremos de una distancia, mediante la propia heterogeneidad de los términos”. (ZOURABICHVILLI, 2004 *Apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2007 p. 100).

⁹⁵ “La diferencia antes que la semejanza es el esquematismo relacional”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 5).

En la perspectiva de la diferencia (como estrategia del deseo), lo que interesa son las condiciones de creación y recreación de la vida, relacionada a la no sumisión del cuerpo (y del inconsciente) a los dominios de la conciencia, garantizando la irreductibilidad (la no sobrecodificación y bloqueo de las fuerzas) del vínculo del mundo. Cuando desarticulamos las conjunciones directas (formas y categorías de la conciencia) - creando vacuolas de no-comunicación - se generan, paradójicamente, las *condiciones de comunicación en el involuntario*, que es la ampliación genuina de la relación de comunicación, más allá de lo voluntario, de lo cognoscible: no más tratamiento de las semejanzas de una relación exterior sino que de comunicación interior de tendencias y movimientos⁹⁶. Perspectiva trágica de la comunicación, pero justamente para poder limpiar “la tela de los clichés y para que las formas virtuales se coloquen a merced de todas las fuerzas involucradas en la relación”. (PELBART, 1989, p.106).

La cuestión de la comunicación integrada a las fuerzas y perspectivas corporales evoca una reconstitución de foco genético de cada experiencia real, a fin de que no cambiemos intensidades por representaciones (DELEUZE, 2006 b, p.325). Por lo tanto se trata de una comunicación cuyo sentido es *pasar las intensidades*, algo que, insistamos, no es la pérdida del sentido, sino que su liberación del exclusivismo de la conciencia (su limitación a las formas). Lo involuntario se vuelve efecto de una cierta pasividad en la relación, un rechazo al régimen de alternativas, y al juego de imágenes que la moral del sujeto opera para cerrar una situación. Así y todo, como señala Lapoujade (2013, p. 30), “pasivo y activo no se excluyen mutuamente, por el contrario, la pasividad es siempre contemporánea de la actividad, ella y su correlato”. La actividad se vuelve una exigencia al paso de las intensidades y no la perdemos en un vacío

⁹⁶ Para Ulpiano (2010A) tendencia es el plano ético de la vida como composición de cuerpos o modos de vida. La tendencia se diferencia de la moral por no juzgar, no depender de la conciencia.

(este sí, nihilista). No se trata de una oposición al lenguaje, sino que operarla en otro registro, *a fin de que pueda conducir las intensidades* y afirmar la potencia de todo y cualquier encuentro. Algo que hace del lenguaje y de la comunicación la consistencia de *un campo de creación que se abre* (un arte), prácticas de enunciación que se conectan con los afectos (y, como dice Deleuze, “nadie sabe de antemano de lo que un afecto es capaz”), testimoniando la incerteza y la indeterminación del mundo, antes de someterlas a la tutela de las formas de la razón, aprehendiéndolos como intenciones de sujetos o reduciéndolas a intercambio de proyectos.

En el pensamiento andino encontramos ecos (en lo concreto de la vida) de esta modulación del lenguaje y de la comunicación como pasaje de las intensidades, sobretodo prestando especial atención al significado de algunos conceptos que le son operativos. Tomemos como ejemplo lo

emblemático de la aprehensión *runa* del concepto de *interculturalidad*⁹⁷. Algo que desde los primeros contactos me intriga. Finalmente, cómo se da una dimensión política tan fuerte a un concepto marcado la indefinición y la obscuridad? Muy pronto comprendí que este era precisamente el juego, pues la interculturalidad misma, provocando innumerables interpretaciones sería una más de las ideas de lo abierto, un desdoblamiento operativo de la *pachasofía*, volviéndolo una especie de testimonio de un sistema de relaciones situado entre una imposibilidad de decir y su posibilidad, ya sea, de un modo de restituir un medio de exterioridad, en sus silencios, sus afectos (en su dispersión constitutiva e

⁹⁷ El concepto de *interculturalidad* no tiene un registro preciso de cuando comenzó a ser utilizado según esta terminología, sin embargo conjuga una historia de tradición autocrítica de la filosofía occidental en el sentido de descentralización de su historia y apertura de su presente hacia otras referencias culturales o prácticas de expresión. En América Latina la noción de interculturalidad viene desdoblado en posiciones minoritarias en busca de encontrar una filosofía contextualizada con las diferencias, las luchas y la historia de los pueblos latino-americanos. Nombres como Guamán Poma de Ayala (1534-1617) y José Martí (1853-1895) fueron precursores de esta tradición crítica latino-americana. Hoy, Enrique Dussel y Raúl Fornet-Betancourt (entre otros) son expresiones vivas dentro de la academia de filosofía intercultural latino-americana. La cuestión que más nos interesa aquí es la visión de esta filosofía en buscar un lugar propio de América Latina en la filosofía, abriéndose hacia su pluralidad de puntos de vista, proponiendo, como afirma Fornet-Betancourt (2004, p. 57) "una especie de inversión hermenéutica como argumentación para tomar lo Ameríndio del encubrimiento eurocéntrico". Es en esta apertura que el pensamiento indígena gana conexión y, de hecho, se apropió de esta prerrogativa ética como una oportunidad política de colocarse en condiciones más equitativas en el debate filosófico. Aunque, en efecto, parafraseando a Certeau (1998), se apropia para hacer "interculturalidad" funcionando bajo otro registro, el indígena. Para Sarango (entrevista), "la interculturalidad es una propuesta de convivencia humana entre los diferentes desde los pueblos originarios de Abya Yala. No se trata de incluirme a alguien o absorber a alguien, se trata de coexistir en espacios donde quepamos todos". Algo que se materializa en el Ecuador cuando el Movimiento Indígena asume la interculturalidad como plataforma política de transformación social ("nada solo para los indios"), lo que culmina con la creación de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, en 2004.

inmanente de los encuentros que se suceden). En fin, una afinidad con el pensamiento de la diferencia: una afirmación de las diferencias y sus relaciones, mucho más que siendo la afirmación de la diferencia en el ser.

En tanto, quiero enfatizar, en este movimiento insistente de buscar canales expresivos para nuestro entendimiento (tan avalado por la herencia esencialista occidental), las correspondencias entre interculturalidad (como aprehensión andina) y perspectivismo⁹⁸. Retomemos la discusión de fondo sobre la comunicación. En el perspectivismo, a través de la integración cuerpo-pensamiento se retira de la imagen (de la forma) el fundamento moral de representación del mundo para reinsertar la perspectiva de las fuerzas, también recupera la idea del espacio entre los cuerpos como espacio vivo (espacio-tiempo), generador de la discontinuidad (lo abierto) en cada encuentro, en un principio de “equivocación comunicacional”, (VIVEIROS DE CASTRO, 2012) a partir de las fuerzas diferenciadoras que actúan según cada perspectiva (cada cuerpo en su condición y capacidad diferencial de afectar y ser afectado).

Si volvemos al sentido más básico de interculturalidad, como una relación “entre culturas”, dotándolo de una aprehensión perspectivista es llevado a un punto de a-fundamento, en la medida en que retira su posibilidad de representación, una vez que lo que entra en cuestión es el exceso propio de la idea, la diferencia como potencial e indeterminismo.

⁹⁸ A partir del perspectivismo pude encontrar material de expresión que pudieran dar consistencia a un testimonio de la noción de interculturalidad, una espesura de perspectiva (que me exigía). Aunque, como toda perspectiva, implica una inserción en el campo problemático y tenso de la traducción, pues no deja de constituirse como una construcción experimental a partir de ciertos presupuestos (que, en absoluto, no es lo andino, eso que se intenta imitar). La cuestión aquí, de nuevo, es buscar con los recursos expresivos y teóricos de que disponemos, una sensibilidad que nos permita afectarnos a través de un mayor número de singularidades expresivas del pensamiento y de la vida andina, a fin de que podamos colocarnos en condición de parcialidad perspectivista con ella, en conexión con su positividad (su movimiento).

Como señala Deleuze (2006, p.398), “es siempre el exceso de la idea lo que constituye la positividad superior que sostiene al concepto o subvierte las exigencias de la representación”. Aprehender este exceso de la idea en la distancia que se abre en la relación, que es también aprehensión viva de su alteridad (ya no más proyección de uno mismo en el otro), que permite cierta pasividad y, con ella, la ascensión a la duplicidad del ser, nuestra insistencia deseante de creación a través del devenir. En fin, esta apertura, este intersticio relacional, es la condición del devenir y de creación, condición vital en un mundo relacional. En términos andinos, es la condición para forjar nuestra paridad constituyente, haciendo chorrear nuestro flujo de tiempo del *Yanantinkeyu* vital.

Es en este sentido, que según el modo en que se expresa la interculturalidad en los Andes, sobre todo por el Movimiento Indígena ecuatoriano, no podemos interpretarlo en la mediación de una categoría. Como señala Deleuze (2006, p.392), “las categorías pertenecen al mundo de la representación, en el cual constituyen formas de distribución a través de las cuales el ser se reparte entre los entes según reglas de proporcionalidad sedentaria”. Aunque, si no la tratamos como categoría, como podríamos tratarla? El mismo Deleuze (2006, p.393) sugiere, para estos casos, la idea de “*noción fantástica*, (...) “irreducibles a lo universal del concepto así como a la particularidad del aquí-y-ahora”. De este modo, interculturalidad como “noción fantástica” evoca una participación en una fantasía de la imaginación (una potencia del espíritu), cuya implicación ontológica depende de otra idea de distribución de los seres en el mundo, diferente de la distribución sedentaria del naturalismo occidental y su presupuesto de intersubjetividad en la relación comunicativa entre los sujetos⁹⁹. Entra en

⁹⁹ Según Alliez (2006, p.104), la intersubjetividad implica una “teoría de las formas, en cuanto delegación del deseo en la imagen”. Algo que define una anterioridad en la relación a partir de una imagen de la totalidad, un mundo deseado puesto como

juego una distribución nómada, totalmente diferente de aquella, “un *nomos* nómada, sin propiedad, cercado ni medida. Entonces no hay reparto de una distribución, sino que sobretodo repartición de que aquellos que se distribuyen en un espacio abierto ilimitado o, al menos, sin límites precisos” . (DELEUZE, 2006, p.67).

La idea de interculturalidad, implicada en una aprehensión de la resistencia indígena en una afirmación de la diferencia en el seno de la relación, que es también un rechazo a los presupuestos de la comunicación intersubjetiva, según las normas de representación y del lenguaje¹⁰⁰. A través de la interculturalidad, lo social es un *campo de intensidad* y no más un mero espacio de diálogo de sujetos. Algo oscuro, y sin embargo riguroso, puesto que mantiene vivos los mundos posibles

consenso (base de un contrato social, fundamento de la lógica del Estado-nación occidental), en el cual un espectador se revela entonces como susceptible de discutirse, a partir de lo cual puede hacer reaparecer su propio deseo. (BOURRILAND, 2001). Tomar la intersubjetividad como presupuesto de comunicación tiene consecuencia inmediata en la definición política, una vez que cada uno se ve obligado a argumentar en un terreno pretendidamente común, estructurado según limitaciones negociables y reglas del juego político institucionalizado. (STENGERS, 1999). Fundamento de la dominación, cuya presencia de otra perspectiva genera inestabilidad, miedo y, el término de moda, terror. Así, intersubjetividad es, de cierto modo, no-comunicación, pues reduce la relación de alteridad a la transacción entre “el mismo en el otro”, mero criterio de mercantilización y gestión participativa de la vida (servil) en sociedad. (ALLIEZ, 2006).

¹⁰⁰ Finalmente, si todo fuese suscrito, como en el ideal hegemónico de la verdad occidental (de distribución sedentaria de personas y cosas), a una clasificación de subjetividad indígena en la humanidad total (en un espectro multiculturalista), que valor tendría el pensamiento andino, la fuerza relacional de la paridad de los *pachas*, la vibración de *kay pacha*, las fuerzas pre-individuales e impersonales que habitan sus cuerpos indígenas? A lo sumo un solo lugar sobre la participación en el mundo moderno, un intercambio de antemano distribuido en un campo normativo, en una transcendencia organizativa y societaria incuestionada (incluso cambiando siempre es una soberanía). Lo que está en juego es la diferencia de la lógica de las normas y la operación de un *nomos*. Y, por tanto, un desafío a la objetividad del ideal democrático occidental.

que no existen fuera de sus expresiones y energías invisibles (que no adquieren trascendencia y que no por eso dejan de existir). *Potencia de la afirmación de lo virtual* como modo de asegurar y organizar un campo de individuación, una perspectiva. La idea andina de interculturalidad está, por tanto, ligada a la asunción de un derecho de no ser reconocido ni localizado en una distribución sedentaria (no tener su diferencia estabilizada, instituida o reducida a una diferencia en la representación), a fin de que pueda permanecer operativa, para cumplir sus ciclos productivos de contracción y expansión, territorialización y desterritorialización.

Así, el énfasis del movimiento indígena ecuatoriano sobre la idea de interculturalidad puede ser expresado según una tónica perspectivista de la lucha de perspectivas en un mundo relacional, donde “la alteridad es anterior a la identidad, la relación superior a los términos y la transformación interior de la forma”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 06). En el documento “*Amantay Wasi*”: casa de sabiduría (MACAS et al., 2001), se tiene el registro de un cosmograma-*chakana* referencial (figura 13) que provoca nuestra experimentación de la idean andina de interculturalidad en conexión con el concepto perspectivista de una ontología de las fuerzas:

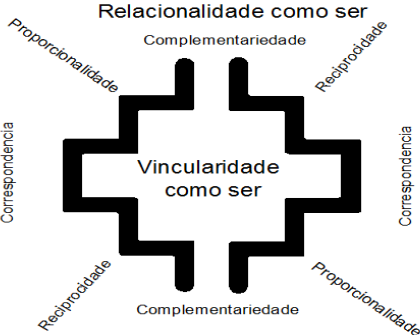


Figura 13-*Chakana de la relacionalidad del ser*. Fuente: Macas et al. (2002)

En ella existe una ontología relacional (la relacionalidad como ser) siendo indisociable de la inmanencia de la relación, de la idea de que “el otro me es inmanente” (la vincularidad como ser). En este sentido, el conjunto de términos “complementaridad, reciprocidad, proporcionalidad y correspondencia” que gravitan en torno del plano de inmanencia de la “vincularidad como ser”, expresan los principios de la comunicación intensiva: *complementarios* porque pueden afectarse uno al otro; *recíprocos* puesto que el “intercambio de perspectivas” es operativo; *proporcionales* por asumir cierta simetría en la relación y *correspondientes* por la inherencia de una condición humana común en el fondo, muy enfatizada también en los términos del perspectivismo amerindio. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

La cuestión de la interculturalidad como expresión, una vez más, del problema de la comunicación como fundamento ontológico. Dice respecto al constitutivo de las relaciones diferenciadoras, marcada por la “lucha de perspectivas”. (SZTUTMAN, 2011, p.15). Aquí cabe citar una frase que se situó como idea-fuerza del Movimiento Indígena *Pachakutik* ecuatoriano: “*digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*”¹⁰¹. Una declaración indiscutible de que las perspectivas están en lucha y que existe una disputa de posiciones en el cosmos¹⁰².

¹⁰¹ Esta frase es recurrentemente citada en los discursos del Movimiento Indígena ecuatoriano y conduce a la idea que convergió para la creación de la Amawtay Wasi. (MACAS, 2001). La frase es también el sub-título del libro, *Yuyanirakuy*, editado y compilado por Pablo Dávalos (DÁVALOS, 2001).

¹⁰² No obstante, el sentido perspectivista de la frase extrapola una aprehensión objetivista de la misma, o sea, lo que otros dicen de ellos no es de la misma naturaleza de aquello que ellos dicen que son (o “el sentido no es lo mismo en los dos sentidos”). No es tan solo un trocar de lugar de enunciación, sino que de confrontación lógica. Decir lo que se es puede no ser expresar una semejanza o una identidad, sino que afirmar la diferencia. Se refiere al derecho de diferenciarse, de reinventarse. Como afirma Viveiros de Castro (2002), en un plano de inmanencia perspectivista, la lucha de perspectivas acontece entre sujetos “en que ellos- como

Si por un lado, la fijación de la perspectiva del otro se considera incongruente a la realidad de la presencia del otro como pulsión diferenciante (el fundamento relacional de la incesante y vital producción de las diferencias), por otro lado, la imposición de la perspectiva (identitaria) del otro es siempre opresora e inmovilizante. “En un mundo talado por la depredación, por la lucha de perspectivas” es necesario mantener una perspectiva propia (condicion relacional). Sin embargo, paradójicamente y al mismo tiempo, evitando las condiciones de una paralizante (y mortal) incomunicabilidad (la fijación de las perspectivas: *antes que otros nos den diciendo [...]*).

2.10 CONOCIMIENTO "VIVO": la kuti-epistemología de la Amawtay Wasi

En el documento "Amawtay Wasi: aprender en la sabiduría y en el buen vivir" (Amawtay Wasi, 2011) está expuesto que el principio epistemológico fundamental de la Universidad "Amawtay Wasi" es la *relacionalidad*: "la educación en esta visión está pensada como aprendizaje para constituir la relacionalidad, la vivencia simbolizada, el lenguaje simbólico, como una manera entre otras de transitar hacia la sabiduría, de aproximarse a la comprensión del buen vivir", tal como señala Estermann (1998, p. 292) "la relación es la verdadera sustancia andina". De este modo, el aprendizaje *runa*, de modo general, se hace en el proceso relacional y paritario de la creación de la vida, en la aprehensión de su procesualidad y de los movimientos que se generan en el espíritu. Ella exige integración corporal (ritual y colectiva), movimiento en dirección a las multiplicidades substantivas y a los movimientos intensivos. Para los *runa*, "conocer algo significa sobretodo realizarlo celebrativamente y simbólicamente". (ESTERMANN, 1998, p.67). El

nosotros- son diferentes de sí mismos: la diferencia es interna e intensiva, no externa o extensiva".

principio ontológico de esta epistemología está en lo desconocido (en el "misterio del mundo") más como una vitalidad real que como una síntesis del significado (una utilidad explicativa de lenguaje moral de la conciencia). En este sentido, presupone otra relación con el lenguaje, una relación no localizada de los términos, para hacer de los canales de pasaje de las intensidades expresivas del mundo, como especies de "objetos intensivos" que no se separan de las experiencias, *lenguaje simbólico*. Tal como lo señala el documento de la AW (Amawtay Wasi, 2011, p. 171),

La perspectiva del lenguaje simbólico se presenta como una cuestión clave para dar una respuesta a los fundamentos axiomáticos, pues es el puente entre una comunidad macro cósmica y la comunidad micro cósmica, mediados por la comunidad del aquí-y-ahora, es el vínculo entre lo visible y lo invisible, entre el mundo explicado y el implicado, pues trasciende a la razón y a la lógica occidental.

Aunque, dando voz a los incrédulos, como serían entonces los supuestos objetivos de la epistemología? No estaríamos ante subjetivismo generalizado? Lo que suena como una denuncia trivial es una represalia como afirmación: es subjetivismo (si la cuestión es que se refiere al espíritu). Entonces, lo subjetivo se vuelve otra cosa, pues no se aparta del mundo, que hace del conocimiento no una separación entre el que conoce y lo que es conocido, sino que *una dinámica en la que el acto de conocimiento coincide con el acto generador de la realidad*. El espíritu no es solo espíritu (subjetivo), es también vida y materia, de acuerdo con el nivel de tensión con el cual él se vincula (*kenti*-filosofía).

Aunque, bajo otra perspectiva, no es subjetivismo porque no hay objetivismo. Lo que entra en cuestión en esta epistemología no es la imagen dogmática del pensamiento, el deseo imperioso de totalización y

trascendencia, sino que la intensificación de la subjetividad a partir de la inserción mítica y ceremonial en aquello que los *runa* llaman "gran tejido transcendental" (Amawtay Wasi, 2012, p.65), inserción de lo que está siendo hecho, en los devenires de un mundo relacional. Se trata de otra relación con la cosas, otra subjetividad y un conocimiento "otro". Algo que provoca (hasta el vértigo) a nuestro pensamiento occidental en la medida que expone la fragmentación imaginética de la razón y su dependencia de la moral (resentida) en la composición de sus cuadros explicativos o de justificación.

Un entendimiento que remite a la articulación entre conocimiento y diferencia. De este modo, las resonancias del pensamiento de la diferencia de Deleuze nos abren los sentidos y favorecen el pasaje de estas intensidades y con ellas, una idea de las diferencias que están siendo afirmadas. Para Deleuze (2006), el problema del pensamiento y de la epistemología científica occidental, son sus supuestos de verdad,

“[...] no está en la invención de sus propios errores o de sus ilusiones: alguna cosa los funda en el ser. De hecho, nos encontramos delante de los productos, en tanto las cosas con las que estamos se transforman en resultados, no podemos aprehender de la naturaleza por la simple razón de que ellas no están ahí: entre dos cosas, entre dos productos, solo hay y solo puede haber diferencia de grado, de proporción. Lo que difiere por naturales nunca es una cosa, sino una tendencia. La diferencia de naturaleza no está dos productos , entre dos cosas, sino que en una única y misma cosa, entre dos tendencias que se cruzan, entre dos tendencias que existen”.

La afirmación de que el pensamiento objetivista occidental aún se funda en él ser, remarca en otros términos, el simbolismo mítico de las dos serpientes andinas del tiempo. De este modo, la lógica occidental se apropia- con exclusividad- de la temporalidad material y formalista (*Sachamama*), la dimensión macropolítica e imagética del ser. La pregunta por la diferencia- por la paradoja- queda excluida del mundo, puesto que ella solo acontece en la complementariedad, en el juego de las fuerzas entre la tendencia y la materialidad, fuerzas y formas, *Yacumama* y *Sachamama* ¹⁰³.

El pensamiento andino, a través del principio ontológico relacional, no niega el conocimiento científico occidental, pues su lógica no es la de la negación, ni la de la oposición (que son presupuestos de la representación), y puede hasta concordar con la objetividad de tal conocimiento, mientras, solo lo hace a partir de la convicción cosmológica de que este conocimiento es parcial, pues aprehende solamente una de las dos mitades del ser, uno de los dos lados del absoluto, uno de los dos movimientos de la existencia, aquella en que la *pachamama* se distiende y se posa al exterior de sí. El otro movimiento, además esta fase extensiva del ser y de las cosas, va en el sentido inverso, el que reencuentra en el producto el movimiento de la cual él es

¹⁰³ Para nuestro entendimiento, Deleuze y Guattari operan una distinción emblemática entre dos tipos de ciencias, la *ciencia regia* y la *ciencia nómade*: “la ciencia regia es inseparable de un modelo “hilemórfico”, que implica al mismo tiempo una forma organizadora de la materia y una materia preparada para la forma, con frecuencia mostróse como ese esquema derivaba menos de la técnica o de la vida que de una sociedad dividida en gobernantes-gobernados, después en intelectuales-manuales. Lo que lo caracteriza es que toda materia es colocada del lado del contenido, en tanto toda forma pasa hacia el lado de la expresión. Parece que la ciencia nómade es inmediatamente más sensible a la conexión del contenido y de la expresión por sí mismos, cada uno de esos dos términos teniendo forma y materia. Es así que para la ciencia nómade la materia nunca es preparada, por tanto homogeneizada, sino que es esencialmente portadora de singularidades (que constituyen una forma de contenido)”. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.35).

resultado, su fase intensiva, energética y productiva. Su sentido, por así decirlo, espiritual¹⁰⁴.

El problema de la ciencia occidental es cuando ella, para operar sus codificaciones, se opone a las intensidades, cambiándolas por representaciones. Esta operación solo acontece por la producción en la subjetividad de un sentido de interioridad, la forja de un sujeto en sí. Sentido de totalización, lógica del discurso que es el fundamento de todo poder (Foucault, 1996), deseo de unidad (LAJO, 2006).

La cuestión andina de la objetividad, su noción ampliada de objetividad, pasa por la capacidad de producir un conocimiento que considere la dinámica productiva de transformación y creación. Dice respecto de una capacidad hacer *pasar algo que no sea codificable*, la diferencia como tendencia, el movimiento de las cosas. Como afirma Lapoujade (2013, p.24), "todo el problema viene de que el pensamiento es apego a los seres- y no al movimiento de los seres?". Complementando con Deleuze (2006b, p.89): "el ser es articulado, el falso problema es que no respeta estas diferencias"¹⁰⁵.

La objetividad está en la creación (la articulación de lo real) y no en la reproducción de líneas abstractas o códigos de lo reconocible. En este sentido, la objetividad de este pensamiento pasa necesariamente por el cuerpo, puesto que "la intensidad solo puede ser vivida en relación con su inscripción móvil sobre el cuerpo" (DELEUZE, 2006, p. 325) en la apertura al mundo que el cuerpo proporciona. Es el cuerpo quien conduce la tendencia y se produce una perspectiva.

De este modo, en el absoluto del mundo relacional, libre de la trascendencia de una "verdad" imaginada, pensar en el conocimiento es consolidar una relación intrínseca con el juego paritario material-

¹⁰⁴ En rigor, lo espiritual en este pensamiento no se separa de la presentación del objeto o del ser. No es un oculto, sino que una profundidad virtual, que es su complemento.

¹⁰⁵ "Estar a la altura de los acontecimientos, es la ética esencial" (Deleuze, 1996).

cósmico, implicando lo conocido y lo desconocido (lo no codificable) a un principio de individuación, en un permanente llegar a ser. Modo insistente e indeterminado de forjarse una epistemología *sin formas basales*, cuyos conocimientos no separan cuerpo y pensamiento, contenido y expresión: especies de “parpadeos diferenciales que saltan y se metamorfosean”. (DELEUZE, 1997, p.23). Epistemología como producción estratégica de producción concreta de resistencia y bifurcación en relación a las formas actualizadas, cognición encarnada que no se basa en reglas abstractas, una vez que la acción ética emerge no como representación de un código de reglas morales, sino que como un problema que implica una disposición a un dominio de los cuerpos y de los afectos (FONSECA et al., 2006), una creencia en el mundo (que es también un desembarazarse de todo lo que desvía y bloquea los procesos puestos en movimiento)¹⁰⁶.

Entonces, no se trata de algún de conocimiento por revelación (o emanación), sino que de expresiones resultantes de movimientos intensivos. En este sentido, en rigor, para Deleuze, la producción del conocimiento nómada no sería propiamente una epistemología (que compartiría los mismos presupuestos subjetivos del sentido común), sino que de una *para-epistemología*, pues lo que le corresponde no es un sentido común, “sino que al contrario, un para-sentido” (DELEUZE, 2006, p. 275), tensión del inconsciente, individuación intensiva. Algo que dice respecto de una inscripción vital en el juego perspectivista (el territorio abierto del arrebatación y de las diferencias) producido en el

¹⁰⁶ En el pensamiento andino “la realidad no está presente como un material crudo que se tenga que procesar mediante la ‘forma’ de la cognición; la realidad está presente como ‘símbolo’, o sea: como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos en los otros”. (ESTERMANN, 1998, p.93-94). De este modo, las ideas surgen de sus encuentros en el mundo y nada tienen de especulativo, sino que se manifiestan en actos vivos, potenciales siempre implicados en un proceso necesario de expresión.

encuentro con la alteridad del mundo. Sin embargo, cabe señalar, una alteridad que no es (como en las concepciones fenomenológicas de intersubjetividad) la alteridad de un sujeto otro, no obstante la alteridad más completa, *la del apropiación situación del encuentro* (PELBART, 2013), reservatorio compartido de singularidades de las cuales se exige conexión, la producción de nuevos territorios existenciales, en un permanente renacer (un eterno retorno). *Kuti*-epistemología.

Persistiendo en esta problemática, retomemos una afirmación de Estermann (1998, p.92): “el primer afán del *runa* andino no es la adquisición de un ‘conocimiento’ teórico y abstrayente del mundo que lo rodea, sino que la ‘inserción mítica’ y la (re)presentación ceremonial y simbólica del mundo”. Aunque, nos cabe preguntar: *que es lo que entendemos por “mítico” y “ceremonial”?*

En términos generales, un mito refiere a “un estado originario de indiferenciación entre los humanos y los animales, descritos por la mitología”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.354). Sin embargo, este sentido de lo originario no remite necesariamente a un “presente en el pasado”, sino que aun momento originario en el presente, una diferencia interna “pre-significante” y “pre individual”¹⁰⁷. Se trata de un discurso “hacia el lado de afuera”, en una operación que equivale, según Viveiros de Castro, 2012, p.6) a un “desorientar el juicio”, haciendo “variar la verdad, demostrando la verdad de la variación”. Dicho de otro modo: no es la variación de la verdad según un sujeto, sino la condición enunciativa “en virtud de la cual se destaca para el sujeto la verdad de una variación”. (ZOURABICHVILLI, 2009, p.60).

¹⁰⁷ No obstante, como afirma Viveiros de Castro (2007, p.111), “hay mitos y mitos”, desde los regímenes de enunciación mítica “de los ‘maestros de la verdad’ y sus regímenes monárquicos de enunciación, del mundo ‘clásico’ helenista, del historiador de la filosofía, hasta el mundo extra-filosófico de las ‘sociedades contra el Estado’, mundo del pensamiento salvaje, de la alteridad antropológica radical”. Este último parece conducir a una idea compatible al significado cosmogónico de la mitología andina *runa* (*Inka-Kechwa*).

Entonces, es en el ritual o ceremonial que el mito se pone en movimiento, produciendo un contexto espacio-temporal de articulación paradójica entre afinidad y perspectivismo, comunicación y diferencia. Según Bergson (1978), un salto hacia un afuera de la formalidad de la inteligencia, por encima de su humanidad. Proceso que acontece en lo místico como un “salto intensivo”, una apertura a las fuerzas del mundo y una percepción de la situación presente -considerando el cuerpo inserto en ella- eso que viene a apelar o la pregunta que manda a la memoria presentar las respuestas apropiadas (siguiendo una conexión vital)¹⁰⁸. Una memoria-mundo que hace emerger dimensiones complementarias de tiempo y de devenir, movimientos, que solo es posible pasando del yo intelectual y social hacia un “yo de profundidad” (BERGSON, 1978), que destituye la interioridad absoluta del “yo” y lo coloque en relación paradójica y constitutiva a las múltiples “interioridades” espirituales en la diferenciación, abriendo nuevos potenciales de individuación intensiva.

De regreso al contexto andino, Medina (2000) nos da la idea del sentido de la “espiritualidad” ceremonial *runa*:

“[...] cuando un ameríndio habla de los espíritus, en realidad está aludiendo a ‘tiempos y espacios en transición’ bien concretos: no a sustancias espirituales, sino que a ellos mismos: por su carácter transicional, reviste un aura, por así decirlo, sagrada y sacramental. Como ya sabemos, a estos eventos se

¹⁰⁸ Lo místico, por tanto, no como expresión de “contemplación y éxtasis” meramente abstractos, si no potencia de acción capaz de efectuar la composición de cuerpos y con capacidad de actualizar acontecimientos extraordinarios. Así, lo extraordinario como efectuar de producciones que transforman la “realidad”, haciéndola huir del cálculo normal del poder (acción místico-política).

llaman chakanas, nexos, puentes, transiciones”.
(MEDINA, 2000, p.65)

Entonces, como podemos entender la implicación de esta “espiritualidad”, de este mecanismo ontológico mítico-ceremonial, para la aprehensión *runa* del “conocimiento”? Un primer aspecto a considerar es, como vemos, el sentido de no reproducir la distinción occidental entre formas de *expresion y contenido*, mas, como señala Deleuze (1997, p.110) buscar "una manera por la cual las expresiones se insertan en los contenidos [...] donde los signos modifican las cosas mismas, de este modo las cosas se prolongan a través de los signos". Como siempre, *huir de la transcendencia y del límite de lo formal*. Como afirma Viveiros de Castro (2012), un movimiento para que se pueda reemplazar en el mundo o que se haya puesto en el yo (lo que tiene que ver con una potencia de transformación de la subjetividad). Un segundo aspecto tiene que ver con desenredar el sentido de producción del conocimiento como un compromiso, una necesidad o una falta a ser suprimida. El conocimiento es el efecto de la propia positividad de la idea, o sea, viene a afirmar la *potencia de un medio y las fuerzas que habitan sus cuerpos* (y no su deficiencia).

El sentido que se exige para la producción del conocimiento es el de cumplir los acontecimientos, a través de las intensidades y singularidades que atraviesan el espacio vivido. Un sentido que contempla la irreductibilidad de un conocimiento dual, en su articulación (material e inmaterial, diferenciada y diferenciante). Tal como señala Estermann (1998, p.94), en la articulación de una "epistemología" andina, donde "la relación cognitiva es una relación derivada en relación a la relación ceremonial primordial". El conocimiento como doble y efecto de una condición intensiva, el *conocimiento celebrativo andino*, en la acepción de Estermann (1998), donde lo ritual enseña el ejercicio de *una sensibilidad más amplia de un conocimiento pachasófico*. Como derivado, un conocimiento sometido a la diferencia, sensible a las intensidades, por lo tanto expuesto

a la inseguridad de lo contingente, "representado no como desvanecido o desaparecido [muerto], sino como evanescente y a punto de desaparecer". (DELEUZE, 2006, p.77).

Sin embargo, hay ritos y rituales, conforme al grado de intensidad y exposición de las fuerzas. En última instancia, se reconstruye un contraste entre "sacerdote" e "chaman". El "sacerdote" sería como un operador de "baja" intensidad, un mediador de las fuerzas del mundo según los pares complementarios de la *chakana*, produciendo nuevos pareamientos, aunque si efectuar ninguna síntesis dialéctica entre los términos, pero evocando y actualizando el flujo de transformación entre ellos (*yanantinkey*). Un "sacerdote" cumple la función de establecer un puente cósmico, una mediación en las transacciones críticas, a fin de asegurar la relacionalidad, la intensificación del proceso vital. Especie de "especialista" o "sabio" que optimiza un conjunto de procesos y detenta la concepción heurística del ritual.

El "chaman", a su vez, conduce una experiencia, por así decirlo de "alta intensidad". El ritual canónico implica un modo de conocimiento que afirma el ser como perspectiva, complementario y múltiple. En estos rituales, apenas los chamanes son capaces de transitar entre las perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), operando la comunicación con otros seres (afectando y siendo afectado). Sin embargo, en la experiencia chamánica, como experiencia mística por excelencia,

"El ser con el cual se comunica no es finito ni aprehensible por la acción, habría casos de goce y posesión, esto es el fortalecimiento del yo egoísta y no ruptura de los límites. Ese objeto, debe ser, entonces un ser infinito, e implica una comunicación que lleva al sujeto a la pérdida de sí en el seno de aquello, que es inconmensurable a sí mismo. Pero en

la medida en que ese infinito es ser, o ser infinito (o sujeto), que se perdió *en cuanto finito*, se reencuentra en lo infinito *en cuanto ser* y sale de la experiencia incólume, con su existencia a salvo”. (PELBART, 1989, p.85).

Experiencia aguda de la perspectiva trágica de la vida, desnudamiento de la existencia y exposición de su inseguridad, aunque también de cierto tanteo a “tiempo pleno”, algo que nos aproxima a “cómo se llega a ser lo que se es”, lo verdaderamente abisal, descrito en el *Ecce Homo*, de Nietzsche (2008).

Del punto de vista de un modo de conocimiento, el chamanismo intensifica el sentido de personificación de aquello que conoce (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), justamente para activar las condiciones relacionales, liberando partículas, engendrando transformaciones recíprocas (la procesualidad de la vida). Algo que acontece como relación de alteridad, lo que, no cuesta repetir, no se da entre sujetos, pero involucra el espacio intersticial, la diferencia de potencial que se crea, el afuera de un “entre”, aunque también el afuera que involucra a todos.

El chamanismo, por lo tanto, implica un conocimiento vinculado al afuera, abierto a relaciones más intensas: movimiento en lo imposible (que no está presente bajo la forma de la posibilidad, del poder)¹⁰⁹. Ontologización del conocimiento (substrayéndole todo lo que lo ligue al discurso, al sujeto y al objeto)¹¹⁰.

No obstante, en los documentos que definen la propuesta conceptual e institucional de la Amawtay Wasi, el "Amawtay Wasi - propuesta de un camino sin camino" (MACAS, et al., 2002) y el "Amawtay Wasi: aprender en la sabiduría y el buen vivir" (Amawtay Wasi, 2011) solo encontré una única mención al chamanismo, aunque de forma muy someras: "proponer y difundir un camino chamánico" (Amawtay Wasi, 2011, p.198). Solamente en el trabajo de campo, conversando con los estudiantes e dirigentes de la AW es que percibí y dimensioné el grado de

¹⁰⁹ Incluso con referencia al afuera (como "dobla para el lado de afuera"), por tanto no vinculado a una interioridad (o "dobla para el lado de adentro"), este conocimiento no es dispersión, sino que la condición que prepara la creación de lo nuevo, algo que (nosotros, occidentales) experimentamos como "conciencia artística", pero en el chamanismo se expande para formar numerosas rutas de conexión con el exterior, con el mundo de las fuerzas. A pesar del terror que se genera (sobre todo para la subjetividad occidental), no hay duda que esta apertura produce conocimiento, así como ya "se sabe perfectamente que las afirmaciones sobre la improductividad de la locura no tienen fundamento". (PELBART, 1989, p.174). En este caso, no precisamos ir tan lejos, si se tiene en cuenta toda la producción de conocimiento de la herencia amerindia en astronomía, matemática, y, sobre todo, en la "domesticación de plantas" (papa, maíz, tomate, mandioca, quinua, entre otras), la cual, para muchos, fue un pilar orgánico (vía colonialismo) de la historia del progreso material de la modernidad occidental.

¹¹⁰ Cabe registrar, que la experiencia chamánica a veces acontece involucrando la mediación de plantas y animales que conducen a "efectos psicoactivos", generando una especie de experiencia "psicótica" (éxtasis, alucinaciones, encantamientos), ambos implicados en la ruptura de la "grilletes" sensorio motor, como en las condiciones de acceso virtuales. Visto que, según Deleuze (1990, p. 68), "ese virtual se insinúa no en las imágenes-memoria sino que propiamente tal en su fracaso en los estados oníricos, alucinatorios, hipnóticos, amnésicos, delirantes, panorama fluctuante que surge en virtud del aflojamiento sensorio motor".

tension que el tema involucra, sobretudo en la relación institucional, donde el sentido chamánico-perspectivista del aprendizaje se diluye o es abarcado por el concepto más genérico de interculturalidad, mejor articulado a los espacios de negociación, por lo tanto, en un término relativo a un interés político de naturaleza táctica (en un sentido de la acción política para que buscaremos una conexión en los capítulos 4 y 5 de este libro).

Así, la tónica de la propuesta político-"pedagógica" va direccionada al esquema simbólico de la *chakana*, o cruz cuadrada andina, la cual se denomina como "gran ordenador" de los pasajes cósmicos, algo que, para su estructuración esquemática, se vuelve más próximo a los cañones de reflexión académica, sin embargo, todos sabían, lo diferente de ellos es su operatividad y cosmología.

La imbricación entre contenido y expresión como antítesis al movimiento de trascendencia tiene su afirmación no solo en el modo de agenciamiento del conocimiento, sino que también (como ontológica) en el modo de institucionalización de la AW. La creación de la AW, desde su proposición y según su implicación en el movimiento indígena, fue marcada por una disposición de autonomía y problematización a los protocolos institucionales de una universidad occidental. La idea era *no reproducir el modelo centralizado, difusionista y disciplinador* (que tiene la lógica del Estado-nación y la subjetividad moral del hombre occidental como referencia).

La imbricación expresión-contenido en la propuesta se materializa según dos perspectivas inter-relacionadas: la primera (a) en el sentido de estructuración de la AW en cinco "Centros de Saber", cuya distribución orgánica compone la base relacional de una "*chakana* institucional" (figuras 14 e 15), donde seorean agenciamientos conceptuales (o espacio-temporales) conforme a una definición de las problemáticas inter-relacionadas de la vida andina, posteriormente materializada en cursos y carreras.

Os cinco Centros do Saber

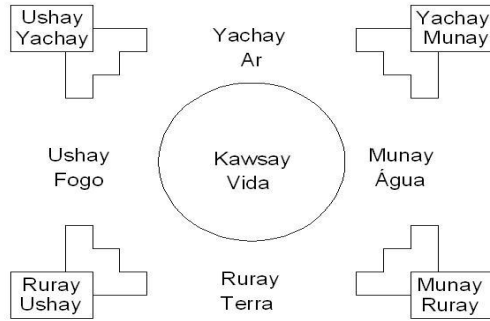


Figura 14- Los 5 centros de saber- fuente: Amawtay Wasi, 2012

Desafios de cada Centro do Saber

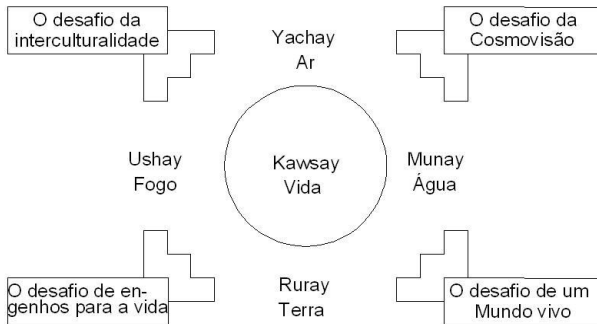


Figura 15- Los desafíos de cada Centro de Saber. Fuente AW, 2012

Los cinco centros de la AW (*Yachay Munay*, *Munay Ruray*, *Ruray Ushay*, *Ushay Yachay* e *Kamsay*) son definidos de este modo:

“El centro *Yachay Munay* tiene como desafío las cosmovisiones, las racionalidades, las filosofías; en este centro se articulan un conjunto de saberes y saberes-haceres que dan cuenta de la co-construcción intercultural de las diversas cosmovisiones y epistemología, de la simbología, lenguaje y la estética (entre otras). [...] El centro *Munay Ruray* tiene como desafío la construcción de mundo vivo que posibilite la emergencia del *Sumak Kamsay* o ‘buen vivir’, permitiendo articular al ser humano a la comunidad, la tierra, al planeta, al cosmos. [...] El centro *Ruray Ushay* presenta el desafío de la recuperación y el desarrollo de los dispositivos humanos orientados a la vida, en el cooperara quien estuviere interesado en el campo de las ciencias, técnicas y tecnologías del *Abya Yala*. [...] El centro *Ushay Yachay* presenta como desafío la interculturalidad, esto es, la expresion igualitaria de las más diversas culturas existentes a nivel local, nacional e internacional, en el cooperaran los interesados en los campos de la organización política de *Abya Yala*. [...] El centro *Kamsay* coloca como desafío la construcción de la sabiduría, el eje articulador, relacionador mayor, vinculador del conjunto de los centros de Saber, en él se expresa el corazón de la casa de sabiduría *Amantay Wasí*”(AMAWTAY WASI, 2011, p.191-193).

Cabe remarcar que, ciertamente, los términos *Yachay* (“pensar”), *Ruray* o *Ruay* (“hacer, “efectuar, “equilibrar”) y *Munay* (“sentir”, “desear”) corresponden a los respectivos principios de los tres pachas (los cuales, a su vez, corresponden a las tres partes del cuerpo) *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Uku Pacha*, conforme a lo ilustrado anteriormente en la figura 05 de este libro (pg. 74).

Una segunda (b) perspectiva se presenta conforme un énfasis puesto en un sentido cuya mejor expresión es la de transversalidad en la lógica institucional, evocando el sentido dinámico de la relacionalidad de la *chakana* como principio vital de un proceso de producción de conocimiento ligado al común (la vida cotidiana y sensible), no jerarquizante o determinista, en la cual el movimiento desterritorializante es creador, estando siempre presente¹¹¹.

Realizada esta discusión sobre la naturaleza del conocimiento andino, modo que la AW se articula institucionalmente para integrar-la en una dinámica colectiva de aprendizaje y a la producción de un contenido común, sigo pensando aun en una nueva incursión en la cuestión metodológica (o anti-metodológica), más propiamente para entenderlo como un modo de subjetivación.

El método está relacionado a las condiciones de producción de sentido o conciencia. Para Lajo (2006, p.183), la conciencia es una concepción del tiempo que expresa una dinámica, "que va de una contracción a un mínimo y de una expansión a un máximo". Movimiento

¹¹¹ El concepto de *transversalidad* es utilizado por Guattari (1981 *Apud* AGUIAR e ROCHA, 2007) en la elaboración teórica de la psicoterapia institucional. “El autor define la transversalidad como la superación de una pura verticalidad (estructura piramidal) y de una simple horizontalidad (un cierto arreglarse en la situación), constituyéndose en un tercer vector. La transversalidad implica la activación de la circulación de la comunicación y de los agenciamientos en cuanto producción de otros modos de ser, sentir y actuar” (AGUIAR e ROCHA, 2007, p.658). La transversalidad como condición de la creación, grado de complejificación y atravesamiento institucional.

este que establece la expresión (o actualización) de *Yanantinkey*, la corriente del tiempo que fluye en los intersticios de energía de los pares relacionales. La idea *runa* de conciencia dice respecto del "por-si, como el cóndor, en condiciones favorables al vuelo". (GUILLEMOT, 2006, p.51). O sea: primordialmente, la conciencia exige una aprehensión de la corriente de la vida, independiente de las formas creadas que la atraviesan, haciendo que todo el continuo vital sea la conciencia en su dimensión energética y positiva. De este modo, el sentido para el *runa* no es individual, "el individuo no es el primero en el orden del sentido". (ZOURABICHVILLI, 2009, p.54). En términos deleuzianos, el sentido aquí es el espacio de distribución nómada, de las singularidades en el múltiplo, donde no hay una división originaria de las significaciones, espacio abierto del devenir. (ZOURABICHVILLI, 2009).

Sin embargo, una nueva idea de conocimiento de la materia se forja en la temporalidad nómada del ser, en el modo particular (individual o colectivo) de converger de las singularidades y de crear las pautas de un plano de composición, (una personalidad, un corte en el tiempo). Aunque da lugar a una fuerte expresión de pasividad, una "aventura en el involuntario" (DELEUZE, 2003, p.116), como principio de individuación (que parece autorizar todo), ella acontece en la actividad y en el rigor de la experimentación y en el mejoramiento de una especie de "tacto" en el pensamiento, una vigilancia para discernir los signos fecundos (líneas de creación, que nos obligan a pensar) de los estériles (*impasses*, supersticiones y obsesiones). (ZOURABICHVILLI, 2009)¹¹². Así, el sentido depende de las singularidades y del modo con que cada uno activa sus pares, según la afirmación de una diferencia como conocimiento. Este conocimiento que se confunde con el sentido, en

¹¹² Dice Nietzsche (1995, p.228) "Es preciso tener un criterio: yo distingo el gran estilo; yo distingo actividad y reactividad; yo distingo los superabundantes, los perdularios y los enfermos apasionados. [...] Una naturaleza rica y segura de sí manda al diablo la cuestión de saber se ella conocerá la beatitud- ella no tiene ningún interés en cualquier forma de felicidad, ella es fuerza, apetito".

Kechwa se denomina *ñan*, cuyo significado es "camino". (GUILLEMOT, 2006).

Entonces, podemos decir que la afirmación del conocimiento andino es la afirmación de la vida de los *runa*, puesto que está relacionado al común, a lo viviente, una vez que no realiza el "salto mortal" de la transcendencia. Por eso, la insistencia de sus pensadores de llamarlo como del "conocimiento vivo" (*Wachay*), que es, según Ninanturmanya (2013b) la aceptación plena de *Yachay*¹¹³. El método para llegar a este conocimiento no se da por adquisición o adherencia, sino que por inserción y actividad relacional intensiva, en un proceso que la filosofía andina define como *proporcionalización* (LAJO, 2006, MEDINA, 2000, GUILLEMOT, 2006).

Para entender el concepto andino de proporcionalización, Guillemot (2006) nos propone un contraste con su homólogo occidental, "dimensionalización" "En occidente, la dimensionalización sirve como herramienta para crear una topología del cuerpo en el espacio, una localización dentro del espacio abstracto, producto final de la creación de sujeto individual, la adecuación de la conciencia con esta localización del cuerpo en el espacio" (GUILLEMOT, 2006, p.55). Ya en el

¹¹³ Según Ninanturmanya (2013a), el verbo kechwa *Yachay* es un ejemplo de las limitaciones de la traducción y de la irreductibilidad del concepto relacional. En una apropiación vulgar, la que el autor denomina "significado profano, el más superficial, el común y corriente y que se habla sin la menor reflexión. [...] De este modo, *Yachay* es 'saber, sabiduría, conocimiento, gnosis" (p. 02). Un segundo nivel de aprehensión habla respecto de su significado literal "dado por la presencia de su raíz verbal o partículas componentes. *Yachay*= *Ya* + *chay*, en que '*chay*' significa 'llegada'. Por tanto, literalmente *Yachay* significa 'la llegada de *Ya*' (p. 02). El autor continúa hacia la afirmación de un tercer nivel de aprehensión, el más profundo, que denomina "significado genuino, un significado que se puede obtener con base a su 'lógica interna y externa'. Partiendo de su significado literal, analizando sus partículas componentes y su contexto de uso. De este modo, *Yachay* significa 'la llegada de la sabiduría (*Ya*)', o también, 'la transformación por la acción de la sabiduría" (p. 02). Estas distinciones ganan gran relevancia en el contexto de las disputas semiológicas de la contemporaneidad andina, como veremos más adelante en este texto.

pensamiento andino - donde el espacio no viene de coordenadas o abstracciones lógicas, sino que de la conjunción espacio-temporal, "espacio-vivo" o *pacha* (donde las relaciones acontecen, se efectúan las singularidades y los cuerpos se transforman) - no se trata de proyectar una dimensionalización del mundo, sino que del *lanzamiento de un prorrato especial*, algo que precede a la división sujeto-objeto, como un doble entre una expectativa de juego y el descubrimiento de territorios existenciales insospechados¹¹⁴. La proporcionalización es efecto de una respuesta a las urgencias de las sensaciones (las vibraciones de *kay pacha*) y de la apertura al mundo, para componer la expresión de una manera de vivir que conlleva, en los términos de Viveiros de Castro (2012, p.13), una "ontología política de lo sensible".

El desafío pasa a ser pensar las resonancias de un proceso de pensamiento por la proporcionalización y nuestro concepto occidental de "epistemología". Bajo cierto aspecto, podríamos decir que se trata de una anti-epistemología, en el sentido de una anti-lógica andina. Sin embargo, si conservamos el sentido relacional de la producción de

¹¹⁴ Según Guillemot (2006) la proporcionalidad Andina implica otras dimensiones que las coordenadas occidentales. Las 5 (cinco) dimensiones son así orientaciones por donde se realiza la proporcionalización dentro del proceso ontológico. Una primera dimensión de proporcionalización dice respecto a constituir la propia condición de sí como ser dual, la paridad de sí (tener "conciencia" de la vibración de *Kay pacha* a partir del pareamiento de *Hanan pacha* y *Uku pacha* en el propio cuerpo). La segunda proporcionalización define el plano donde viven los pares como "comunidad" (constitución de pares en el colectivo social). La tercera, dice respecto al pareamiento proporcional de la "comunidad" con el ambiente, integrando el *pacha* en las actividades de producción de alimento, fiestas y juegos. La cuarta dimensión de proporcionalización es la de la comunidad con el chamán, cuyo vínculo brinda a la comunidad con el "sentido" del tiempo pleno. La quinta y última proporcionalización es "la que se hace entender, como la afirmación, a través del eterno renacimiento, del chamán, del tejido cósmico de la comunidad. A esta dimensión podemos llamarla 'proporcionalización energética' de la comunidad". (GUILLEMOT, 2006, p. 12).

conocimiento (como ella toma cuerpo, se territorializa y desterritorializa conforme a las fuerzas deseantes y contingentes), es que podríamos afirmarla como epistemológica, aunque en una epistemología paradójal o *kuti*-epistemología, el esplendor de una epistemología desbordante y viva.

Entonces, se presenta con fuerza la referencia al pensamiento por *proporcionalización* y a la idea deleuzo-guattariana de *transversalización* de la existencia (GUATTARI, 1981; DELEUZE, 2006). Rodrigues señala (1993, p.473), que "en Guattari, el prefijo *trans* conduce a una nueva forma de pensar la existencia, liberada de las limitaciones disciplinarias [...], mapas ya establecidos del conocimiento". Esta transversalización, pensada por Deleuze (2006), como un sentido del plano de consistencia, en la producción de un trazado transversal de acoplamientos que puedan asegurar una resonancia interna y un equilibrio dinámico, relacionado con una problemática en transformación. A través de ella, la producción del conocimiento no consiste en un direccionamiento de la acción para la resolución de problemas, como una reivindicación de la condición humana (en un sujeto soberano), sino que apunta a una "condición transhumana" ligada a un devenir no teleológico-teológico (PELBART, 2003, p.70), a un "camino sin camino" (MACAS *et al.*, 2002). Dicho afirmativamente, apunta hacia una conexión paradójal, a una epistemología nómada la cual "relacionase al índice de transversalización que el cuerpo soporta y dice respecto de a las relaciones de un adentro como de un afuera, la apertura del cuerpo a la diferencia, desdoblado sus potencias mítico-poéticas". (FONSECA & ENGELMAN, 2006, p.87).

Aunque, nace una nueva inquietud: si este conocimiento no produce un sujeto, que produce? Produce, en los términos de Lajo (2006, p.169), "un sistema de proporciones", que es siempre resultado de un pareamiento, de un encuentro de multiplicidades en relación. Aunque, está claro que la afirmación de que "no se produce sujeto" se refiere a la idea de un sujeto unitario y esencialista. No se trata de un presupuesto de

negación, sino que de afirmación de una perspectiva otra de “sujeto”, conforme a un principio de individuación que no está en el (en una supuesta interioridad exclusivista), sino que en relación con el mundo (la "vincularidad del ser"). Dicho de otro modo, se trata de afirmar la condición dual (o paritaria) del ser, no separando ser y devenir, forma y fuerza, sino que enfocando siempre lo primero en lo segundo, rehaciendo lo que Simondon (2003) denominó como "metaestabilidad" en el movimiento de individuación, algo que evoca nuevamente la idea andina de proporcionalización como ser.

En este sentido, la universidad Amawtay Wasi se constituye como un espacio intensivo de experimentación y enunciación de las expresiones andinas de conocimiento, con su primacía por la diferencia en relación a cualquier exterioridad formal, afirmado en la prioridad de relación ritual y ceremonial sobre la cognitiva (Amawtay Wasi, 2011). Como vemos, sus referencias son las fuerzas, más que la determinación de un conocido (en un régimen de fuerzas que se atraviesan) está siempre desfasado (como el "ser" individual) delante del conocimiento de la virtualidad de sí y del mundo. De este modo, tratase siempre de un énfasis en la creación de posibles hacia el conocimiento *runa*, una potencialización de su relacionalidad en el mundo moderno, afirmando su poder diferenciante (y su diferencia). Por esto, lo abierto de este conocimiento, se contempla lo desconocido, no acepta su determinación (para no perder el vínculo con la corriente de la vida, con las multiplicidades de un mundo vivo), y hasta se fundamenta en este indeterminismo (como condición de acceso a las fuerzas y a la potencia mística). Y así, en efecto, define un contrapunto en relación al poder de determinación de la ciencia de Estado, de la ciencia del poder unitario y centralizador (de la distribución sedentaria), implicando una potencia (nómada) de resistencia a las instancias de transcendencialización de lo común, de la vida. Un entendimiento de la AW como impulso experimentador del cuerpo y del pensamiento indígena en su potencia ética, estética y política, *confrontando*

al poder hegemónico allí donde el nace, parafraseando a Foucault (2007), en la moral del sujeto y en la afirmación de la posibilidad de una verdad universal como conocimiento.

Capítulo 3

INTERPELACIONES HISTÓRICAS INDÍGENAS Y POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

"Es por estampida que las cosas progresan y los signos proliferan" (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

3.1 LAS INCONSISTENCIAS “HISTORICAS”

“En los fenómenos históricos como la revolución de 1789, la comuna, la revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento, irreductible a las determinaciones sociales, a las series causales. Los historiadores no gustan de este: ellos restauran la causalidad para más tarde. Aunque, el acontecimiento mismo esta desenganchado o en ruptura con las causalidades: es una bifurcación, un desvío con relación a las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades”. (F. GUATTARI).

“Como deshacerse de un poder sobre la vida para afirmar un poder de la vida?” (D. de M. COELHO & J. T. FARINA).

No hay como hablar de historia indígena sin penetrar en un territorio pleno de ambigüedades y tensiones. La evocación de la historia implica colocarse en relación a un sistema de conocimiento firmemente enquistado en las prácticas institucionales que invocan la génesis del Estado Nación y de sus regímenes de verdad. Tal como señala Chakrabarty (1999, p.14) “la historia es una forma disciplinada e institucionalmente regulada de memoria colectiva”¹¹⁵.

La forja de una historia crítica, más allá de las limitaciones de la retórica de la nación y la modernidad, tiene como contingencia el irrumpir de otras temporalidades, la disyunción temporal que coloca en evidencia el marco cultural (y sus referentes morales) del tiempo lineal y

¹¹⁵ Para este mismo autor, la “economía” y la “historia” son las formas de conocimiento que corresponden a las dos instituciones más importantes que la modernidad presentó al mundo: el modo capitalista de producción y el Estado-nación (de donde la historia oficial habla de la figura del ciudadano, de su génesis).

evolutivo de la historia hegemónica occidental. El tiempo histórico no como el operador de un orden que se establece como un algo dado naturalmente (evolución) que acontece según determinaciones causales (razones históricas)¹¹⁶. La historia colocada sobre la contingencia del encuentro, lugar de lo intempestivo y de creación en el intervalo (forma vacía del tiempo) de relaciones que se efectúan como diferencia. Una historia crítica que rechaza la síntesis y la transformación de la interpretación en interioridad subjetiva, peor manteniendo abierta la conexión con la alteridad del mundo, posibilitando proliferaciones y afirmando singularidades. La historia atenta a las dimensiones del tiempo donde se crean las causas que generan acontecimientos (y nuevas historias, bifurcaciones).

Sin embargo, la historia accesible se debe, en gran medida, a informaciones ya marcadas y la crítica que se hace se realiza como sentido de desnaturalización de una historia de los vencedores, algo que ya deforma el sentido histórico de las luchas prácticas indígenas (en la medida que la negatividad crítica no es universal y definible *a priori*, así como no es la resistencia, el deseo, entre otros). Lo que nos resta es el rastro, algo impersonal como potencial de transformación (afectar) el pensamiento histórico, aunque epistemológico. Una historia que no

¹¹⁶ Una perspectiva de historiografía ideal no subordinada a las estructuras de la razón, de una conciencia que piensa el mundo como totalidad organizable en un tiempo segmentado en principio, medio y fin. En los términos de Ulpiano (1993, p. 04), más allá del tiempo objetivo (lineal e historiográfico), existe un “tiempo subjetivo” también llamado de *síntesis pasiva*, lugar de creación que no se constituye en actos de consciencia plena, sino que se funda en las fuerzas inconscientes, de las líneas en el atravesadas- el devenir del mundo. La síntesis pasiva sería así el principio de individuación, la fundación del tiempo que emerge en el sujeto (individual o colectivo) por medio de las fuerzas que en él habitan en medio de una exterioridad, cuyas intensidades le afectan. En *Diferencia y Repetición* (Deleuze, 2006), Deleuze presenta formas de vivir el tiempo y en *Filosofía Andina* (ESTERMANN, 1998), el autor proyecta la vida ritual según la cosmología Kichwa del tiempo cíclico y su aprehensión histórica.

sustenta más su fundamente de totalización racional, de explicación de las razones de mudanza histórica en el transcurrir de un tiempo evolutivo y lineal. Ella solo se hace en la propia imposibilidad, esta es su condición. (CHAKRABARTY, 1999).

Pelbart (2013, p.19) señala, “todo indica que existe un mismo problema de ‘luz’ en el pensamiento. Como no eclipsar la *luz menor* con el ‘foco’ de la razón?” La cuestión histórica se convierte en una mención más detallada los experimentos micropolíticos y que pueden dar un contra-testimonio contundente. Una expresión de la implicación de la lucha indígena (como invención subjetivante) y no ya una trascendencia o guía moral del mundo evolutivo occidental¹¹⁷.

Podemos hablar de un esfuerzo de hablar de un esfuerzo de “acontecimentalización” de la historia, produciendo un análisis de la génesis del Movimiento Indígena ecuatoriano como expresión (incluso) lineal de su acontecimiento (ANJOS, 2011). Un análisis inseparable de la afirmación de sus límites y la precariedad inherente, a través de la evidencia de todo tipo de intuiciones perdidas en el análisis mientras se mantiene abierta (como diferencia de potencial y lugar) a las conexiones con todas las expresiones que no existen fuera de sus expresiones, sus “valores de implicación” (DELEUZE, 2006, p.388) y contingencia (incluyendo la irrupción de otras temporalidades -de la memoria y la no-memoria). Se trata, finalmente, del problema del observador.

En este sentido, la cuestión pasa a ser detectar y acompañar los registros de otras historias, desligada del espacio-tiempo de una historia hegemónica para aprovecharla, de cierto modo, en la perspectiva de las experimentaciones de otro espacio-tiempo, bifurcaciones y diferenciaciones en el curso de las cosas. En términos deleuzianos (Deleuze 1992, p.231),

¹¹⁷ Como afirma Veyne, (1978 *Apud* GOLDMAN, 2006, p.48) “la explicación histórica tiene un sentido banal de comprensión, o sea, pretende apenas mostrar el desarrollo de la intriga, comprenderlo, enunciar el resumen de la intriga”.

“La historia no es experimentación, ella apenas es el conjunto de las condiciones casi negativas que posibilitan la experimentación de algo que escapa a la historia. Sin historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica”.

De este modo, la apertura de posibles históricos responde al resultado de devenires nacientes, suscitando acontecimientos. Tratase del amplio deseo de “recolocar la historia en el mundo” para poder afirmar su multiplicidad e insistente diferenciación. En el caso específico, tomar la narrativa histórica como expresión de la relación entre la variación de la serie histórica de constitución del Estado-nación ecuatoriano y la variación de agenciamiento del Movimiento Indígena, componiendo un perpetuo campo de interacción y diferenciaciones. La divergencia de series con diferentes estilos de variación continua, en concurrencia y presuposición recíproca (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). En términos de Deleuze & Guattari (1997), procesos de desterritorialización y reterritorialización (o de descodificación y sobrecodificación), donde no hay independencia en ninguna de las series. El Estado insiste en un deseo de totalización y síntesis que aumenta el carácter indeterminando de sus márgenes, tal como señalan Das & Poole (2008, p. 35) “para romper y abrir la solidez generalmente atribuida al Estado”.

Según Wade (2001), lo indígena es el “otro” constitutivo de la génesis del estado ecuatoriano, aquel que tiene la existencia para justificación identitaria de aquellos "que no son indios" en un desarrollo de calificaciones de identidad como principio generador de la estrategias de poder y dominación. La representación, identitaria, como determinación de una localización de identidad que desnaturaliza, deforma y captura los flujos vitales- los devenires y las intempestividades del mundo- como

deseo de estabilización y unidad (bajo la doble expresión en la teleología de un sujeto y la "verdad" de un dios garantía, todo poderoso).

La imposición de una "diferencia" externa como condición de representación de sus otros- la creación de la categoría "indígena" en el seno de la relación entre pueblos nativos y colonizadores- realizadas por unas sobrecodificaciones bajo las cuales las incongruencias del "otro", como contrapartida, vienen a revelar el desbordamiento del exceso de fuerzas y líneas vitales, sobretodo *en la exigencia de un derecho de no dejarse representar* como condición de existencia. La percepción de estas incongruencias- notoriamente en las formas de manipulación cotidianas, supuesta aceptación de normas impuestas- para al mismo tiempo hacerlas funcionar bajo otro registro- han sido tratadas en muchos campos de las Ciencias Sociales, dentro del estatus canónico de resistencia, mucha veces oscureciendo la relación entre esos momentos críticos y la vida cotidiana de estas personas. (DAS, 2001).

Entiendo que el pensamiento filosófico de la diferencia (pasando por Spinoza, Nietzsche y Foucault, entre otros), cuyas virtualidades Deleuze actualiza, tiene como idea la intensidad crítica la *afirmación de la diferencia*-sobre todo la potencia política de transformación como positividad (contrario antilógico de lo relativo y de la negación como principio identitario). La historia de las transformaciones indígenas como agenciamientos de fuerzas afirmativas (y no un *a priori* dado, o una negación opositiva-"ser para lo que no es") en un mundo en inmanencia, como deseo y producción existencial. (DELEUZE, 2006). Según Pelbart (2013), son los "nuevos agenciamientos partir de un otro Si!"

Destaco también, para la comprensión (limitada a un sentido de lo inaprensible) de esta transformación, la idea de Foucault, revista por

Deleuze (2006), sobre el pensamiento *del afuera*¹¹⁸. La experiencia de una confrontación de fuerzas, de una pluralidad de fuerzas que expone al sujeto a las fuerzas del afuera, mantiene con ellas una relación de intercambio y movilidad productiva- presuposición recíproca en un lugar de creación como inmanencia, producción de nuevos mundos. (COELHO & FARINA, 2010). Pero también, fuerzas invisibles del afuera que se potencializan en la multiplicidad, donde toda especialización representativa e identitaria- transformación de la diferencia en lo mismo- busca localizar al otro como mecanismo de bloqueo del acceso a las diferencias (negando la alteridad). Por esto, como podemos testimoniar el carácter fragmentario o segmentario como ensayo de potencia en el Movimiento Indígena ecuatoriano, en su agenciamiento y composición transversal de transformación histórica (su potencial subversivo de novedad). “Fragmentos que, por su imposibilidad de componer una unidad, componen todas las posibilidades de las historias”. (CARVALHO, 2010, p. 179).

3.2 BREVE APREHENSION HISTÓRICA INDÍGENO-ECUATORIANA

La naturaleza de la articulación de la diversidad de pueblos y la integración “identitaria” en la categoría de indígena (que es también, se puede decir, expresión pan-indígena andina de “estar juntos”), como modo de resistencia política y cultural remite a las singularidades sociales

¹¹⁸ “El afuera es la distancia *entre* las fuerzas, esto es, la Diferencia. [...] En la relación de las fuerzas del Afuera, la Diferencia entre ellas no es un puro vacío, sino que constituye una intensidad. [...] El Afuera como espaciamento vertiginoso y la diferencia resultante del enfrentamiento de las fuerzas, [...] generadora de una expectativa abierta (para el afuera, para lo nuevo), atraída por una ausencia innominable y dejando circular en su medo justamente ese desierto que la circunda y constituye”. (PELBART, 1989, p.124).

desde un gran período histórico anterior a la llegada de los colonizadores españoles.

Segun Mora (2008), existen evidencias arqueológicas (datadas entre 1300 e 550 A.C.) sobre la complejidad de las relaciones productivas y de intercambio activo (de productos, conocimientos, personas, entre otros) entre pueblos de la Costa con los de la Sierra y la amazonia ecuatoriana (Anexo 1). Existen, también, indicios que cerca del 550 a 500 A.C. este proceso relacional se profundizo en modos de integración, consolidando alianzas de corte más estable, las cuales fueron categorizadas (en el lenguaje historiográfico) por “cacicazgos” o “señoríos étnicos”. Segun el autor, estas alianzas tenían cuño “militar”, aunque sin indicios de algún sentido proto-estatal.

No obstante, un periodo que marca la memoria de estos pueblos nativos de la región que actualmente es Ecuador, fue la “conquista” de los guerreros Incas al final del siglo XV¹¹⁹. Aunque, segun Mora (2008 p.28),

“[...] hablar ‘conquista’ inca como un hecho de sometimiento colonial puede ser un error, puesto que signífico una integración al gran imperio en que los pueblos de nuestro actual país cumplirían un papel protagónico. [...] Además, el sistema inca no destruyo las formas de organización social y los trazos culturales o religiosos pre-existentes, sino que los mantuvo, incluyéndolos en el complejo sistema comunitario del *Tawantinsuyo*”.

¹¹⁹ Los Incas provenientes del sur de Perú constituirían un fuerte expansionismo desde 1438 hasta 1525, cuyo “imperio” llamado de *Tawantinsuyo* (las cuatro regiones) abarco 3 millones de kilómetros cuadrados, desde el centro-norte chileno (y noroeste argentino) hasta el extremo sur de la actual Colombia. (ESTERMANN, 1998).

Aunque la presencia Inca haya durado apenas 80 años en el sur y 40 años en el norte del actual Ecuador, su influencia fue enorme, sobretodo como expresión de integración de los pueblos nativos. La lengua, de origen incaico, fue adoptada como una especie de lengua pan-indígena por los pueblos de la sierra y la costa ecuatoriana, con fuertes implicaciones políticas. Un importante registro es la no presencia en la región de la amazonia ecuatoriana de los incas, generando un aspecto de diferenciación significativa en la experiencia histórica de los pueblos amazónicos con los de la sierra y la costa ecuatoriana¹²⁰.

En torno a 1530, en el contexto de la llegada de los “conquistadores” españoles, el imperio Inca paso por una crisis y conflictos de poder. Crisis que podría apuntar a una transición hacia otras formas de organización política *que no surgieron por efecto de la “conquista”*. Aunque el hecho es que la caída del imperio Inca y la relativa facilidad con que los conquistadores españoles subyugaron el *Tabuantinsuyo* se puede explicar mejor por conflictos y debilidades internas en el momento histórico del imperio inca. (MORA, 2008).

El llamado periodo colonial español se extiende por aproximadamente 300 años, lo cual, a pesar de la simplificación histórica de un proceso de consolidación imperial, manifiesta una gran complejidad y singularidades históricas que marcan, tanto la matriz de

¹²⁰ Los estudios de las interacciones entre los pueblos amazónicos y andinos en la historia prehispánica vienen suscitando un amplio debate que sugiere la destitución de cierto sentido común que coloca a las sociedades andinas en un punto de vista superior en términos de complejidad y avances civilizatorios. Los trabajos arqueológicos de Roosevelt (1980) sugieren una sofisticación de las jefaturas amazónicas de la prehistoria, tratadas como “centro de civilización”, dada su fuerza de difusión cultural e influencia política. Algo que lleva a Viveiros de Castro (2002) a reforzar el cuestionamiento de un “falso arcaísmo” de los pueblos amazónicos actuales, que alimenta prejuicios y perspectivas sociales jerárquicas. En Ecuador, a pesar de las alianzas políticas estratégicas entre pueblos amazónicos y serranos de lengua Kichwa, notase ecos de estas aprehensiones, las cuales generan, algunas veces, mal entendidos.

formación del Estado-nación ecuatoriano, así como a sus frentes de resistencia y desplazamiento. Según Ayala Mora (2008, p.37) un testimonio de esta paradoja se expresa en la inconsistencia de la periodización dominante "hispanico-criolla" como "la conquista" siendo una etapa entre los años 30 y 40 del siglo XVI, una vez que los pueblos de la Costa y de la Amazonia tuvieron sus respectivos "contactos" muy posteriormente que los de la sierra. O sea: *la vida de los pueblos invadidos tiene otra periodización*.

A pesar del problema de la generalización (pues una genealogía de las relaciones indígenas y del imperio español no está entre las tareas de este trabajo), pienso que es importante el registro de los matices de esta relación que definen, a pesar del dominio y la violencia colonial, algunos márgenes de territorialización existencial indígena.

El interés inmediato de la corona española en la región fue la generación de una especialización regional dentro del imperio colonial basada en el extractivismo mineral (con énfasis entre los años 1530-1590) y posteriormente abarcando la producción de alimentos y tejidos (1591-1700, aproximadamente). La institución básica de la relación entre los colonizadores españoles y los nativos fue la llamada *encomienda*, por medio de la cual la corona entregaba a un *encomendero* (colono español) - el derecho de explotar el trabajo de un grupo de indígenas, aunque vinculado al apoyo incondicional a la labor evangelizadora de la iglesia sobre esas personas. Los indígenas recibían el pago de sus trabajos, aunque eran obligados a pagar un tributo a la corona (que comprometía la mayor parte de su "remuneración") para pagar el "beneficio" de la "evangelización" recibida. (CEVALLOS, 1982).

Este modo de organización definió una división de lo que posteriormente fue llamado "gobierno de los blancos" y "gobierno de los indios", cuya distancia, a pesar de la violencia colonial, permitió la resistencia indígena a través de la mantención del colectivo, su memoria, prácticas y celebraciones. En otro aspecto, muchas de las normas

impuestas y de subyugación religiosa eran incorporadas, en apariencia de adhesión, aunque "*para hacerlas funcionar en otro registro, que no estaba previsto por el colonizador*". (CERTEAU, 1998, p.95). Afirmación de resistencia vital (a partir de un principio nomadico), donde "permanecían otros, al interior del sistema que así asimilaban y que los asimilaba exteriormente". (Ídem, p. 94).

En torno al año de 1700, después de una crisis de post-guerra española, se instala una situación de crisis y cambios de orientación del mecanismo colonial, en el sentido de superación de las formas explotación tradicionales y de impulso de la industrialización española. Esta mudanza se da con el costo de la reducción del comercio y de la circulación de mercancías de la colonia, causando una fuerte recesión textil, que, unida a las señales de agotamiento de las minas, reconfigurándose el "pacto colonial" a través del interés imperial por flujos directamente financieros, o sea, fuerte tributación, unida a la intensificación de la explotación agrícola¹²¹. Así, se acentuó el proceso de consolidación del latifundio como eje de todo el sistema económico, "que se da en buena parte a costa de las tierras de las comunidades indígenas". (MORA, 2008).

¹²¹ Como afirman Deleuze & Guattari (1997, p.34), "las funciones regias del Estado son: sedentarizar, reglar flujos, crear corporaciones y recurrir a la mano de obra forzada ".El proceso de independencia se cristalizó en 1819 y abarcó el territorio que va desde la actual región de la actual Venezuela, Nueva Granada, Colombia y Ecuador. Una alianza emancipatoria inter-regional, capitaneada por el General Simón Bolívar, que posibilitó la creación de un gran país, un tipo de referente continental, la llamada "Gran Colombia". Después de un período difícil para la consolidación por el conflicto de intereses entre las oligarquías regionales, los cuales se sumaron a una política de represalias de las potencias europeas (que no tenían interés en la formación estatal fuerte en América del Sur, sino que en pequeñas unidades políticas, más débiles y supuestamente manipulables), la "Gran Colombia" fue desmembrada, iniciando movimientos de independencia que llevaron a la definición de la actual conformación geopolítica de la región.

En este periodo, la violencia tributaria hace emerger, del punto de vista indígena, mecanismos de resistencia activa, como registros de aislamiento y levantamientos indígenas de protesta. Ya en el punto de vista de los colonizadores y de la elite política de la época, acentuase la consolidación de un corporativismo criollo (los descendientes españoles con dominios en la colonia) como crítica al intervencionismo imperial. Con el robustecimiento del latifundio (sobre todo a inicios del siglo XIX) y la ampliación del poder económico criollo, esta resistencia de la elite local, muchas veces articulada con las insatisfacciones indígenas, engendro tendencias autonomistas, a través de reivindicaciones de acceso de la elite criolla también al poder político. Deseos de autonomía que vienen a constituir un movimiento independentista de la corona española, que culminara con la emancipación de conglomerado regional, la llamada “Gran Colombia”, en 1819.

Con la independencia y el esbozo de un discurso de integración nacional criolla, las relaciones criollo-indígenas adquieren un bias liberal y modernizante. Una transición lenta (aunque consistente) que expresa correspondencias con el diagrama de transformación de las lógicas sociales y económicas de los Estados-naciones europeos (referencias fundamentales de orden eurocéntrico criolla). Foucault (1999) aprehende esta transformación como una mudanza en el régimen general del poder, al diferenciar el poder de la soberanía y la emergencia de lo que llamo

biopoder, modo de gestionar la vida y la sobrevivida (como estrategia de ajuste - y expansión - del capitalismo emergente)¹²².

En Ecuador, el proceso de liberalización se acentúa a partir de la proclamación de la república (1830) para redefinir las bases de dominación más allá de las peligrosas líneas divisorias del periodo colonial imperial: “gobierno de los blancos” y “gobierno de los indios” (como sistema de poder soberano basado en la recolección de tributos y en la reglamentación de las fuerzas del trabajo). Según Guerrero (1997), la formación del Estado nacional republicano deriva de un proceso post-colonial basado en la ideología del mestizaje como principio generador de estrategias de poder que empuja la división racial “más allá”, para la formación de dos grandes grupos: los blancos-mestizos y los otros.

Bajo este sistema republicano, históricamente inscrito en el sentido práctico de los ecuatorianos, tal matriz binaria se convierte en una realidad simbólica que encarna en agentes sociales redefinidos: los ciudadanos y los sujetos por civilizar en Ecuador (más tarde derivando a la dicotomía ciudadanos “desarrollados” y sujetos “a desarrollar”). El marco del progreso para ser definido por la idea de unidad nacional, donde el objetivo es la re-funcionalización de un lugar indígena en la

¹²² En términos generales, la soberanía del poder se da sobre la vida y a través de la muerte: “es porque el soberano puede matar que ejerce su derecho sobre la vida” (Foucault, 1999, p.287). Su lógica de poder es un *hacer morir*. El poder soberano, en el fondo, es un mecanismo de retirada, de substracción, sea de la riqueza, de los productos, bienes, servicios, trabajo o de sangre! Ya en el biopoder, el interés se disloca hacia el *hacer vivir*, modo donde la disciplinarización de los cuerpos y la regulación (o gestión) de la vida de las poblaciones acaban confluyendo. Según Pelbart (2003, p.58), tratase de una *biopolítica*, “la vida y sus mecanismos entran en los cálculos explícitos del poder y el saber, en cuanto estos se vuelven agentes de transformación de la vida”. Algo cuya intensificación implica un gran debate sobre las transformaciones del pensamiento político mundial, también abordado por Deleuze & Guattari (1997) desarrollados en Agamben (2004), Negri & Hardt (2001; 2005), Lazzarato (2006), entre otros. Retomaremos, más adelante (Capítulo 4), la interfaz de esta cuestión con el movimiento indígena ecuatoriano.

sociedad, según el principio biopolítico del estado moderno de “administración de poblaciones”. No obstante, como señala Guerrero (1998), con la instalación de la república cambian los mecanismos del poder, pero la estructura racializada de la sociedad ecuatoriana persiste:

“Por omisión, casi sin instrumentos legales, ni discusiones públicas (bajo el silencio, autojustificado, que impone la lógica de la igualdad universal ciudadana), se otorga a una periferia de poderes (*haciendas*, iglesia, unidades domésticas de ciudadanía, redes clientelares e instituciones locales de gobierno), la gestión (demográfica, económica espacial y simbólica) de las poblaciones identificadas y numeradas bajo la categoría de ‘indios’. Las poblaciones indígenas se vuelven *res* privada, una preocupación micropolítica no estatal: de las formaciones periféricas de poderes en los confines de lo público” (GUERRERO, 1998, p. 116).

En estas contingencias se va conformando una organización social y productiva que singulariza la experiencia indígena en la génesis del capitalismo ecuatoriano, la *hacienda*. En ella, “o rural” ecuatoriano se reorganiza y define un sistema (cuyas influencias aún perduran) de relaciones de dominación y “resistencia” en el ámbito local:

“Las relaciones entre ciudadanos e indígenas están marcadas en una etiqueta ritualizada de subordinación y alianzas de reciprocidad desigual análogas a las del parentesco: la delegación a lo privado implica una personalización de la dominación. [...] esta personalización tuvo un efecto

sobre la violencia de la frontera étnica: eufemizaba (en el sentido de Bourdieu) los enfrentamientos puesto que permitía estrategias barrocas de atenuación de las fuerzas de resistencia”. (GUERRERO, 1998, pg. 117).

No obstante, la *hacienda* como lugar de vida indígena lleva a definir lo dual de la dominación y la recomposición de las prácticas indígenas como flujos de desterritorialización - contra-flujo también eufemizante - alterando y creando un espacio de mediación (un “entre”) en las relaciones de poder, haciéndolas funcionar en otro registro. De unidad típicamente político-económica, la matriz indígena transforma el sistema de *hacienda* en unidad cultural, simbólico-celebrativa y ritual. (DÁVALOS, 2005). Esta “ocupación” cosmológica indígena en el mundo de la dominación de la *hacienda* tiene la apariencia de acomodación y subsunción - reduciendo (en un primer momento) los conflictos y sublevaciones al proyectarlos más allá de la oposición “clasista”.

Dicho de otro modo, en la *hacienda* como seno de un sistema de dominación, se produce una operación radical transformándola en un locus formador de sentido, lo cual, a partir del pensamiento de la diferencia esbozado por Deleuze & Guattari (1997), podríamos llamar de “zonas de descodificación”, lugar de agenciamiento indígena, donde a partir de los medios (y no de la oposición directa) se crea un territorio que permite una existencia.

A partir de una frontera racial y étnica que inventa la categoría “indígena” (creada para organizar y justificar una estructura de dominación), la experiencia cotidiana sensible de estas personas crea un territorio que se abre hacia un agenciamiento colectivo en una multiplicidad “indígena”, cuya consistencia histórica (o anti-histórica) procede por consolidación y por enlaces transversales de los problemas

(DELEUZE, 2006), virtualización de prácticas y afirmación celebrativo-simbólica. (DÁVALOS, 2005; ESTERMANN, 1998). Un agenciamiento que no subordina a la categoría “indígena” a la naturaleza o realidad, sino que actualiza sutilmente en una consistencia conquistada en si misma (en las relaciones y conexiones que generan, en la diferencia que evocan y hacen acontecer)¹²³.

En este agenciamiento se afirma lo que Dávalos (2001) denomina “matriz indígena” de la sociedad ecuatoriana, que aunque invisibilizada en las macro-políticas de Estado (como afirma GUERRERO, 1997), viene a afirmar - en un campo relacional- el potencial de transformación de la diferencia en las micropolíticos de las luchas prácticas cotidianas. Tal condicion, en el momento, sin embargo no constituye aun un Movimiento Indígena como lugar específico de enunciación en el campo político nacional ecuatoriano, aunque crea las condiciones para su acontecer (como potencia de transformación) - diseminando rumores y actuando en un medio como espacio vertiginoso y diferenciante de las fuerzas sin mediación, superación o totalización. (PELBART, 1989, p.124).

De este modo, cabe resaltar, esta ilusoria imagen de un Estado unitario, cerrado y plenamente soberano en cuanto fuerzas invisibles que le consumen “en profundidad”. Tal como señalan Deleuze & Guattari (1997, p.23), “el Estado mismo siempre estuvo en relación con el Afuera. No obstante, la soberanía solo reina sobre aquello que ella es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente”. Las fuerzas itinerantes indígenas que movilizan el sentido de la dominación de la *hacienda* afectan el campo

¹²³ Si hay vida indígena es porque hay un querer indígena, pero querer un acontecimiento no significa querer lo que acontece, sino que algo “en lo que acontece: apertura a la multiplicidad para la fabricación de nuevos cuerpos”. (ZOURABICHVILI, 2005, p. 52). La condición “indígena”- signo de un movimiento en un cuerpo colectivo- es así tanto un resultado (de esta apertura) como la creación de una causa (en la determinación “autónoma” de las condiciones de un problema).

político nacional, alterando el campo de fuerzas de las diferencias internas estructuradas en las corrientes ideológicas del pensamiento nacional ecuatoriano, que, unido a otros factores y conjunciones históricas, devela el conflicto histórico de las fuerzas que se articulan en la constitución del Estado-nación ecuatoriano a partir de principios del siglo XX: las fuerzas de los llamados “conservadores” ligados al sistema de la *hacienda* (concentrado en la geopolítica de la “sierra” ecuatoriana) y la emergencia del liberalismo vinculado a los intereses económicos ciudadanos (vinculados a la geopolítica de la “costa” ecuatoriana), industriales y de modelos productivos actualizados en la matriz moderna de estructuración social del trabajo formal capitalista, aliado a la teoría liberal de mercado vigente.

De alguna manera, el objetivo de integrar a los indígenas en el proyecto nacional es algo notable y objeto de negociación entre las elites de la época. La modernización del, según el ideal compartido de la teoría europea del Estado, pasaba por la superación de cierto “bienes feudales”, según el entendimiento de los heraldos del capitalismo sobre la amalgama cultural-simbólico-económica del sistema de “hacienda”, a fin de contar con una nueva base de explotación libre de mano-de-obra y de control del territorio y sus recursos naturales. Según Ortiz (2010, p.467), “más que oposiciones entre los dueños de la tierra serranos e los agro-exportadores costeros, se asistió a una continua alianza y colaboración, en medio de contradicciones y de límites impuestos por la gradual integración del país al mercado mundial”.

La *hacienda* se transforma y durante el segundo gobierno liberal de Eloy Alfaro (1906-1911) se vuelve ilegal la práctica emblemática del *concertaje*, que era, entre otras cosas, el endeudamiento progresivo del indio con o su “patrón”. Instituyense relaciones de trabajo otras a la lógica tradicional de la *hacienda*, pero además de los intereses económicos de los liberales, necesitaba contener la emergencia de sublevaciones

indígenas que se veían podían repetirse en un contexto de crisis. (BOTERO, 2008).

El régimen republicano liberal proyectó un modelo de políticas en el cual el Estado reasume un papel activo en el proceso de integración indígena en la sociedad mestiza. La modernización de la relación Estado-indígenas en la república liberal proyecta una imagen (y los términos) de una población a la cual los poderes públicos deben civilizar rumbo a un ideal de igualdad ciudadana. Hecho que se desarrolló por medio de una oficalización y ratificación de un concepto de ciudadanía centrado en el modelo blanco-mestizo masculino y que, por consiguiente, consolidó la exclusión indígena. (GUERRERO, 1996). Según este autor,

“[...] con la implantación de una ciudadanía excluyente fueron centrifugadas del estado central las estrategias cotidianas y rituales de dominación entre población blanca e indios. En las parroquias rurales quedaron relegadas al ámbito de lo privado: en los hogares y las tierras de la gente blanca del pueblo; en las hacienda o ámbitos de relaciones semi privadas como las plazas de mercado (GUERRERO, 1996, p. 4)”.

Una exclusión tanto cotidiana- en la reproducción de la violencia de la frontera étnica y racial de una sociedad jerarquizada- en tanto un reconocimiento oficial del Estado. Frente a la hegemonizarían universalista de la igualdad ciudadana, la categoría indígena deja de existir en el lenguaje explícito del poder ecuatoriano y, al menos, constan en las estadísticas realizadas por un gran período. (MORA, 2008).

En la ley de organización y régimen de las comunas, de 1937, y en su ley complementaria, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Camposinas, instaura una concepción protectora de la organización

comunal e incorpora a la población indígena (transfigurada en genérico campesino) al ordenamiento jurídico administrativo estatal. No obstante, tal exclusión nominal de los indígenas no se sustenta en relación a la presencia real de las personas insistían en su diferencia- en la lengua, en la vestimenta, en las prácticas sociales y afectivas.

El retorno de lo indígena en la esfera de las políticas públicas acontece en los términos de la progresiva institucionalización del *indigenismo* como política de Estado¹²⁴. Para Ortiz (2010, p. 467), “con el indigenismo dominante, la nación permanece intacta, la llamada “unidad nacional”, que es la expresión de la desigualdad entre los sectores socioculturales que a constituyen, queda a salvo. [...] Los indios son vistos como problema a ser resuelto a partir del accionamiento del proyecto dominante de Estado-nación”.

Sin embargo, el registro del indigenismo tiene una complejidad histórica que demanda la percepción de la agencia indígena en el proceso. Bretón (2009) señala la experiencia emblemática y con gran penetración en el mundo rural campo ecuatoriano que fue el proyecto Misión Andina del Ecuador (MAE)¹²⁵, demostrando el perfil de un modelo de acción indigenista más pragmático y tecnocrático, convergente con los presupuestos teóricos de una antropología aplicada emergente a la

¹²⁴ Sobre indigenismo en América Latina, véase Verdum (2006).

¹²⁵ Segun Bretón (2009, p.74), “diseñado por las Naciones Unidas en 1952 y dirigido por la OIT (Organización Internacional del Trabajo) hasta su integración en la estructura del Estado ecuatoriano en 1964, el MAE represento para aquel tiempo el más ambicioso proyecto indigenista del área andina”.

época¹²⁶. No obstante, junto con el plan tecnocrático, la MAE condujo acciones no convencionales para la época: en educación y capacitación de líderes campesinos. Si las investidas tecnocráticas de desarrollo tuvieron un mínimo efecto y resultado, no sucedió lo mismo desde el punto de vista organizativo.

Segun Bretón (2009),

“Paradojalmente una iniciativa como esta, homogeneizadora en su filosofía, vino a contribuir (en el largo plazo) a la reivindicación de la diferencia como herramienta y demanda política en relación a aquellos a quienes presumidamente integraría en la sociedad nacional, en la medida en que facilito la reproducción y fortalecimiento de las fronteras étnicas”. (BRETÓN, 2009, p. 75).

Se trata de la composición, por dentro de las relaciones institucionales de este desarrollo, de un nuevo problema, el cual Guerrero (1996; 1998) tradujo en términos de proceso de conformación progresiva de las

¹²⁶ El reconocimiento del problema indígena, como problema social fundamental, favorece el desarrollo de una antropología indigenista en toda América Latina. En el Ecuador, este frente está representado, sobre todo, en el trabajo del etnólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. Los primeros estudios de este indigenismo oficial tienen como presuposición el bajo desarrollo económico, el atraso tecnológico y las deficiencias sanitarias de las comunidades indígenas. Frente a ese diagnóstico, apuntase la necesidad de descentralización administrativa, introducción de la escolarización en masa, la definición de derechos sobre la tierra y la modernización de la agricultura indígena. Tiene inicio un proceso de pedagogía social, caracterizada como “aculturación planificada”. (BARTOLI, 2002, p.12-13). El desarrollo del proyecto del MAE revela claramente su contenido tecnocrático: fondos para caminos vecinales, escuelas comunitarias, infraestructuras sanitarias, habitación rural y, muy especialmente, la adquisición de instrumentos y equipamientos para la introducción del modelo agrícola de la “Revolución Verde”, marcaran los límites de su intervención. (BRETÓN, 1997; 2009).

“formas ventrílocuas de la representación” vinculadas y circunscritas en la génesis de un nuevo tipo de privatización de la relación Estado-indígena realizada a través de las iniciativas de corte indigenista¹²⁷.

El indigenismo como expresión de un período de reorganización de las bases del poder a partir de un nuevo modelo de modernización del Estado-nación que se anunciaba, invocando el fortalecimiento del Estado en la gestión del Desarrollo y la “Administración de las Poblaciones” de post-guerra¹²⁸. La modernización económica y social de los países de la región andina (entre los cuales el Ecuador) debía pasar, en consecuencia, por una consolidación de Estados fuertes, intervencionistas y proteccionistas, capaces, sobretodo, de reformar las estructuras agrarias cualificadas como obsoletas para facilitar el flujo de recursos humanos y financieros hasta la industria y el crecimiento urbano, y así articular un discurso nacional capaz de aglutinar amplios sectores sociales alrededor de este proyecto.

Las políticas y la diseminación de las prácticas indigenistas marcan un período en que se acentúan las acciones de integración de aquellos que están más al margen entre los marginalizados rurales (DE LA PEÑA, 1997), aunque también como un complemento específico de un período en que la llamada “Reforma Agraria” se “volvió una expresión mágica en el mundo del desarrollo rural, sello de una compleja y paradójica alianza del Estado con el campesinado”. (BRETÓN, 2009). Esta alianza transformada más en un frente, con un fuerte componente externos, de

¹²⁷ El desarrollo de estas “formas ventrílocuas de representación” guarda cierta correspondencia con la de la “tutela” como mecanismo de representación en la política indigenista del Estado brasileño. Las implicaciones de ella en el proceso de emergencia de demandas indígenas a partir también del fortalecimiento de las fronteras étnicas en el Brasil y comentado por Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

¹²⁸ Este modelo fue teorizado desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), siendo convertida en el paradigma dominante en materia de desarrollo desde el final de la década del 40 hasta el inicio de la de 1980.

invertida contra el sistema, poco esclarecido de la *hacienda*, tenida como estructura incompatible con las bases expansionistas de un capitalismo nacional incipiente.

En este sentido, los indígenas se insertan en las luchas campesinas por la reforma agraria, aunque es una inserción según criterios socioeconómicos de un tipo específico de campesino. Para la izquierda ecuatoriana, en general, es si no hubiese indígenas, solo campesinos. La relación productiva era la condición de existencia histórica. No obstante un análisis más cercano revela que la relación de la izquierda con los indígenas da cuenta de que su presencia se vuelve una influencia importante en la construcción organizativa y política de un movimiento. Así, cabe el registro de procura de sectores progresistas de la iglesia y militantes de sectores de la izquierda ecuatoriana en la formación, *pari passu al* indigenismo, de cuadros dirigentes indígenas implicados en la lucha por la reforma agraria y el combate contra la *hacienda*¹²⁹. Es en este contexto que surge en 1944, desde la órbita del Partido Comunista (con el objetivo mayor de impulsar el sindicalismo entre la población indígena), la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Según Guerrero (1996, p. 102-103),

“[...] la FEI se constituyó en una suerte de aparato indigenista no-estatal; un organismo de mediación, de expresión e traducción (una ventriloquia política) de sujetos sociales, los indios, carentes de

¹²⁹ Ortiz (2010, p. 469), reforzando un carácter ambivalente de los intereses de las elites liberales y de los ideólogos del socialismo en la Reforma Agraria, afirma que “liberales y socialistas transitan en la misma matriz occidental y eurocéntrica: unos para incorporar a los indios al mercado, como consumidores y pequeños propietarios, y otros para incluirlos en las masas obreras, anónimas y homogéneas, a través del establecimiento de relaciones salariales y de sindicalización, como condiciones tenidas como necesarias para ascender a un proyecto de revolución”.

reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por eso, sin discurso reconocido ni acceso directo al sistema político. (...) al intervenir como un organismo indigenista, una institución en la que preponderan los ciudadanos blancos que asumen la mediación sujetos-indios, reproduciendo aquel *qui pro quo* inherente al Estado en su trato con sujetos coloniales: una población sin derechos reconocidos en un sistema jurídico y político del Estado-nación, cuya realidad aparece en intereses oscuros de terceros, en lenguajes duales, en versiones deformadas de si y de los otros”.

Una dimensión importante de esta presencia de indígenas en procesos formativos e institucionales indigenistas y también de activistas indígenas en organizaciones de izquierda (y los intercambios constatables entre ellos y los ideólogos urbanos no-indígenas), puede ser interpretada desde la óptica gramsciana de formación de intelectuales orgánicos, agentes que van a jugar papel clave en la lucha por la tierra, en la liquidación definitiva del régimen de la *hacienda* y en la construcción de un sujeto de acción colectiva amparado bajo el “termino paraguas” de “indígena”.

Sin embargo, esta alianza estratégica indígena-izquierda revolucionaria traza una subyacente y fuerte tensión, que se resolvía, en el ámbito de los micro-poderes locales, en el día a día de los *pueblos*, acusando siempre estos bieses ventrílocuos y conspicuos. Rumores incesantes, aunque también espacio de secreto (de una diferencia indígena). Por tanto, otra expresión y experiencia histórica de reproducción y fortalecimiento de una frontera étnica, generando las condiciones para el despliegue de las singularidades implicadas en la composición de especificidades en un campo de enunciación que inicia: el Movimiento Indígena.

Un nuevo horizonte de experimentación política de transformación (desterritorialización y reterritorialización) acontece con la efectivación de las dos leyes de Reforma Agraria (1962 e 1974) en el país. La fuerza del Estado (amparado en el apoyo internacional y en las expectativas y riqueza que proviene de la producción de petróleo) y de un sindicalismo campesino fortalecido condujo un proceso de reforma agraria que generó una mutación estructural significativa del espacio rural ecuatoriano (CHIRIBOGA, 1987; BARSKY, 1988, BRETÓN, 1997)¹³⁰.

Nuevas condiciones son definidas donde actúan agencias indígenas en un campo problemático de transformación. Señala Guerrero (1996, p.03),

“[...] con la disolución de la “hacienda” como sistema de poder tradicional, se desestructuraba una retícula de micro campo de poder entre patrones y los personajes de la escena administrativa de los pueblos [el ordenamiento jurídico administrativo impuesto desde 1937]: cura, teniente político y la llamada ‘gente blanca’. [...] Desaparecido ese soporte nodal de dominación étnica, se abre un vacío de poder en

¹³⁰ A pesar de su positividad de transformación de un espacio rural altamente concentrado, herencia de las políticas coloniales criollas (categoría referente a los descendientes europeos nacidos en la América) conocidas como encomiendas (BOTERO, 2008), la reforma agraria ecuatoriana sufre críticas, sobre todo por el énfasis mayor en el desarrollo de dinámicas capitalistas en lo rural más que propiamente por el interés social. Según Bretón (2009, p. 82-83), en líneas generales, “la reforma agraria permitió ampliar la superficie agropecuaria (dos millones de hectáreas en solamente 20 años), enmascarar las estadísticas reales sobre la distribución de la riqueza nacional, mantener y transformar las grandes propiedades potencialmente viables [distribuyendo aquellas menos viables y de gestión considerada más “arcaica”] y estimular la movilidad social de un campesinado cada vez más heterogéneo”.

las parroquias rurales de la Sierra, de donde, al cabo de casi tres décadas aparece finalmente un conglomerado heteróclito de instituciones públicas, aunque no estatales, que se autocalifican como “indígenas” y consolidan una suerte de sociedad civil de tipo rural y étnica”.

En el transcurrir del acontecer de todo este proceso, el cambio del poder local ensayaba una apertura del horizonte de experiencia de vida de la población indígena. Los desdoblamientos de este cambio pasan, según señala Carrasco (1993, p.43), por un fenómeno demográfico:

“Los “pueblos”, de población mayoritariamente mestiza y depositaria de las fuentes del poder en el esquema tradicional, van perdiendo importancia en beneficio de sectores campesino-indígenas que, proporcionalmente, tienden a aumentar en los espacios parroquiales. En la realidad, los mismos “pueblos” van perdiendo importancia y, en cierto sentido, sus funciones van siendo asumidas por la población del entorno que, cabe precisar, es indígena”.

Sumado a este proceso, la “indigenización del campo” (GUERRERO, 1996), ocurre también por el incremento de la inmigración de la población rural blanca y mestiza hacia las ciudades que se industrializan (nueva distribución de la mano de obra como exigencia del avance capitalista). Según Guerrero (1996), “la población de las parroquias indígenas emigra menos de manera definitiva que aquellas blanco-mestizas, tornando, obviamente, el espacio rural con tendencia a una indigenización”.

No obstante, lejos de una imputación de sedentarismo a las comunidades indígenas, por el contrario, lo que acontece es la intensificación de los desplazamientos y, como había dicho, una apertura a nuevas experiencias de vida. Si, por un lado, la Reforma Agraria facilitó el acceso a la tierra y el acceso a mejores condiciones materiales, que aliado a la mayor densidad demográfica indígena, proporcionaron mejores condiciones para un proceso organizativo de base “autónoma” (que de este modo define un primer momento de confrontación y reacción a la “ventriloquia política”- que ya no se sostiene en las mismas bases o los viejos mecanismos indigenistas o vinculaciones ideológicas universalistas).

Por otro lado, para un gran contingente de personas, el desplazamiento de sus economías y la desestructuración del sistema anterior debido a la reforma agraria (y el problema de la territorialización al modo de propiedad privada), les obligó a buscar fuera del ámbito doméstico los complementos indispensables para garantizar la sobrevivencia. Al escapar del ámbito local, los comuneros indígenas acceden a un sistema de poder de naturaleza diferente:

“El dejas de ser indígena de la administración privada, conseguir escapar del cerco de la dominación local y adentrarse en los vastos circuitos del mercado y en el espacio anónimo de la ciudadanía, no conduce sin más a una liberación, pues la frontera étnica no se desvanece: el muro de exclusión se vuelve a erigir allí donde llega el inmigrante de las comunidades”. (GUERRERO, 1998, p.117).

Como testimonia el líder Kichwa Isidoro Kinde, *“Consideran al indio como a un menor de edad y le dicen, cuando están de buen humor: hijo, cholito,*

familia, compadre, y como burla, primo, rosca, guangudo, corbata para atrás, aunque les doble en edad.”

La frontera étnica se rigidiza y define en un sentido práctico de ser ciudadano: “simplemente no se es indio” (GUERRERO, 1998, p. 117). Esta localización indígena del otro lado de la frontera (convertido en indio genérico en las calles y campos) acentúa la gestación del grupo social del nuevo “indígena”, convertido en conjunto social (por arriba de sus diversidades). Según Guerrero (1998, p.120),

“La violencia ubicua de la frontera resulta dotada de una doble funcionalidad. En primer lugar, impulsa una estrategia cotidiana y dispersa de construcción del Estado nacional: ratifica el poder delegado a la población que se considera como legítimos ciudadanos de la historia; en segundo lugar mueve una palanca simbólica y eficaz que, en el proceso de resistencia a la dominación, es la cuña del nuevo indígena, el inmigrante que retorna a su comunidad transformado, convertido en un nuevo agente social, el indígena de las nacionalidades del Ecuador, que reclama su diferencia”.

En esta diáspora indígena que se intensifica en tres décadas (años 1960 hasta 1990), se invoca un nomadismo, una fuerza nómada: en la ocupación de los espacios una fuente de indeterminación que avala las representaciones y desafía las fuerzas regulatorias del Estado biopolítico. La fuerza agenciante indígena, de afirmación de sus procesos de singularización y, en ellos, el forjar una “potencia acumulada de revancha”. (DELEUZE & GUATARRI, 1997). Esta es, digamos, la

dimensión no mediatizada de la diferencia, o, por así decirlo, su dimensión “espiritual”.

Ya el punto de vista de la institucionalización y organización del movimiento indígena, a partir de una creciente “densidad organizativa” demuestra una sofisticada actualización de la cualidad de la relación indígena-blanco/mestizo. Nacen centenas de asociaciones locales que culminan en la fundación de la CONAIE (*Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador*) en 1986, como conquista de un campo de enunciación (confrontación a la ventriloquia) en la correlación de las fuerzas materiales. Digamos entonces, una dimensión “material” de la diferencia¹³¹.

Pienso que aquí cabe el registro de un punto crítico de la génesis del movimiento indígena como acontecimiento monumentalizante en la historia ecuatoriana reciente (que proyecta la idea de un acontecimiento de encaje e *individuación* de una multiplicidad): el llamado “*Primer Levantamiento Indígena Nacional*” (título oficial que la CONAIE dio al acto), de 1990 (MACAS, 1991). Según la descripción de Herrera (2002, p. 02),

“La fuerza movilizadora que irrumpe en la conciencia social de aquel 28 de mayo de 1990, cuando un grupo de 150 personas ocupó la iglesia de Santo Domingo en Quito, reclamando la solución de

¹³¹ No obstante esta distinción “espiritual” y “material” es apenas heurística, pues la fuerza de la diferencia reside justamente en esta no separación (separación que es propia del modelo de representación e institucionalización de la modernidad). Ambas están imbricadas, siendo la primera la instancia generativa, primaria o genética de la transformación por la cual, en la segunda, se constituyen singularidades (que no mudan sin mudar de naturaleza). Deleuze & Guattari (1997, p. 36) define el proceso como “conexión dinámica del soporte y del ordenamiento”, que substituye la dialéctica materia-forma del pensamiento de la representación. Según Deleuze (2006, p.387), “es la individuación la que asegura el encaje de las dos grandes mitades no semejanteras”.

los conflictos de tierra, gana amplitud y el 9 de junio del mismo año, millares o hasta millones de indígenas sellan un nuevo momento: para los indígenas, para los movimientos sociales y para la nación misma. Podemos arriesgar el juicio de que estos datos configuran un momento de fractura y que suspende la historia, el imaginario social y las relaciones de poder en nuestro país”.

El uso de términos como *surgimiento*, *aparecimiento* e *irrupción*, revela la naturaleza intempestiva del acontecimiento, su improbabilidad. Para los poderosos, “la amenaza de lo radical desconocido”¹³². Según Dávalos (2012, p.15),

“En el Levantamiento de 1990, la burguesía ecuatoriana descubrió horrorizada que los indios existían como seres históricos. Aquellos los que siempre habían habitado el espacio de sus horrores más íntimos. [...] La amenaza de una visión de ponchos descendiendo las montañas y tomando las calles de la capital, fue devastadora para ellos”.

El Levantamiento de 1990 abre un tiempo histórico en el cual fulgura la presencia indígena en todos los horizontes de la sociedad ecuatoriana¹³³. Una presencia, en un primer momento rechazada por la elite nacional, descalificando el movimiento como “agitación política”, de

¹³² Noticia de portada del periódico “El Comercio”, de Quito, el 20-07-1990.

¹³³ Un furor contra la medida, un secreto contra el público, una potencia contra la soberanía, una máquina contra el equipo. [...] Irrupción de lo efímero. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.13).

“intereses oscuros” o resultado de “manipulación de los aborígenes” (una vez que sus sectores más conservadores se resisten a aceptar a los indígenas como seres con agencia y capacidad política). Dávalos (2012), Guerrero (1996, 1997,1998), Ortiz (2010); Herrera (2002) analizan la complejidad y las implicaciones del acontecimiento en la interpelación a las bases del Estado-nación ecuatoriano.

En el levantamiento de 1990, la plataforma de lucha de la CONAIE, surgida en los intersticios de la ruralidad, tenía su énfasis en la interpelación al discurso de Desarrollo Rural de bias neoliberal, que amenazaba severamente los enclaves de autonomía local conquistados bajo el amparo del Estado intervencionista (Bretón, 2009). No obstante la plataforma de la CONAIE colocaba en escena algo inesperado: una aparente reivindicación de una declaración del Ecuador como un estado *plurinacional* (PERALTA, 2010), con grandes implicancias para la evolución de las futuras reivindicaciones de “autonomía” (desplazadas del sentido dado al termino en la modernidad) y punto nodal de las interpelaciones indígenas a los límites del Estado-nación como unidad de totalización y representación democrática. Tal como señala Ortiz (2009, p.460) en alusión al sentido de la relación democracia-plurinacionalidad en la reivindicación indígena:

“En ella, la nueva democracia no está para atender la demanda tangible y parcial. Esta para reinventarse a sí misma, bajo las premisas de una propuesta que proyecta inclusión e igualdad sobre la base del derecho a la diferencia”

Las movilizaciones indígenas que vendrán en seguida ratificaran la arraigada presencia de los indígenas en la esfera pública ecuatoriana. En 1992, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) organizo una marcha de los indígenas de la

Amazonia hacia la capital de la república. Nuevamente, a su paso por las carreteras y *pueblos*, “decenas de millares de indígenas de la Sierra se movilizaron para acoger, sustentar y apoyar a los caminantes”. (GUERRERO, 1997).

Sin embargo, fue en 1994 que aconteció, por segunda vez en cuatro años aquello, que la imaginación política de finales del siglo XX acreditaba como relegado a lo inconcebible: un nuevo “Levantamiento Indígena Nacional”, convocado por la CONAIE. El objetivo explícito del levantamiento fue rechazar la llamada “Ley de Desarrollo Agrario” (promulgada el 14/06/1994), una ley que, como embestida neoliberal de “equilibrio” institucional hacia la expansión capitalista, suprimía la reforma agraria en el país. Tal como describe Guerrero (1996),

“Una vez más al amanecer, como en 1990, las carreteras nacionales y provinciales de la Sierra aparecieron cruzadas de piedras y barricadas de árboles: grupos de indígenas salieron de sus comunidades, al alba, interrumpían el tránsito entre las principales regiones del país. En el transcurso de largos y tensos días, los mercados quedaron desabastecidos en las principales ciudades de la Sierra; se agotaba el combustible de los vehículos, escaseaba el gas de uso doméstico; algunas industrias pararon por falta de insumos. Reactivada la memoria colectiva de la población blanco-mestiza, las ciudades del “callejón interandino” despertaban cercadas por los indios. En efecto, los manifestantes cerraron el acceso a varias capitales provinciales y llenaron sus calles con marchas de protesta. En la segunda semana del levantamiento, del otro lado de la cordillera occidental, el desabastecimiento llegaba a

Guayaquil y a otras ciudades costeras: faltaban los productos lácteos, tubérculos, verduras y granos: los alimentos de consumo básico transportados desde la Sierra. En el Oriente, de donde provienen el petróleo y aporta de 30 a 40 % de las exportaciones nacionales, los indígenas sitiaron cuatro pozos importantes. ‘El Comercio’, principal diario nacional, advertía en primera plana: ‘Caos en el país’, ‘situación política incontrolable’ [...]”.

La negociación con el gobierno demostró que el principal medio de legitimación utilizado por la CONAIE: dilatar el tiempo de “diálogo”. Había de crear un tiempo y espacio de discurso público propio, “desestabilizar al adversario por falta de respuesta”. (GUERRERO, 1996). Los representantes estatales, como de costumbre, se dirigían a otra más de las operaciones perfiladas según las matrices de la técnica de “administración de poblaciones”: las reclamaciones indígenas tratadas como meros asuntos de decisión estatal y burocrática sobre no-ciudadanos. Sin embargo, se encontraron, con unos indígenas que desdeñan la lógica administrativa. Al marcar el tiempo en la negociación, la CONAIE fue construyendo un discurso propio: formuló una visión étnica del problema agrario, con vinculaciones hasta con las grandes cuestiones sociales y nacionales. (GUERRERO, 1996)¹³⁴.

El “diálogo” se convierte en un acto ritual que instituye públicamente un agente social que se legitima plenamente. En efecto, lo que estaba en juego no eran solamente reivindicaciones de contenido, sino que

¹³⁴ En esta transformación de lo indígena en la imagen de un sujeto de demandas territoriales (un sujeto específico, mas pensado en el campo de la reforma agraria) hacia un sujeto oscuro que interpela cuestiones nacionales sería a expresión de un nuevo potencial nómada indígena (y fuerza subversiva), donde “el propio agenciamiento territorial se abre para otros tipos de agenciamientos y lo arrastran” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 225).

sobretudo, la expresión de la capacidad de un grupo social de determinar los contornos del problema vivido y en los que inscribir su poder de decisión y creador (su capacidad agenciadora y vital)¹³⁵. Se confrontan diferencias entre concepciones del “diálogo” con grandes implicancias en la proposición posterior de “interculturalidad” como condición relacional abierta y exigencia propia la idea de plurinacionalidad que el movimiento indígena propone como desafío a la forma Estado-nación¹³⁶.

La reacción conservadora de rechazo fue luego actualizada hacia una postura más coherente y articulada con los procesos de modernización del poder en la “administración de poblaciones”. Finalmente el acontecimiento indígena en Ecuador colocaba al país en el centro de la preocupación capitalista en el sentido de probar su capacidad y captura de las fuerzas como potencial de subversión (del orden de una trascendencia). Finalmente podemos decir, en palabras de Deleuze & Guattari (1997, p.59) que,

“Una de las tareas fundamentales del Estado es estriar el espacio sobre el cual reina, o utilizar los espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estriado. Para cualquier Estado, no solo es vital vencer el nomadismo, sino que controlar las migraciones y, más generalmente, hacer valer una zona de derechos sobre todo un

¹³⁵ “La historia no pasa por la negación de la negación, sino que por la decisión de los problemas y por la afirmación de las diferencias” (DELEUZE, 2006, p. 372).

¹³⁶ El desarrollo de los levantamientos indígenas y la fuerza del Movimiento Indígena Ecuatoriano es determinante para la “llamada” de dos asambleas constituyentes en el país, la que promulgo la Constitución de 1998 y la de 2008 (aún vigente), la cual consta como emblemático en su artículo primero: “*El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada*”.

“exterior”. (...) Ciertamente, siempre que es posible el Estado emprende un proceso de captura sobre flujos de toda suerte. (...) pero necesita trayectos fijos, con direcciones bien determinadas, que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que mensuren en todos sus detalles los movimientos de los sujetos y objetos. [...] Gravedad, seriedad, es la esencia del Estado”.

Los arreglos operativos del Estado para lidiar con esta nueva condición, la invención de axiomas para la operación del gran aparato estatal de captura, dice respecto de la definición de un plano alargado de políticas de localización y control de concesiones. Gana fuerza una política de identidad y la problemática del Ecuador tensiona la sofisticación progresiva de una ideología de Estado neoliberal, denominada “multiculturalismo”, como modelo de interiorización y gestión controlada de las diferencias¹³⁷.

En la práctica el Estado ecuatoriano, amparado y subvencionado por organismos internacionales (sobre todo el Banco Mundial), promovió políticas de inserción indígena (y también afro-ecuatoriana) en los frentes de desarrollo nacional. Por otra parte, lo que se vivió fue el establecimiento de un nuevo tipo de relaciones entre Estado y poblaciones. El avance del neoliberalismo (a pesar de las conquistas

¹³⁷ Según Sánchez (2010, p. 259), “el multiculturalismo es el modelo integracionista basado en la política de reconocimiento. [...] el multiculturalismo se diferencia de otras teorías y políticas integracionistas en la medida en que incorpora la necesidad de reconocer ciertos derechos específicos a grupos étnicos y nacionales no liberales sino como medio de promover su liberalización, o sea, para que se conviertan en culturas liberales. [...] esto explica porque no entran en cuestión las transformaciones fundamentales en el Estado ni se cuestiona el modelo predominante de nación liberal. En todo caso, lo que se quiere es una sociedad como un ‘mosaico’ de culturas liberales”.

indígenas que afecto su avance en el Ecuador en relación a los demás países del continente) implicaba una apertura a las nuevas experimentaciones sobre como producir y regular formas de maximizar las habilidades de los cuerpos de la población y del individuo como un objetivo de poder. (RABINOW & ROSE, 2006).

La máxima multiculturalista neoliberal, de este modo, buscaba vincular “cultura” e “desarrollo”. Bajo esta base, la praxis del desarrollo rural, especialmente en Los Andes ecuatorianos, durante las dos últimas décadas del siglo XX se vio marcada “por el fin del ciclo reformista (de base estatal), la proliferación de ONG’s en medio de un retroceso estratégico del Estado y sus instituciones de las políticas públicas, una gran dispersión paradigmática, una deriva etnicista en el planeamiento del interés prioritario”. (BRETÓN, 2009, p.88). Bajo una nueva economía institucional, el llamado “projectismo” se vuelve la única vía de intervención para el desarrollo (un tema que iremos abordando con mayor profundidad en los capítulos siguientes).

En este contexto, como un emblema, el Banco Mundial eligió precisamente a Ecuador para ensayar lo que Bretón (2009, p.97) definió como el “más innovador de los proyectos destilados en el magma de la alteridad cultural”, el *Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador* (PRODEPINE). Para Diaz-Polanco (2006, p.03), es “una respuesta al vigor demostrado por las organizaciones indígenas al inicio de los años 1990”. Aquí, una serie de organizaciones se vuelven “beneficiarias” y se insertan en un proceso de adecuación y, principalmente, promoción del “capital social” para un *nuevo modelo de desarrollo*.

Bretón (2009; 2011) efectuó un análisis crítico contundente en el sentido de los efectos “analgésicos” del projectismo, conducido por el PRODEPINE, en el movimiento indígena ecuatoriano, bajo lo cual ensaya una actualización del indigenismo creado por el contexto neoliberal con el sobrenombre de “neo-indigenismo etnófago” (para

aludir la articulación de un dispositivo de intervención sobre los pueblos indígenas, a diferencia con los patrones anteriores, operado por las propias dirigencias étnicas que se enquistan en el aparato de desarrollo, una especie de “capital social”).

Luis Macas, destacado líder indígena ecuatoriano, testimonia la actual crisis política (a partir de la década de 2000) del Movimiento Indígena ecuatoriano, “que viene oscilando entre la cooptación por parte de amplias redes clientelares regionales y la tendencia de cierto acatamiento a un ‘diálogo institucionalizado’”. (MACAS, 2001, p.142)¹³⁸. Sin embargo, de nuevo, este reflujo puede ser su fase externa, al tiempo que una operación de silencios, su marca indeleble (su “potencia de metamorfosis” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p.129) y que no para de recrear posibilidades de réplicas inesperadas (como *novedad*).

Una primera novedad aconteció en junio de 2005, cuando la CONAIE, de forma inesperada para los aparejos de desarrollo, se niega a dar continuidad a la segunda fase del PRODEPINE, confrontando los moldes del proyectismo y relativizando sus “beneficios”.

Una segunda novedad, dice respecto a la creación en agosto de 2004, de la “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas - ‘Amawtay Wasi’”, abriendo un nuevo espacio de enunciación y territorialización existencial indígena (y de actualización de sus virtualidades inmanentes - nuevas conexiones, nuevas improbabilidades).

¹³⁸ Las contingencias actuales del movimiento indígena ecuatoriano- y su relacion con la lógica del desarrollo- serán tratadas en el item siguiente (capítulo 4).

Capítulo 4

EL MOVIMIENTO INDIGENA ECUATORIANO Y LAS TRANSFORMACIONES DEL DESARROLLO

Que política puede prolongar en la historia el esplendor del acontecimiento y de la subjetividad? (T. NEGRI)

4.1 LA “COMUNIDAD” INDÍGENO-ECUATORIANA Y LAS POLÍTICAS DE SUBJETIVACION

Nuestro encuentro con la universidad "Amawtay Wasi" en sus implicaciones filosóficas y epistemológicas - aunque desvinculado de la lógica del sujeto-nos lleva a pensar en las condiciones de entendimiento del pensamiento relacional andino, caería en la trampa del pensamiento de la representación si quedase restringida a la expresión filosófica y sus regímenes de enunciación. Incluso si estamos hablando de un nuevo “sujeto” o de un campo de emergencia de otro principio de individuación, no se trata de substituir sujetos, sino de pensar la actividad de una multiplicidad como potencia de creación y efectivación de los mundos. No se trata de insistir en el problema, sino que de insertarse en una problemática, cuya expresión no depende de una autonomía trascendente, sino que de la contingencia, de la implicación relacional. Finalmente, como la ontología relacional de los *runas* se articula y hace en medio de la institucionalidad y el poder que constituye el actual estado-nación ecuatoriano? Como el individuo *runa* se compone para formar un colectivo, un movimiento de resistencia y lucha política? Como podemos entender las relaciones que constituyen su "comunidad"? Y, finalmente, que poética política deviene de ella y como afecta (transforma o decodifica) a la lógica del desarrollo, del "progreso"?

Como vemos, el pensamiento andino está entrelazado a un principio de individuación ya una idea de subjetividad que se constituye en la afirmación de lo virtual, en la potencia relacional e invisible de la

multiplicidad espacio-temporal (*pacha*), donde el cuerpo es la síntesis dinámica y el operador de una cierta “economía de lo sensible”, una capacidad de afectar y de ser afectado por las intensidades que emanan de los encuentros (la vibración del *kay pacha*). De esta manera, el pensamiento andino es una afirmación de la potencia vital y productiva del vínculo con las fuerzas del mundo, una apertura al devenir del mundo (puro movimiento de creación que solo funciona agenciado, vinculado). Todo cierre, todo deseo de representación y formación de una unidad formal de la idea como proceso implica un reflujo y pérdida de las singularidades, rechazo de lo virtual y sus posibilidades inmanentes. Dicho de otro modo, todo pliegue de la subjetividad a una identidad lógica implica la obediencia a las normas (morales) de la conciencia, en un gesto de formalización que niega lo energético de la creación en lo virtual, niega lo imprevisto, lo intempestivo o el acontecimiento.

Pero, como se anuncia, entonces, una “identidad” *runa*, o andina, o indígena? La pregunta, aquí, dice respecto de la irreductibilidad perspectivista del concepto andino de “identidad”, justamente para esquivar la determinación, sobretodo en relación al gesto de poder al cual corresponde. Nuevamente, para entender, la clave deleuziana del pensamiento de la diferencia nos permite una conexión a la expresión de la cosmología andina como vida envuelta en las fuerzas, como testimonio ontológico de las potencias de creación de la “naturaleza” y del espíritu. La pregunta está en la prioridad del vínculo de *las potencialidades conceptuales y espirituales de la materialidad misma del mundo, o sea, de la primicia de las fuerzas sobre las formas, de la creación de lo posible sobre la elección en un horizonte definido de posibilidades*. De este modo, una noción substantiva de identidad acontece según modos de agenciamiento de multiplicidad para la creación de posibles (un énfasis nómada en el propio flujo del tiempo de *Yanantinkuy*, en el tiempo genético y trágico de aparición de la vida). La “identidad” *runa* como expresión

constitucional de la multiplicidad (lo que es muy diferente de la acepción occidental de identidad a la unidad). Como afirma Lazzarato (2006, p.231),

“constituir la multiplicidad significa prolongar las singularidades en la cercanía de otras singularidades, trazar una línea de fuerza entre ellas, volverlas momentáneamente semejantes y hacerlas cooperar, por un tiempo, [...] sin con eso negar su autonomía y su independencia, sin totalizarlas. Tal acción es, a su vez, una invención, una nueva individuación”.

La concepción individual, aquí, no adquiere sentido ontológico *stricto sensu*, ya que su significado depende de una cualificación solamente, de una mudanza por la cual el "individuo" comienza a dejar de ser, volviendo la forma del sujeto en algo efímero y secundario¹³⁹. De este modo, pensamos que lo que relaciona a los "sujetos" runas es el acontecimiento, la posibilidad de creación de posibles, de actualización de virtualidades y singularidades de los encuentros (la potencia de *Yanantinkuy* en la creación de mundos). Una relación de cooperación que no se cierra en una teleología social, pero depende de la producción dinámica de encuentro entre multiplicidades y de este modo, de la proliferación de afectos derivados de estos encuentros, creando lo posible a partir de la integración, un equilibrio meta estable, que es, según Simondon (2003), siempre una nueva individuación. Así, no se trata de afirmar cualquier obediencia a un régimen previo de la relación, un contrato social o una moral trascendente de deseo de fusión comunitarista según un ideal cristiano de retorno a una nostálgica

¹³⁹La unidad individual o identitaria en el concepto no capta el movimiento de la diferencia, pues, como dice Deleuze (2006, p.370), "la diferencia es intensiva, confundese con la profundidad como espacio inextenso y no-cualificado".

"comunidad perdida" (por el pecado). La composición de un colectivo-una "comunidad" andina- en esta lógica, acontece por la composición de agregados, agenciamientos de agenciamientos. Según Lazzarato (2006),

“Los agregados no están unificados en un sistema y no obedecen a leyes generales, sino que se conservan juntos, se entre-poseen. La constitución de una cantidad social, la transformación de un posible en valor, se hace poco a poco por integración de singularidades. La integración global es el conjunto de las integraciones locales. [...] un constructivismo infinitesimal”.(LAZZARATO, 2006, p.231).

En otros términos, y de manera más paradójica, la comunidad así solo es pensable como negación de la fusión, de la homogeneidad, de la identidad consigo misma. Tal como señala Pelbart (2003, p. 33),

“El deseo fusional, que de la muerte hace obra, se contraponen una visión de comunidad, a contramano de toda nostalgia, de toda metafísica de comunión. [...] Pues la comunidad, a contramano del sueño fusional, está hecha de interrupción, distancia, suspenso, está constituida por seres singulares y sus encuentros. [...] Comunidad como una separación propuesta por el reparto de la singularidad.”

Notablemente, el deseo de comunidad como “encuentros en lo común” acontece según el trazado de una idea de subjetividad vivida por las intensidades de lo abierto, deseo de fuga (no-nihilista) del en confinamiento del “yo” (como consenso individual o colectivo), una voluntad del más allá del espejo (que ve al otro sólo para afirmarse a sí

mismo), para aprehender la alteridad como exterioridad (que, en el caso andino, va más allá de la humanidad para abarcar la comunidad cósmica, incluyendo animales, vegetales, montañas, paisajes, espíritus y fuerzas), matriz de transformaciones y apertura de nuevos territorios existenciales. En fin, hacer de esta comunidad una afirmación y un testimonio de esta exterioridad y, en el mismo movimiento, huir de las trampas del poder como poder de interiorización, de conversión de la vida en resentimiento, reacción y ensayo. (PELBART, 2013).

No obstante, insistiendo en la paradoja, como conciliar una disposición afirmativa y relacional con la idea de fuga (incluso del poder)? Como pensar esta fuga? De partida, no se trata de “dar la espalda” al occidente u oponerse a la realidad institucional de la sociedad. No se trata de reunir el ser para un deber-ser o someter lo a un juicio extrínseco, trascendente o ideológico. Tratase de una resistencia que se opera según los modos de agenciamiento *en el mundo*, creando fisuras en su unidad para verter “otros mundos posibles”. Modo de intensificar las relaciones en el mundo a través de las potencias de la subjetividad, quebrando la monotonía de un horizonte de posibles para abrir un campo nuevo de creación de posibles, creando bifurcaciones, rompiendo con las estructuras ontológicas de un mundo único, para tratar de agenciar una proliferación de los mundos, inter-relacionados por la tensión de sus encuentros. (ZOURABICHVILLI, 2000).

La composición de una comunidad paradójica en la multiplicidad implica un proceso emancipatorio de lucha que presenta otra concepción de la política, diferente de la idea de un campo político como transcendencia (fundamentado en la posibilidad de estructuración racional de la sociedad), según definiciones morales de “bien” y “mal”. (LAJO, 2003). La lucha política emancipatoria andino-indígena se articula a una otra política de subjetivación, relacionada a otros modos de “estar juntos”, o sea, de pensar el vivir, la resistencia y el poder. En este

punto se torna fecunda una conexión a la distinción, bastante operativa en los escritos de Deleuze & Guattari, entre *mayoría* y *minorías*:

“Lo que las distingue es que la relación interior al número constituye en el caso de la mayoría un conjunto, finito o infinito, mas siempre numerable. [...] Lo que caracteriza lo innumerable no es ni el conjunto ni los elementos: es el antes de la conexión, el “y”, que se produce entre los elementos, entre los conjuntos, y que no pertenece a ninguno de los dos, que le escapa y constituye una línea de fuga. [...] Es propio de las minorías hacer valer la potencia de lo no numerable, aunque este ella compuesta de un solo miembro. Y la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir de todo el mundo. Un devenir mujer de nosotros todos, ya sea que seamos masculinos o femeninos. Un devenir no blanco de todos nosotros, ya seamos blancos, amarillos o negros”. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.173-174).

De este modo, estamos ante dos procesos de subjetivación diferentes: "una subjetivación mayoritaria que remite a un modelo de poder establecido, histórico o estructural, y una subjetivación minoritaria que no deja de desbordar, por exceso o por defecto, el umbral representativo del patrón mayoritario". (LAZZARATO, 2006, p. 214). La resistencia, de este modo, se da como movimiento de subjetivación. Por tanto, no se trata de una alternativa entre universalismo y particularismo, sino que entre dos formas diferentes de vivir la relación social y la aprehensión de alteridad en ella, o sea, del modo de articular en la subjetividad la relación entre forma y fuerzas, estructura y deseo, percepción y sensación. Según

Pelbart (2003, p.133), "algo más radical de lo que la mera desobediencia civil, *desobediencia social*". Pero, como entenderla, concretamente? Qué tipo de "presencia" se proponen, "que poética política están inventando?" (PELBART, 2003, p.133).

Nuevamente, no pretendo dar respuestas a preguntas tan complejas. Pero algunas pistas implican una relación de sentidos, que se vuelven verdaderos mecanismos de inversión de los modos contestatarios que nuestra experiencia occidental de transformación social habitúa. Algo que, en el límite, exige una reconstrucción histórica a partir de la dinámica de la diferencia, en términos de políticas de subjetivación. Tomemos la referencia ecuatoriana del Levantamiento indígena de 1990, brevemente descrita en el capítulo anterior de este texto, sobre la práctica de los liderazgos indígenas en los espacios de negociación, sobretudo la táctica del silencio, o lo que Guerrero (1997) definió como el modo de "desestabilizar al adversario por falta de respuesta". Estamos ante un gesto que marca una posición de minorías: no se coloca en posición de sujeto frente a un sistema de alternativas presentables, afirmando una idea de política según un régimen de posibilidades en disputa. No presentar una respuesta es crear un nuevo sistema de preguntas y respuestas donde lo posible no se tiene de entrada, o, no lo tenemos de entrada sin haberlo creado. "Lo posible es crear lo posible". (ZOURABICHVILLI, 2000).

Lo posible depende de una potencia del espíritu, una potencia de actualización de las virtualidades y singularidades de un tiempo liberado. Una política de minorías es, de este modo, una política del acontecimiento, de la apertura al Afuera, a lo intempestivo. Dicho de otra manera, una política de minorías que vuelve a describir el posible, pero no más como aquello que orienta el pensamiento y la acción conforme alternativas preconcebidas (del tipo: capitalistas o trabajadores, hombre o mujer, etc.), pero de acuerdo con la apertura y creación de "un nuevo «campo de posibles», una nueva distribución de potencialidades

surgen y desplazan las oposiciones binarias expresando nuevas posibilidades de vida". (LAZZARATO, 2006, p. 18). No obstante, el término "nuevo" es aquí usado en el sentido de una singularización expresiva, no de una novedad propiamente tal como "campo de posibles" (como algo esencial). Lo que es ontológicamente afirmado es la ampliación de las potencialidades existenciales y de una apertura a las potencias del espíritu en su poder de diferenciación y creación de mundos. Se trata de un nuevo universalismo, pero cuya realidad se extiende, pues contempla lo virtual como real coexistente, deshaciendo la primacía de la causalidad histórica para poder afirmar la potencia de un medio¹⁴⁰. Siendo estas potencialidades *del mundo*, ellas no son novedades. Tratase, más bien, de un régimen universal de coexistencia productiva entre minoría y mayoría.

En este sentido, la capacidad de agregación y legitimación de movimientos minoritarios, con en el caso del movimiento indígena ecuatoriano, señala Walsh (2001), está implicada a la eficacia, también en resaltar conexiones entre diversas posiciones contemporáneas, inclusive resaltando el movimiento de las fuerzas diferenciantes dentro de la vida occidental, que "tradicionalmente fue ocultada y silenciada". De este modo, el movimiento indígena ecuatoriano constituye un punto de fuga de una estructura de poder y centralización según una organización y una subjetividad mayoritaria. Ella se capitaliza como potencial de discontinuidad y de ruptura ontológica del orden dominante, independiente de las filiaciones étnicas o raciales.

Ante la negatividad de un contrapunto ideológico (lógica de la contradicción) y una oposición en la representación (una fragmentación en el interior de un mismo mundo), los movimientos de minorías vienen a constituir una articulación de un proceso dual de individuación

¹⁴⁰ "Lo real y los hechos no corresponden directamente con aquello que los genera, son impulsados por aquello que no fue y lo que será". (COSTA & KIRST, 2010, p. 200).

institucional, definiendo los términos de una inexorabilidad entre pensamiento de mudanza social y principios de individuación en la diferencia. Una dualidad que se expresa en una primera perspectiva, como un “no” singular: especie de no paradójal, desplazado de la negación *per se*, para ser mejor entendido como *denegación*, la constitución de un lapso ontológico en la relación del conflicto, generado por una especie de suspensión, de neutralización, que se abre más allá de aquello que ya está dado, un nuevo horizonte no dado, dejando así anunciarse bajo una otra medida, que no la del poder. (LAZZARATO, 2006)¹⁴¹. Al modo del acontecimiento de 1990 en Ecuador, un "no" que insiste, como rechazo de las determinaciones exteriores (reducción de las fuerzas a los conceptos), justamente para que se pueda erigir un cuerpo político diferenciado y abierto a la creación. Potencia interculturalizante indígena.

No obstante, el rechazo aquí no puede depender de aquello que rechaza, reflejándose. Po eso, ella no adquiere autonomía (como una especie de cosificación), sino que esta necesariamente imbricada con su propio doble encarnado (perspectivo y múltiple) - la otra dimensión de la individuación política colectiva (segunda perspectiva) - vinculada a la

¹⁴¹ Según Deleuze (2006), tratase de una negación fuera del concepto, más allá del sentido común y de lo epistemológico: lo que se niega es lo que "todo el mundo sabe", o sea, el pensamiento natural, la ortodoxia de la subjetividad tanto del hombre del sentido común como del filósofo o cientista epistemológico. Es la negación de alguien que no se deja representar y que también no quiere representar cosa ninguna. " No es un particular dotado de buena voluntad y pensamiento natural, sino que un singular lleno de mala voluntad, que no llega a pensar ni en la naturaleza ni en el concepto. Solo que él no tiene supuestos. [...] Para el *los supuestos subjetivos no son menos prejuicios que los objetivos*". De modo que el sentido común y la epistemología se tornan una extensión común, a la cual es preciso desconfiar. Su "impotencia" para pensar revela, entonces, "una doble dimensión que el desarrolla en estas exigentes cuestiones concernientes *al más radical comienzo y a la más obstinada repetición*" (p.191). Ecos de la inserción mítica y celebrativa de la vida andina, conforme a lo descrito por Estermann (1998), cuyas implicaciones políticas el movimiento indígena se propone articular, para más allá de la lógica de la administración (del sentido común) y del poder (epistemológico).

afirmación de la diferencia (afirmación de una fuerza previa intempestiva y “fora de esquadro”[oblicua]) y a la composición de un común no totalizable. Si en la primera perspectiva “el ‘pueblo’ ya está en ella, listo para ser movilizad”, en la segunda “el ‘falta’, y faltara siempre, porque no puede coincidir consigo mismo”. (LAZZARATO, 2006, p.205)¹⁴². En resumen, se trata, en los términos de Rolnik & Guattari (1986), conforme a la discusión en el capítulo inicial de este libro, de una otra *articulación entre macro e micropolítica*.

En este punto, siento la exigencia de poner más atención a esta expresión paradójal micro y macro política de la lucha indígena, algo cuyo entendimiento puede aproximarnos al núcleo intenso de la problemática de la subjetividad como potencia de transformación social. Finalmente, el movimiento indígena en su dimensión de no aceptar las disposiciones posibles (lucha de clases, sindicalización, etc.) nos lleva a repensar la relación entre deseo y resistencia política, sobretodo, en la medida de un desplazamiento del deseo estructural, del deseo de la víctima, identificada a la deuda y a la falta, cuya política usual es la reivindicación. Entra en cuestión el *deseo de libertad*, en un sentido ontológico distinto, relacionado al rechazo de las determinaciones morales de la sociedad y el enclaustramiento en el régimen de opción de las oposiciones binarias, o sea, del cierre de la situación impuesto por el formalismo macropolítico de la razón totalizante. Algo que se manifiesta en la subjetividad, por medio de la introducción de un intervalo de tiempo entre acción y reacción, entre causa y efecto, un *intervalo de hesitación* a través del cual se introduce la propia libertad mediante el

¹⁴² En la primera perspectiva o dimensión encontramos cierto sentido de territorialización de la lucha, una emergencia de una expresión formal de un equilibrio de fuerzas. Aunque, es como si lo normal engendrado por este equilibrio dejara de ser viable, pues en un nivel más profundo, la segunda perspectiva o dimensión hace que la lucha se perciba y se experimente como un desequilibrio, considerando que el *modus vivendi* no deja de reprimir las fuerzas creadoras en el interior del individuo. (LAPOUJADE,2013).

poder de intensificación de la subjetividad. (LAPOUJADE, 2013)¹⁴³. La libertad del poder diferenciado de lo indecible, de lo abierto- justamente para permitir las condiciones de actualización de las virtualidades (en la creación de posibles) y recreación de las condiciones de existencia en la diferencia, en el "buen vivir" (cuyo sentido andino nosotros deduciremos más adelante).

Sin embargo, la articulación micro y macro político en los procesos de desterritorialización y transformación social entrelazados a la constitución de nuevos territorios existenciales dentro de la lógica de la multiplicidad, que es, por naturaleza insubordinada y, por lo tanto paradójal. Lo que quiero decir, es que su operación define grados de intensidad y acomodación (diferencia y reproducción) conforme a una capacidad de soportar la diferencia, algo que no se limita a lo individual, sino que está implicado en las fuerzas sociales, en un juego cotidiano de experimentaciones. De este modo, la afirmación en la multiplicidad - la insistencia de no totalización como referente ontológico- que distingue a los movimientos como movimientos sociales de minorías- sustenta las alternancias entre macro y micro política, no pudiendo identificarse como una especie ideal de "unidad subversiva" (algo que sería contrario a su naturaleza múltiple y singularizante).

Una afirmación básica: la dimensión crítica del movimiento indígena no siempre se expresa en el lenguaje de la modernidad. De este modo, hemos de polemizar con algunos arrebatos generalistas del pensamiento político-filosófico de la diferencia, en tanto que (inevitablemente) occidental. Dos ejemplos, uno de Deleuze (1997, p. 45), "todo está acordado a partir del momento en que la forma Estado dibuja una imagen en el pensamiento" y el otro en Rolnik & Guattari (1986, p. 188), "No veo ningún interés en cuestionar las minorías en términos de un

¹⁴³ "Una vida superabundante soporta y hasta necesita de un vacío para dar lugar a su fuerza de interpretación, aquella que no busca el sentido en las cosas, pues lo impone a ellas". (PELBART, 2006, p.14).

"diálogo" con las formaciones partidarias. Si este diálogo se establece, será falso desde el principio". Claro que entendemos el sentido heurístico de estas afirmaciones, pero la práctica de transformaciones indígenas, la capacidad de los movimientos indígenas de eludir, tanto, la identidad interna como la externa de las relaciones estratégicas, justamente acontece para no perder la movilidad del intersticio (algo que puede implicar hasta en la reversibilidad), pues su lógica no es la del ensayo, sino que la de la velocidad y los afectos. De este modo, no tiene un sentido definido, pues actúa en lo indeterminado. No está a merced de las clasificaciones ni en el juego de coherencia de la razón imperiosa, puesto que no se identifica a las distribuciones administrativas, ni tiene afinidad con los análisis sociopolíticos.

En este caso, más importante que la confrontación de una conciencia de posición es el aumento de la potencia, aumento este que solo acontece como intensificación de las relaciones, problematizando todo y cualquier espacio, sea del cotidiano, del diálogo, del partido, de la universidad o del Estado (entre otros). Tratase de otra política, relacionada a una *potencia de metamorfosis* (pero que troca de contenido) (DELEUZE & GUATTARI, 1997), potencia esta que se inserta en el medio de los acontecimientos para hacerlo, parafraseando nuevamente a Certeau (1998), *funcionar en otro registro* (que no el dominante). Ella se apoya y gana legitimidad en la prerrogativa común de invención de nuevos deseos, nuevos posibles, donde la subjetividad no es efecto o superestructura etérea, sino que fuerza viva, cantidad social, potencia psíquica y política de los devenires de un pueblo. (PELBART, 2011).

Entender el movimiento indígena en esta perspectiva recoloca la tónica del pensamiento andino en la vincularidad del mundo y en la lógica relacional de la vida. Algo que expresa resonancia a llamado insistente de amautas y sabios "de la intención de volver a ser uno con el *pacha*" (OVIEDO, 2013, p.01), modo de estar atento a la relacionalidad

dinámica del todo (lo que los *runas* llaman "tejido de la vida"). Un retorno, por tanto, no al pasado, sino que a sus aperturas encubiertas.

Aquí, para nuestro entendimiento, surge providencial un puente con la idea deleuzo-guattariana de "procesos maquínicos" para entender esta nueva dinámica de conflictualidad, no reducible a lo ideológico. Entramos en la dimensión sensible de la política, donde los conflictos se dan entre diferentes "máquinas de expresión", una metáfora de Guattari & Rolnik (1986), habla sobre el campo de individuación pre-individual en tanto constitución de lo sensible, algo que precede a la división sujeto-objeto. Un conflicto que se da en las esferas de la subjetividad "anteriores" a la conciencia y a la cual la consciencia se subordina como su expresión significativa.

En este pensamiento, el movimiento indígena está constituido en un conflicto a través de acoplamientos maquínicos diferenciales, amparados por una dimensión paritaria de individuación (la paridad del mundo como fundamento ontológico), haciendo valer, más allá de las semióticas significantes (sus modos de enunciación en el lenguaje), una dimensión vital, a la cual Guattari (1988) denominó "*semióticas simbólicas corporales*" (todo modo de expresión corporal, icónica, celebrativa: danza, música, intensidades, movimientos, ritmos, éxtasis místicos, etc.). De este modo, estas semióticas corporales en la "escena" política insertan en el conflicto una economía de lo sensible (que es una economía de los afectos) que desborda los límites de la subjetividad individualizadora. Para Guattari (*Apud LAZZARATO*, 2006, p.1) "esta subjetividad patica [afectiva], en la raíz de todos los modos de subjetivación, la cual queda oculta en la subjetividad racionalista capitalista, que tiende a soslayarla sistemáticamente". Algo que remite, en el pensamiento andino, a la afirmación de su diferencia según la naturaleza paritaria del ser, la lógica de la creación como expresión del plano relacional y vibratorio entre los *pachas*, digamos, "corporal" (*Uku pacha*) y "mental" (*Hanan pacha*).

A medida que aprehendemos el movimiento indígena ecuatoriano en la radicalidad del pensamiento relacional como procesos maquínicos de conflictos (entre máquinas de expresión), nos liberamos de la trampa epistemológica de tomarlo exclusivamente en la lógica del ser o de la identidad (en una interioridad). Pasamos, de este modo, a entender que este juego de acoplamientos y desacoplamientos en que se da el conflicto político, acontece según diagramas de atravesamiento de captura o activación de elementos pre-subjetivos y pre-individuales (virtualidades, singularidades, afectos).

Aunque la tautología, es importante resaltar que, al liberarnos del pensamiento de la identidad, nos enfrentamos a un entendimiento dependiente de una experiencia de instauración de procesos concretos que encarnan una problemática, donde el polo nómádic y desvinculante de la máquina de expresión "movimiento indígena ecuatoriano" no está en un nivel trascendente con las relaciones que se establecen como polo jurídico y administrativo de la máquina de expresión del "Estado ecuatoriano", *tanto uno como otro acontecen en la relación y a través de ella, en presuposición recíproca*. Aunque, siempre según una diferencia, o sea, el movimiento indígena como irreductible al Estado y vice-versa. Si el primero implica una afirmación y testimonio de una exterioridad (una fuga, una individuación por velocidades y afectos); el segundo implica una insistente producción de interioridad (a la lógica del poder y de la subjetividad mayoritaria, aprehensión por sobrecodificación). Tal como señalan Deleuze & Guattari (1997, p. 24),

“No es en términos de independencia, sino que de coexistencia y de concurrencia, *un perpetuo campo de interacción*, que es preciso pensar la exterioridad y la interioridad, a la máquinas de guerra de metamorfosis y los accesorios identitarios del Estado. [...] Un mismo campo circunscribe su

interioridad en Estados, aunque describe su exterioridad en aquello que escapa a los Estados o se erige contra los Estados”.

En esta problemática, propongo acompañar algunos matices de esta relación (movimiento indígena y Estado ecuatoriano), sobre todo implicados a la noción de *desarrollo*, sus juego de diferenciaciones y desdiferenciaciones (o mutaciones en la subjetividad), buscando experimentaciones sobre la relación entre transformaciones de la subjetividad y del conocimiento, para, de este modo proseguir en una perspectiva de producir vías de expresión relacionadas a la constitución de la Universidad "Amawtay Wasi" en la realidad ecuatoriana.

4.2 SUBJETIVACIONES Y CONTRA-SUBJETIVACIONES: Las transformaciones del desarrollo ecuatoriano

"Primero el gobierno de las almas, después, la arquitectura del Estado" (F. D. de Medina)

Para comenzar, una pregunta: finalmente, que es "desarrollo"? La dificultad de una conceptualización del término está ligada a la plasticidad de su uso, dependiendo donde, porque y por quien es adoptado. Es posible, no obstante, una alusión generalista, como una especie de meta relato, en el sentido de una transformación social planificada. El hecho es que el desarrollo es una categoría fundamental de la modernidad.

Muchos son, desde la modernidad, los abordajes críticos a la noción de desarrollo. Para Rist (2007), desarrollo es una creencia moderna firmemente enraizada en la sociedad, tomada como una expresión natural o filosofía espontánea de la modernidad. El autor tiene la crítica

más mordaz a lo que entiende como un carácter oscuro, pre-subjetivo y hasta "mágico" de la idea de desarrollo en la modernidad. Perrot (2001, Apud GALLOIS, 2008, p. 216) se refiere la necesidad de "desintoxicarnos" de ciertas creencias relacionadas al desarrollo, a la mundialización, al progreso y al crecimiento¹⁴⁴. Ya Chamorro (2008) coloca un énfasis en el etnocentrismo inmerso en la idea de desarrollo, justamente por su pretensión universalista y por ser coextensivo a los conceptos como evolución, humanismo, civilización, entre otros meta relatos claves de la modernidad eurocéntrica¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Marie-Dominique Perrot, en el texto "Abecedario del desarrollo", teje una definición bastante provocativa del desarrollo: "Desarrollo: el fluctúa, el deriva, el no convence más. Intentose renovarlo, redefinirlo, fijarlo al piso, amarrarlo a un pedestal, a un sentido, a una nueva teoría, con ayuda de calificativos siempre diferentes o yuxtapuestos: endógeno, auto centrado, durable (o sustentable), humano, equitativo, humano-durable. Pero compite con la globalización, pierde espacio y pierde financiamientos. Las acciones humanitarias vienen a alimentarse en sus comederos. Él no sabe más de lo que diferencia ni de lo humanitario, ni de la mundialización, ni del capitalismo [...]. Ver también: decrecimiento, deuda, dominación, desregulación, dependencia, dogma, desmedida, demografía, democracia, negación, gastos, depredación, desastre, desarme. (PERROT, 2001b, Apud GALLOIS, 2008, p. 216).

¹⁴⁵ Del punto de vista histórico, el énfasis en el desarrollo se dio en la post-guerra (2ª Guerra Mundial), como expresión de la llamada "guerra fría", en términos de competencia por mejores actuaciones en la evolución de los indicadores en los llamados "etapas de crecimiento económico" (ROSTOW, 1960). El riesgo creciente de que muchas naciones surgidas del proceso de descolonización en el África y el Asia se alineasen con la superpotencia rival, así como la inestabilidad de los modelos de dominación política y económica de América Latina, sacudida por la insurgencia guerrillera de la década de los sesenta, tornó imprescindible extender la política de cooperación al desarrollo también en la dirección norte-sur, que ya había sido experimentada en el sentido norte-norte con el Plan Marshall, al final de la 2ª Guerra Mundial. A este propósito, se dirigen los acuerdos de Breton-Woods de 1944 (mediante los cuales fueron creados el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional), así como los de Punta Del Este de 1962, a través de los cuales se pone en la llamada "Alianza para el Progreso" y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), los cuales son mecanismos institucionales de esa estrategia política, cada vez

No obstante, en gran medida, estas críticas (como es la naturaleza de lo que se entiende por “crítica”), se presentan como una indignación a la paradoja de la noción de desarrollo, por no ser compatible con los principios iluministas de la razón occidental, expresado a través de cualificaciones como “oscuro”, “confuso”, “mitológico”, “mágico”, entre otras. Interpretaciones negativas, según la lógica de la representación (y del “mismo” epistemológico)¹⁴⁶.

Lo que estoy proponiendo es un entendimiento de como la idea de desarrollo se articula en el juego de la diferencia, un aquí y allá de lo epistemológico, según expresión de relaciones ontológicas, planos de subjetividades en diferenciación. De este modo el desarrollo como modo de agenciamiento en el pensamiento y estructurante de una subjetividad mayoritaria en el occidente, me atrevo a decir, se constituye en un plano de sustentación de una trascendencia, un operador semiótico vinculado a la composición de una “máquina de expresión” capitalista. O sea, su carácter “oscuro” está justamente asociado no a un negativo, sino que a la propia afirmación (ontológica) de una “máquina de expresión” mayoritaria en su doble registro (significante y asignificante, visible e invisible, intelectual y corporal), aunque la subjetividad racionalista opera para mantener siempre su naturaleza maquínica oculta, sobrecodificándola por la macropolítica (moral y apolínea) de la razón,

más asumida como imprescindible para la reproducción del sistema de dominación económica y social capitalista.

¹⁴⁶ En otra perspectiva sobre el papel de la crítica del desarrollo (en su versión doméstica de la modernidad), Latouche (2002, p. 03), afirma que “la sobrevivencia del desarrollo a su muerte se manifiesta, sobretodo, a través de las críticas de ese objeto. En la búsqueda ‘mágica’ y abstracta de destrucción de los efectos negativos del desarrollo, acaba por colaborar para la entrada en la era de los desarrollos “de partícula”. [...]. Así, los humanistas canalizan las aspiraciones de las víctimas, cambiando las palabras, sin cambiar las cosas”.

en una conformación de subjetividad identificada al intelecto de un sujeto moral.

De este modo (al aprehender a través de lo negativo y reivindicar la claridad de una categoría), en general, los abordajes críticos del desarrollo acaban por reproducir un bies kantiano de la crítica, “que no para de criticar a los malos usos para mejor bendecir la función”. Cual función? la razón, el pensamiento de Estado, finalmente, “el Estado, de hecho, es el devenir de la razón” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 45).

No obstante, la cuestión aquí no es la de entender el campo del desarrollo según el lenguaje de la administración y del poder, en lo alto y trascendente de la razón, para extender nuestra sensibilidad a las composiciones de fuerzas que se atraviesan y crean posibilidades de contratiempos y transformaciones. Se vuelve nuevamente oportuna el implicarse en las interacciones e interdependencias entre mayoría y minorías. En este caso la mayoría consignada a la estructuración del Estado-nación ecuatoriano y la minoría, al movimiento indígena. Lo primero proyectando un ideal social de comunidad como una organización racional y razonable, según el modelo del sujeto moral y normativo (la subjetividad mayoritaria); el segundo como insistencia en las experimentaciones dentro de la multiplicidad, produciendo comunidades en la diferencia, colectivos producidos en la operación (no en la estructura), "muro de piedras libres". (ZOURABICHVILLI, 2000, p.149).

Pensar la relación entre desarrollo y movimiento indígena nos coloca en la tensión paradójica, cuya resonancia en Deleuze & Guattari remite a la relación paradójica entre lo que ellos llamaron como “Plano de organización” y “Plano de consistencia” (o “inmanencia”):

El plano de consistencia o de composición (planómeno) se opone al plano de organización y de desarrollo. La organización y el desarrollo dice respecto de la forma y la substancia: al mismo tiempo desarrollo de la forma, y formación de substancia o de sujeto. Pero el plano de

consistencia ignora la substancia y la forma: las haecceidades, que se inscriben en ese plano, son precisamente modos de individuación que no proceden por la forma ni por el sujeto. El plano consiste, abstractamente más de modo real, en las relaciones de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, y en las composiciones de afectos intensivos correspondientes" (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 222).

El plano de organización no para de trabajar sobre el plano consistencia, sobre el plano de inmanencia. Signatario de un dominio, el plano de organización siempre está intentando ahogar las líneas de fuga, interrumpir los movimientos de desterritorialización, reconstituir formas y sujetos en profundidad. (BENEDETTI, 2007). Se trata de un diagrama de sobrecodificación y captura de la diferencia.

Así y todo, la tentativa de transponer esta distinción entre planos de organización y de consistencia para la relación entre desarrollo y movimiento indígena ecuatoriano, no acontece de forma orgánica o directa.

Del punto de vista del movimiento indígena, como multiplicidad de minorías, la relación con estos planos de atravesamiento es siempre polémica y conflictual. Su lógica no es el consenso, ni el sentido común. Justamente no crea tradición, pues se instala en la tensión, en una perspectiva trágica y disparatada del mundo. En este proceso conviven individuos y grupos desesperadamente aferrados a las identidades (a los papeles y funciones) y "grupos totalmente involucrados en un proceso radical de cuestionamiento de esas mismas modulaciones". (LAZZARATO, 2006, p. 222). El agenciamiento político se da por relevos, fulguraciones y crisis (como veremos más adelante). En suma, el movimiento indígena como consistencia prolongada que transita en los dos planos, en que ambos se cruzan y afectan mutuamente, definiendo una articulación cuyo resultado es la inestabilidad institucional y la recreación permanente de las formas de lucha y resistencia política.

Del punto de vista del Estado, la tendencia es permanecer en el plano de organización, él es su garantía, su ideal de totalización (de producción de un solo mundo, del retorno al “paraíso”). No obstante, esta tendencia, por su naturaleza, unificadora y centralizadora del Estado es más presupuesta que real. Ella es más un objetivo siempre recompuesto y alterado, que algo orgánico o definitivo. Sin embargo, su reconocimiento público, su expresión, se da siempre en la base moral de esta operación de organización y gestión de las fuerzas de desterritorialización, de la diferencia amenazadora del orden. De este modo, como efecto, el *modus operandi* estatal depende de aquello que le amenaza, o sea- antes que un cierre- corresponde a un modo de relacionarse, una lógica de interacción donde se constituye un diagrama de anticipación, captura y sobrecodificación de la diferencia, de lo que le es exterior, de la alteridad amenazadora¹⁴⁷.

En este sentido, para ser directos, se trata de dos tipos de creación. Si, por un lado, el movimiento indígena viene constituyendo un proceso de creación de nuevos campos de posibles a partir de las diferencias (de las fuerzas que habitan los cuerpos y pensamientos andino-amerindios), provocando transformaciones en la subjetividad, con fuertes implicaciones éticas, estéticas y políticas (que se cristalizan en interpelaciones a las bases de constitución del Estado-nación ecuatoriano). Por otro lado, el Estado ecuatoriano crea los medios de reproducción de la dominación, a través de transformaciones de los mecanismos de interacción con la diferencia, con las fuerzas del afuera,

¹⁴⁷ Aunque también afirmadora del “yo”, como la negación espejeada de otros. En esta lógica, por tanto, una relación que está en el fundamento ontológico de la moralidad teológica occidental. Algo con significativos desdoblamiento históricos en la conformación de la ideología de la identidad nacional ecuatoriana como una nación *criolla* y mestiza, donde se reconoce el origen indígena para distinguir los contornos emergentes del Estado-nación ecuatoriano, como marca de un proceso particular (e ideal) de “blanqueamiento modernizante”. (WADE, 2000). En suma, algo para que se pueda contar la historia de los “victoriosos”.

de todo lo que insista en la desterritorialización de la unidad del ser o de la comunidad imaginada. Las transformaciones de tales mecanismos son correspondientes a las transformaciones de la subjetividad. Tal como señala Rolnik (2006b, p. 106),

“Se sabe que las políticas de subjetivación mudan con las transformaciones históricas, pues cada régimen depende de una forma específica de subjetividad para su viabilización en el cotidiano de todos y de cada uno. Y es en ese terreno que un régimen gana consistencia existencial y se concretiza; de ahí la idea de 'políticas' de la subjetivación”.

En rigor, para aprehender las transformaciones de los mecanismos del Estado ecuatoriano en la gestión de las diferencias y las implicaciones en la subjetividad institucional (y práctica mayoritaria), exigiría una tarea hercúlea de reconstrucción de la historia ecuatoriana a partir de la dinámica de la diferencia, algo que (evidentemente) no está en el motivo de este trabajo. Así y todo, algunas pistas y panoramas cartográficos, más generales nos dan el indicativo de las implicaciones de estas transformaciones en la organización del Estado y los regímenes de soberanía derivada.

En este sentido, recurrir a la obra de Michel Foucault, sobretudo en Foucault (1997, 1999 e 2007), nos permite situar estas transformaciones, según una matriz productiva transnacional de transformación de los regímenes de poder. El autor apunta a un proceso de refinamiento de las tecnologías de control de los cuerpos, teniendo como punto de partida la configuración del poder soberano. (FOUCAULT, 2007). Bajo el régimen de soberanía, que fue la expresión más aguda del colonialismo español y criollo en el Ecuador, tiene su apogeo en el siglo XVII, extendiéndose hasta mediados del XVIII (el marco de su ruptura en el Ecuador fue la

proclamación de la república, en 1830), cuya marca fue la sustracción y extorsión indígena, sea de la riqueza, de los productos, servicios, trabajo y sangre¹⁴⁸. Revueltas y sublevaciones indígenas, combinado con los intereses de los mecanismos económicos más eficientes de organización productiva, hicieron emerger como expresión ideológica del mestizaje (una integración nacional según los regímenes de ciudadanía), el régimen de poder basado en una lógica disciplinar.

Foucault (1999, 2007) define el régimen disciplinar como una forma inaugural de lo que vino a denominar como "biopoder". Al diferenciar biopoder del poder de la soberanía, el autor insiste en la relación distinta que entretiene, a cada uno de ellos, con la vida y la muerte: en cuanto el poder soberano da muerte y deja vivir, el biopoder hace vivir y deja morir. O sea, en cuanto a la soberanía el poder se da sobre el cuerpo a través del poder de muerte del soberano sobre los súbditos, en el biopoder, "el poder está destinado a producir fuerzas a hacerlas crecer y ordenarlas, más que impedir las o destruirlas". (PELBART, 2003, p. 56). A través de la disciplina, como primer modo de biopoder del Estado, se busca producir una positividad más allá de la coerción del cuerpo, más que de su adiestramiento, docilización y disciplinarización de sus funciones sociales. Sus instituciones son las escuelas, fábricas, hospitales, cuarteles. (FOUCAULT, 1997). En el Ecuador, la institución rural del régimen de poder de la hacienda generó mecanismos particulares de este proceso de poder disciplinar y normativo. En el caso indígena, fue de carácter privado, bajo la gestión indirecta y policial del Estado.

Sin embargo, la lógica del biopoder se reorganiza y produce un nuevo régimen de poder, siempre en un camino de relativización según las crecientes adaptaciones del pensamiento liberalizante frente a las crisis y resistencias a la expansión del capitalismo global. Este nuevo régimen fue

¹⁴⁸ Como vimos anteriormente, los símbolos de este régimen de poder fueron el de la encomienda y la tributación, además de la separación entre "gobierno de blancos" y "gobierno de indios".

llamado por Foucault (2001) la "biopolítica" (con varias evoluciones hasta el día de hoy). En la biopolítica, la gestión de la vida ya no se da solamente sobre los individuos, sino que se sofisticada como tecnologías de poder a los procesos de población, gestión de la vida a través de la regulación de las poblaciones y ajustes de los fenómenos de población a los procesos económicos. (FOUCAULT, 2007). Un primer momento de la biopolítica gana expresión en Ecuador, bajo la perspectiva indígena, en los cambios de los regímenes de poder en el medio rural, consignadas en la dictación de la "Ley y Régimen de las Comunas" (1937), por la "primera Ley de Reforma Agraria" (1964) y por "segunda Ley de Reforma Agraria" (1973), así como las políticas específicas de carácter indigenista.

La biopolítica fue transformando las prácticas de poder, de las clasificaciones burocráticas y protocolares de las poblaciones admitidas en el centralismo estatal hacia una ampliación del alcance de la legalidad, desbordando hacia un acoplamiento a las composiciones colectivas diseminadas y naturalizadas en la realidad social cotidiana. Como afirma Lazzarato (2006, p. 74) "la biopolítica instala los cuerpos en el interior de los procesos biológicos colectivos". La lógica biopolítica es, sobretodo, la del reconocimiento. Aunque, un reconocimiento de un nuevo tipo, no más fijado como en el régimen identitario de los procesos disciplinarios, aunque el reconocimiento relacionado con una "flexibilización de la subjetividad", la apertura de lo individual a los procesos de creación que el capitalismo necesita, tanto para su expansión, como para contemplar los deseos de nuevas producciones en lo social. (ROLNIK, 2008).

El capitalismo se constituyó entonces como una especie de multiplicidad, como un plano de inmanencia mayoritario. Algo paradójico, que Deleuze define por el pasaje de un régimen de poder de una sociedad disciplinaria hacia una sociedad de control. (DELEUZE, 1992). Una verdadera revolución en las estrategias del poder. En ella, cuya apariencia contempla las exigencias de libertad experimental, hace que

esta libertad sea bien percibida y acogida, inclusive "insuflada, celebrada y frecuentemente glamourizada". (ROLNIK, 2008, p. 06).

Así y todo, la libertad de creación puede acontecer hasta el límite de no volverse resistencia, de no constituirse en una apertura a la alteridad y a las fuerzas del afuera, manteniendo la negligencia del cuerpo como el residuo teológico de un mundo sin Dios. Como explican Deleuze & Guattari (1997), tratase de una sofisticación que lleva aún más lejos la descodificación operada por el sistema de dominación estatal, a través de una conjugación general de los flujos. Una conjugación que funciona por adaptaciones, modulaciones de lo que le es exterior, producción de matices, de diferencias o tergiversaciones. Una conjugación de flujos que adiciona "perpetuamente axiomas", donde la economía es el laboratorio de axiomas. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 163). Esta producción axiomática del capitalismo, siempre implicada en las líneas del deseo, sigue presentando imágenes mediáticamente mediadas que ofrecen, antes de terminado el proceso de creación en el mundo, territorios existenciales ya elaborados, especie de identidades "prêt-à-porter". (ROLNIK, 2003). La expresión de creación acontece como suspiro de libertad, sin embargo es capturada por una totalidad gestora de novedades (el mercado), a quien debe obediencia (o deja morir).

Esta nueva configuración del poder es la que define a la sociedad de control, un más allá de la modernidad disciplinaria (como deber-ser), hacia una modernidad de la biopolítica (o post-modernidad), donde el poder no actúa simplemente oprimiendo o dominando la subjetividad, sino que operando su propia construcción. Es el poder penetrando en el dominio de la vida. Como afirma Pelbart (2003, p. 71), "la máquina capitalista desarrolla habilidades perceptivas que la capacita para penetrar la vida y direccionar su despliegue".

El poder como siempre, se constituye como un poder de interiorización. Sin embargo, en esta flexibilización de la subjetividad institucional y política de la post-modernidad, el poder no opera más

exclusivamente por movimientos de internalización del Estado, la lógica del "ser" instituido como verdad es un conocimiento centralizado, mas por inserción en las axiomáticas producidas por el capitalismo para controlar y capturar los flujos vitales. En otras palabras, el poder se da por la capacidad de que los axiomas capitalísticos harán funcionar las excepciones segun la regla.

De esta manera, las diferencias exteriores tienden a ser cubiertas en los intereses o se convierten en opiniones reconocibles, donde el sistema de poder trata de adaptarlas, localizarlas o gestionarlas según una atribución de autonomía que reproduce el modo de organización de una comunidad de sujetos racionales, al modelo de un humanismo universal. No obstante, a la par de esta atribución de papeles y lugares como forma de sujeción (algo relacionado a un proceso de subjetivacion más conocido), tenemos (coextensivamente) la composición mayoritaria de un proceso maquínico, donde somos todos afectados por signos asignificantes, pre-subjetivos o inconscientes. O sea, entra en operación una dimensión maquínica del poder como coordinación de un principio de individuación que no pasa, necesariamente, por la representación o por la conciencia.

El cuerpo como un todo pasa a ser objeto de dominio a través de modos conspicuos de su estimulación o captura de la memoria y la atención, según la maquínica productiva del nuevo capitalismo. En este sentido, Stengers & Pignarre (2005, Apud PELBART, 2013, p. 125) definirán este capitalismo como "sistema hechicero sin hechiceros, o sin hechiceros que se piensen en tanto tales, justamente en un mundo que descalifica la hechicería y, por consiguiente, la necesidad de protegerse contra ella". Rolnik (2008, p. 110), corroborando en este sentido, afirma que entra en operación "un tipo de relación de poder que se da básicamente por medio del hechizo de la seducción". Así y todo, como vimos a través de Deleuze & Guattari (1976), este "hechizo" es el

resultado del trabajo capitalista como "máquina de expresión", en su doble dimensionalidad (significante y asignificante, visible e invisible).

Retomemos en este punto la discusión sobre desarrollo. Finalmente, como la noción de desarrollo se articula con estas transformaciones de la lógica del poder? Partimos del presupuesto (bastante consolidado) de las transformaciones del poder como transformaciones de la subjetividad (que la sustenta) también transforman la lógica del desarrollo.

Si, como afirmamos, en términos generales, desarrollo es una transformación social planificada, en la lógica del poder disciplinario esta transformación se establece como coerción a un esquematismo lineal, teniendo como referencia el centro estatal. En este ámbito, el desarrollo es concebido como un constructivismo a través de la razón, según la lógica prometeica de la filosofía del progreso. De este modo, en la lógica disciplinar, la política de subjetivación es la de subordinación a la norma¹⁴⁹.

En la lógica de la biopolítica, la primacía de la política de subjetivación pasa a ser la sujeción, el dominio de la subjetividad como "servidumbre maquínica"¹⁵⁰. De un poder estructurado hacia uno estructurante, la noción de desarrollo se altera. De un constructivismo disciplinar pasa a operar un diagramatismo (o "hechizo") de la producción axiomática del capitalismo.

¹⁴⁹ Las subjetividades que la sustentan son las del sujeto moral y unitario, según una temporalidad lineal, etapista y esquemática (sin alteridad).

¹⁵⁰ En términos de Deleuze & Guattari (1997, p. 156): "distinguimos como dos conceptos la servidumbre maquínica y la sujeción social. Existe la esclavitud cuando los propios hombres son partes constituyentes de una máquina, la componen entre sí y con otras cosas (animales, herramientas) bajo el control y dirección de una unidad superior. Pero existe la esclavitud cuando la unidad superior es hombre como el sujeto que se relaciona con un objeto que se vuelve externo, sea ese objeto un animal, una herramienta o una máquina: el hombre, entonces no es más componente de la máquina, más trabajador, usuario [...], él está sujetado a la máquina, y no más sometido por la máquina".

El poder se desvincula de las estructuras para penetrar en el propio movimiento de la vida, se mimetiza en los flujos a través de la proliferación de axiomas. El poder entonces confunde contenido y expresión, produciendo diagramas. Si en la lógica disciplinar, la operación de los mecanismos de desarrollo puede ser pensada como una expresión derivada, una consecuencia de un contenido de poder, en la lógica biopolítica los mecanismos de desarrollo (o máquina desarrollista) se subliman como diagrama, un poder constituyente y mayoritario en acción. La noción de desarrollo rompe así con el sentido de planificación de un contenido (un límite en la razón y en lo significativo), para abarcar una "máquina de expresión" y sus dimensiones a-significantes, no lineales y afectivas. El desarrollo asume así una dimensión inconfesada (para encubrir esta especie de terrorismo vital de la "servidumbre máquina")¹⁵¹.

En la biopolítica, la noción de desarrollo, para producir un diagrama, es actualizada en la modulación del afuera. Ella no se constituye más tanto como proposición teórica o ideológica, sino que a través de una coordinación de la producción de axiomas, de los "enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del capital". (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 163). No obstante, es en el mismo plano de la subjetividad que, a pesar de su flexibilización, es que la idea de desarrollo repone la lógica del poder, en una nueva versión, más intensa y pueril de soberanía. Este poder soberano recompuesto a través de la activación de la dimensión común de ensayo - rehace (obligatoriamente) una totalidad a través del sujeto y de la vida como una totalidad a través de la reproducción de la vida (diferente, pero siempre

¹⁵¹ Algo que puede explicar la indignación de los críticos del desarrollo al imputarlo como noción confusa, pre-racional. Sin embargo, justamente aquí adquiere un sentido inverso, pues al no explicitarse (o ser "confuso") es que la idea de desarrollo gana fuerza, o sea, a través de una potencia de indeterminación de un diagrama es que vuelve posible sus condiciones de seducción (en la producción de novedades como "máquina de expresión").

sujetos - egoico, incluso colectivamente). Todo vuelve al sujeto, así como todo se vuelve hacia el mercado¹⁵²

Este segundo momento de la biopolítica, en que el colonialismo deja de ser externo para constituir un capitalismo endocolonialista de la auto-inserción (PELBART, 2003), emerge en Ecuador, en la perspectiva indígena, bajo dos frentes (o uno "doble"), a saber: la primera, a través de la política de reconocimiento del multiculturalismo como modo de identificación, localización y substracción del poder de diferenciación en nombre de una espectacularización de la cultura (CERTEAU, 1995), algo que se institucionaliza en el Estado-nación ecuatoriano bajo la categoría de "plurinacionalidad" (la cual discutiremos más adelante). El segundo frente del viraje biopolítico del capitalismo en el Ecuador indígena acontece como emergencia de un nuevo modelo de desarrollo correspondiente, tratado entonces bajo el nombre de "Desarrollo Rural Integral" (DRI), marcando el fin del ciclo reformista, disciplinar y centralizado de intervención social en áreas indígenas¹⁵³.

¹⁵²Segun este diagrama totalitario del desarrollo lo que es enclaustrado es el afuera, no permitiendo que la creación se torne resistencia en la producción de nuevos territorios existenciales, o sea, no permite autonomías que no sean las recomponibles en su régimen de signos. (POOLE, 2010).

¹⁵³ Si, durante décadas, la "reforma agraria" fue una expresión mágica en el mundo del desarrollo rural ecuatoriano (aliado al modelo de la CEPAL de desarrollo para la integración de lo rural al proceso de construcción nacional), a partir del final de los años 80 el cambio de paradigma (de lo disciplinar a lo biopolítico) va a ser en el sentido de substituir el modelo de la reforma agraria de desarrollo rural por el llamado "Desarrollo Rural Integral" (DRI), algo que significaba la renuncia a la utopía de cambios estructurales en favor de proyectos de actuación inmediata y focalizada, bien como la proliferación de Organizaciones No-Gubernamentales (ONG's) volcadas, de modo general, al reconocimiento de valores comunitaristas, productivos y ecológicos, bien como un sentido de denegación controlada de poder, llamado entonces como "empoderamiento" comunitario. (CHIRIBOGA, 1987, BRETON, 2009). En este sentido de "empoderamiento", normalmente vinculado a la "escuela del capital social" (BEBBINGTON & CARROLL, 2002), viene a enfatizar la capacidad de las organizaciones populares de aglutinar y negociar intereses comunes con las fuentes de recursos del aparato desarrollista. Un "empoderamiento", por tanto, como una

En este punto, entramos en una temática que considero fundamental: la de las relaciones entre el aparato de desarrollo y la agenda política de las organizaciones indígenas del Ecuador. La transformación biopolítica de la corriente del neoliberalismo, contra el conflicto disciplinar ya agotado, viene a definir un régimen que acoge muchos principios de producción de subjetividad y transforma la energía social estancada en posibilidad de generación de nuevos axiomas, en nuevas iniciativas sociales. Es como si reinase un pacto que beneficiase a todos. No obstante, junto a estos aires de buena voluntad del mundo del reconocimiento, se presenta una miríada de imágenes del mundo transmitida por el sistema, invariablemente portadoras del mensaje de que existen paraísos y de que la mejor manera de caminar en esta pista sería a través de una plataforma planificada llamada "Proyecto". Así, la nueva configuración del aparato de captura capitalista juega su red, sale de los escritorios (y de la estructura) para proponer encuentros diversos en los propios lugares de vida y, según los más variados intereses, a fin de engendrar proyectos (extendiendo tal oficio hasta las fuerzas más hostiles al capitalismo). (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009). El gran proyecto neoliberal tiene pretensiones universalistas, una definición de un sistema de control sobre la vida a través de la vida (según la moral del sujeto y el miedo de la "pérdida de sí"- que pasa a ser confundida por la pérdida de la propia inserción en el mundo del mercado)¹⁵⁴.

En el Ecuador (y también en Bolivia), dado lo histórico de la fuerza de las plataformas organizativas de los movimientos indígenas y su capacidad de reflexión y movilización contra los ajustes estructurales de alto costo social- trayendo una exigencia de sofisticación del

paradoja de auto-inserción (una versión de "inclusión social") en el aparato de captura de la nueva coordinación de la axiomática del capitalismo neoliberal emergente (el "nuevo" modelo biopolítico de dominación).

¹⁵⁴ "En la versión terrestre del paraíso prometido, el capital substituyo a Dios en la función de fiador de la promesa" y las virtudes que nos hace merecerlo pasaran a ser el consumo y la participación en el mercado. (ROLNIK, 2006b).

establishment neoliberal en el sentido de atender las demandas dentro de las prerrogativas de las diferencias culturales, generando procesos originales y experimentaciones diversas. Así surgirán innúmeros proyectos “neo-indigenistas” apoyados por ONG’s, que acabaran por cubrir el vacío dejado por la retirada estratégica del Estado, y con eso, consolidar nuevas formas de cooptación y clientelismo, propias del nuevo régimen de dominación. (SOGGE, 2004).

En este proceso histórico hay un emblemático distanciamiento de las luchas indígenas en relación a las posiciones contestarías clasistas, especialmente a las ligadas al marxismo ortodoxo, de rechazo al nuevo régimen. Segundo algunos críticos (BRETÓN, 2009; DIAZ-POLANCO, 1996; 2006), la estrategia neoliberal de una política de desarrollo basada en el reconocimiento identitario (multiculturalismo), que llevo a un proceso de etnificación del desarrollo rural en Ecuador, hubiera implicado el abandono de las preocupaciones acerca de los aspectos estructurales de la problemática social (en un retroceso en relación a los avances de los debates sobre Reforma Agraria), bien como la privatización (a través de las ONG’s) y/o una externalización (Banco Mundial) en toda regla de las intervenciones. Según el tono de estas mismas críticas, a través de los gestos y de las características del aparato de desarrollo, hubo una paulatina adhesión de los liderazgos indígenas y una consecuente substitución de una dirigencia indígena militante, ideologizada e identificada con un perfil político-reivindicativo, por otra de carácter mucho más tecnocrático, distanciada de los antiguos intelectuales orgánicos de los años 60 y 70 y totalmente convertida en un sector de mediadores profesionales, “más interesados en las características y envergaduras de los proyectos a implementar en su territorio que por un cuestionamiento del modelo proyectista o del abandono por parte del Estado de sus obligaciones sociales”. (BRETÓN, 2009, p. 96).

Sin embargo, esto merece ser problematizado aún más. La cuestión de la diferencia de interpretación de los acontecimientos entre el movimiento indígena y los críticos marxistas no se circunscriben, al menos como le gustaría a estos críticos, entre una verdad histórica y un error por ingenuidad política. Los intelectuales indígenas también entienden que los aparatos de captura del neoliberalismo afectaran la lucha emancipatoria indígena y no niegan la contribución de los mecanismos biopolíticos para instaurar lo que avalan como el ingreso en un período de crisis del movimiento indígena ecuatoriano. (TUAZA CASTRO, 2011; MACAS, 2001).

Hagamos una provocación que parece relevante: la diferencia entre la perspicacia analítica de los críticos (con sus reivindicaciones de verdad) y la estrategia política del movimiento indígena (y sus supuestos "errores") se presenta como diferencia ontológica o de principio de individuación del dispositivo político, por tanto, irreductible a criterios morales de "cierto" y "errado", "bien" o "mal". Nos mantenemos en la distinción deleuzo-guattariana entre mayoría y minorías, para afirmar que la crítica dialéctica es una expresión de una subjetividad de mayoría. (LAZZARATO, 2006). Me explico, tratase de una doble operación mayoritaria: primero, al sobreponer una identidad superior del principio y la necesidad del pensamiento en la representación (manteniendo la subjetividad reducida al conocimiento del mundo como materia-forma, su macropolítica); según, la afirmación moral de una temporalidad lineal basada en el resentimiento con las fuerzas del mundo (alteridades) que dislocan lo que considerarían el curso "natural" de las cosas (según sus imaginaciones de justicia y verdad). Así, la capacidad crítica (y sus recursos lógicos consolizadores de la razón) vuélvese paradójicamente un obstáculo de comprensión de la emergencia de fuerzas políticas

minoritarias, no compatibles con la concepción dialéctica de resistencia por la negación¹⁵⁵.

Luiz Alberto Tuaza Castro, intelectual Kechwa, en su libro "La Crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano" rehace la crítica de todo el proceso de interacción y constitución del movimiento indígena y de los mecanismos de dominación neocolonial, más para afirmar que estas relaciones del movimiento indígena "con los diferentes agentes y, a veces, hasta de ideologías contrapuestas como el Partido Comunista y la 'Alianza para el Progreso', proporcionarían, en verdad, repertorios para consolidar ciertas agencias indígenas". (TUAZA CASTRO, 2011, p. 226). Y, como cientista social indígena, polemiza con la comunidad académica: "es imprescindible entender la acción colectiva desde las bases, la interacción cotidiana de los protagonistas, más allá de un momento puntual de movilización y sus efectos perceptibles". (TUAZA CASTRO, 2011, p. 342). Así, no se niega la problemática, al contrario, la afirma como positividad. Trata-se de otra concepción de política, lucha y resistencia, donde permanecer en la crítica dialéctica (y sus informaciones marcadas por ensayos categóricos) acaba por desnaturalizar y deformar el sentido de las experiencias políticas indígenas.

Esta otra política, tan difícil de entender bajo los auspicios de la razón (por eso tan incomoda a sus devotos), dice respecto a la potencia política de la diferencia. Ella opera por mutaciones afectivas. Un más allá de los cortes, de las oposiciones o de las indignaciones de la voluntad (en lo ideológico), sino que consistiendo en un trabajo en el imperceptible, en la micropolítica de la subjetividad, en una especie de "política del agotamiento". (HENZ, 2005). Como señala Deleuze (1992, Apud ZOURABICHVILI 2000 p. 138) "lo agotado es mucho más que lo

¹⁵⁵ Para una crítica minoritaria a la dialéctica marxista, de modo general, véase Lazzarato (2006). Desde una perspectiva andina, véase a Biardieau (2007) y Lajo (2006). Con un propósito de articulación paradójica marxismo-lucha indígena, véase el libro de Tible (2013).

fatigado". La cuestión del agotamiento habla del tensionamiento de aquellos que no comparten la moral del presente y, por tanto, operan siempre nuevas reparticiones del deseo, donde el agotamiento de lo posible crea el vacío que permite al deseo crear nuevos posibles. Finalmente, como imaginar que el diagrama vital, la máquina expresiva de la biopolítica neoliberal, busca también atraer, igualmente, los cuerpos indígenas y occidentales medianos?

Entramos en una lógica política relacionada con una política de cuerpos, donde las aprehensiones ocurren por velocidades y afectos, produciendo nuevas sensibilidades, nuevas subjetividades. Algo poco palpable para la crítica: el involuntarismo en la política y la potencia de transformación por desterritorialización relacional y cotidiana¹⁵⁶.

Esta política viene a evidenciar que el nihilismo moderno y biopolítico, del mundo único del mercado y de los sujetos, conduce involuntariamente una oportunidad de vuelco (algo que Nietzsche trató en términos de pasaje de un nihilismo pasivo hacia un nihilismo activo-producción de los mundos). O sea: algo que debe ser agotado para que otro juego pueda ser pensado, abriendo un campo de creación de posibles¹⁵⁷. Así, desde el interior de campo del poder sobre la vida

¹⁵⁶ Según Deleuze (1992 Apud HENZ, 2005 p. 11) "nos dislocamos en experimentaciones ético-estéticas en dirección a un agudo desinterese y desafección que no se confunde con lo indiferenciado, considerando que apenas lo agotado es suficientemente desinteresado, suficientemente escrupuloso". Escrupuloso desinterés al punto de incluso convertir su opuesto en caricatura, un cliché pacificado, el mal en sí mismo. Aunque se sabe que "dar de hombros" (encogerse de hombros) al vedetismo de los opositores que los quieren como público de sus contiendas no sea suficiente. En lugar de caricaturizar, un agudo desinterese y desafección pasa por una voluntad de nada, invirtiendo en un mundo del aquí y el allá de los valores del humanismo occidental, en la fuerza desintegradora que dé él puede venir (HENZ, 2005).

¹⁵⁷ De este modo, como vemos, el registro de lo posible no más como horizontes de posibilidades previas, sino que para, en nombre de lo posible, se piense la apertura de un campo de creación, donde a partir de ahí todo se está por hacer. "Lo posible es

(biopoder), se constituye una potencia de vida, una biopotencia andina minoritaria y revolucionaria. Biopotência andina cuya fuerza el movimiento indígena tiene como principio reunir y dar

consistencia¹⁵⁸.

Tuaza Castro (2009) expresa este proceso de agotamiento según una expresión de "cansancio organizativo" del movimiento indígena ecuatoriano. El autor enumera una serie de razones para que esto esté sucediendo, desde la ineficacia e insuficiencia de los resultados de los proyectos, hasta la incompatibilidad de estos proyectos con "los elementos simbólicos que en la realidad fortalecen la organización y la vivencia comunitaria" (Ídem, p. 141). La crisis del movimiento indígena acompaña este cansancio. Algo que, reiteradamente, enfatiza una exigencia de solución. (TUAZA CASTRO, 2009, 2011; MACAS, 2001, REMACHE, 2001).

No obstante, en ningún momento esta solución apunta en el sentido de una re-adaptación a los mecanismos clásicos de contestación, al contrario, se direcciona hacia la intensificación de un sentido que me

lo virtual: lo que la derecha niega y la izquierda desnaturaliza representándolo como proyecto" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 143).

¹⁵⁸ Lazzarato (2006) trata esta tensión en términos de dos lógicas contrapuestas: la lógica de la guerra y la lógica de la invención. En sus términos: "estamos prestos a vivir una situación de 'guerra civil planetaria' y de estado de excepción permanente, más la respuesta a esa organización de poder sólo puede ser dada por una reversión (invaginante) de la lógica de la guerra en una lógica de la co-creación y de la co-efectuación. La lógica de la guerra es la misma que la de la conquista o de la división de un solo mundo posible. La lógica de la invención es la de la creación de diferentes mundos en un mismo mundo que lamina al poder, y al mismo tiempo permite que dejemos de obedecerlo" (p. 231).

atrevo a llamar como "desadaptación", una evocación de afirmación de la diferencia, deshaciendo la angustia de aquello que los hace incompatibles a ellos mismos, en sus propios sentidos de libertad¹⁵⁹. "Reconstrucción del tejido vivo que nos une" (Jaqueline Aguiar - comunicación verbal), "hacer de la integración un contrapunto a la fragmentación del mundo" (Fernando SARANGO - comunicación verbal), son algunas expresiones en este sentido. Proceso tenso de crisis, aunque también apunta a las condiciones de atravesarlo como runa, en la fuerza y poder de diferenciación de su subjetividad, a través de la memoria y de la celebración de las fuerzas del mundo andino.

Algo que, para que podamos dar respiro a las intensidades de esta situación, nos hace remitirnos nuevamente a Deleuze, en el sentido de aprehender el movimiento indígena como "máquina de expresión" de una agonística andina. Así y todo, no para tomarlo en el sentido negativo de crisis, sino que para ser sensibles a la inminencia de una nueva individuación, en una especie de señal de que algo de lo existente puede desmarcarse en favor de algo nuevo. Una afirmación del proceso de individuación a través del carácter doble (paridad Yanantin) del ser runa, por lo cual, al tenerse intensificada la tendencia formalista del ser- su reglamentación en la producción axiomática indígena en el capitalismo biopolítico- en contrapartida se recrudece la tendencia inversa como "fuerza condensada de revancha", en Deleuze & Guattari, (1997), o el "doble frenesí" de Bergson (1999). Según Lapoujade (2013, p. 89), "si una tendencia ha crecido al punto de querer ocupar todo el lugar, la otra acabará por beneficiarse de ese crecimiento, en cuanto ella ha sabido

¹⁵⁹ Tal como sostiene Pelbart (2013, p. 51) "la angustia es pura resonancia del ser en sí mismo". Algo que en términos andinos podría ser dicho como la angustia como la energía creativa proveniente de la vibración de Kay pacha, espacio-tiempo donde acontece el encuentro de los pares Hanan (dimensión de la "forma") y Uku pacha (dimensión de la "fuerza"). Una afirmación de la preeminencia de las transformaciones de la subjetividad como sustento basal de la potencia política de transformación social (dado el vínculo entre subjetividad y sociedad).

mantenerse". La problemática pasa, por tanto, por la creencia del poder biopolítico (o biopoder) del capitalismo neoliberal, de que esta fuerza afirmativa de la diferencia indígena no se sustentaría bajo los nuevos frentes de homogenización, frente al deseo neocolonial de transformarlos en sujetos de ciudadanía (según la cualificación y localización identitaria del multiculturalismo).

No obstante, el movimiento indígena ecuatoriano en su "potencia de metamorfosis" y potencial de revancha, se insinúa y persiste. Algo que provoca la ira del poder, consignada en el recrudecimiento de la represión, en las maquinaciones de instrumentos legislativos de criminalización de las protestas sociales, persecución a los líderes e instituciones indígenas (inclusive a la AW, como veremos más adelante) y en la vuelta gradual del modelo intervencionista y extractivista de desarrollo. (DÁVALOS, 2013b; OVIEDO, 2012). Del punto de vista indígena, estas evidencias emergen en el resurgimiento de la fuerza contestataria del movimiento indígena (y su articulación con los demás movimientos sociales y populares), que se presentan en las confrontaciones con las corporaciones multinacionales, al agroextractivismo de plantación, la minería y, sobretudo, al control privado del uso del agua (entre otros frentes de lucha).

Al trasladar esta problemática hacia la cuestión del desarrollo, la tendencia de los críticos es la de proponer un desarrollo alternativo ("desarrollo participativo", "etnodesarrollo", entre otras derivaciones), un horizonte de evolución y adaptación de una solución racional, según el presupuesto moral del buen pensar¹⁶⁰. Notoriamente, la emergencia del movimiento indígena opera la paradoja, el desvincularse de la diferencia:

¹⁶⁰ "Solo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, el pensador, una buena voluntad, y solo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento como lo Verdadero. En efecto, quien, sino la Moral y este Bien que da al pensamiento lo verdadero y lo verdadero al pensamiento?" (DELEUZE, 2006, p. 193).

se infiltra, crea fisuras y bifurcaciones para otras selecciones, otras vidas. Así la idea de "desarrollo" con su carga semántica vinculada a un modo de relación con el mundo - como referente ontológico mayoritario y opresivo - deja de ser productivo e interesante.

En este sentido, la fuerza del movimiento indígena se da en el campo paradójico del desarrollo como una especie de lucha anti-racista en la subjetividad: a través de la apertura a la multiplicidad del mundo, confrontando punto a punto la sujeción a las fuerzas de dominación que tienen como fundamento anular la diferencia y contener las fuerzas de la alteridad, *o sea, de todo lo que tiene el racismo como moral y devenir*¹⁶¹.

Algo que provoca resonancia en el sentido andino de afirmación de la paridad ontológica del tiempo, deshaciendo siempre las trampas del pensamiento del tiempo único y monomaniaco, de la cultura Ch'ulla. (LAJO, 2006). O sea: de todo lo que está vinculado- en gran medida- al macro-axioma occidental del "desarrollo". Aunque el término guarde cierta resonancia con la idea de transformación como sentido de vida, la ontología andina afirma el flujo, explotando el concepto, para conectarse al flujo bajo otro referente, el del Sumak kawsay o "buen vivir" (como veremos).

4.3 SUMAK KAWSAY: post-desarrollo o para-"desarrollo"?

Del saber científico hasta los discursos mediocres sobre los 'valores' o sobre el humanismo, hay millares de maneras de eliminar otras existencias (M. de CERTEAU)

Cuáles son las condiciones de ruptura política y existencial en una época en que la producción de la subjetividad constituye la

¹⁶¹ Sobre la relación racismo y biopoder en la contemporaneidad, véase Hardt (2000) e Rabinow & Rose (2006).

más importante de las producciones capitalistas? (M. LAZZARATO)

La expresión kechwa *Sumak kawsay* o *Allin kawsay* (o *Suma qamaña* en Aymara) tiene canalizados los modos de interpelación y articulación del pensamiento indígena con el campo occidental de desarrollo. No obstante, el sentido de esta composición conceptual ha sido conducida por intelectuales y líderes indígenas a través de una evocación que precede al debate pragmático (y bien marcado) del desarrollo. Se trata de una discusión ontológica respecto de cuáles son los criterios de lo verdadero como potencia, de vida plena, intensa, vitalista. Desvinculan por tanto, del marco materialista (del mundo de las limitaciones y de lo negativo), hacia una cartografía ética, estética y política de múltiples entendimientos y positivities de un mundo en transformación. El plano de consistencia de la filosofía y cosmovisión andina se constituye como un referente semiótico de *Sumak kawsay* (al igual que polémico, como veremos) para la canalización de estas intensidades expresivas, como positividad y afirmación ontológica (en deseos de libertad), aunque también niega y contesta las clausuras del mundo occidental.

Para Javier Lajo,

“El *Sumak kawsay* (o *Allin Kawsay*), 'espléndida existencia' o simplemente 'vivir bien' es un concepto importante del 'modo de vida' andino- amazónico, que se inicia con el *Allin ruay* o 'hacer bien' las cosas, en el sentido de 'hacerlas plena y realmente', para lo cual se precisa que cada fenómeno o cosa surja o devenga de un 'equilibrio' de pares proporcionales, que es como se comprende el orden natural en la sociedad indígena”. (LAJO, 2010, p. 03).

De este modo, esta referencia ontológica de Sumak kawsay remite al sentido andino (que discutimos anteriormente) de proporcionalización en el pensamiento, la lógica transversal y singularizante de la presencia indígena. Así este "hacer bien" las cosas como cristalización práctica del pensamiento de Sumak kawsay no provienen de un referente moral o ético exterior a la acción. El "hacer bien" andino o Allin ruay dice respecto a la dimensión espacio-temporal de Kay pacha - o "aquí-y-ahora" - de la presencia entera del cuerpo, que es entendido en el pensamiento andino como el encuentro "contractivo-expansivo" del pasado y del futuro, de Uku pacha y Hanan pacha, ambos también identificados con los principios de Allin yachay o "pensar bien" y Allin munay o "sentir bien". (LAJO, 2010). Algo, por tanto, que remite al contingente (actual y virtual, visible e invisible) y sus potencialidades de creación y recreación de la vida, evocación insistente andina en la vincularidad del ser en el mundo y de la potencia inmanente y colectiva del pensamiento relacional y celebrativo (el contrapunto ético-estético-político del pensamiento trascendente: de la lógica occidental de la verdad universal y del fenómeno histórico-ontológico de emergencia del sujeto individual).

Para nuestro entendimiento de las implicaciones de la enunciación del Sumak kawsay (SK) en el campo mayoritario del desarrollo, propongo distinguir la expresión indígena de SK de los modos de apropiación o captura del concepto (su domesticación mayoritaria). Después de esto, retomaremos el entendimiento a partir de la perspectiva de SK, de cómo el pensamiento andino efectivamente re articula algunas premisas del desarrollo.

La apropiación de SK en el campo del desarrollo corresponde a un esfuerzo de adaptación en medio de la flexibilización neoliberal, de un agotado modelo de desarrollo (vinculado al llamado "American way of life") hacia otro más compatible con el escenario de apaciguamiento social y reconocimientos estratégicos (producción de axiomas de

inclusión) ligados a los intereses de expansión del mercado global y (relativas) preocupaciones ambientales, en tiempos de neoliberalismo. Así la elocuencia emergente del discurso indígena basado en el SK (sobre todo al inicio del siglo XXI) sirvió de substrato para la depuración de una adaptación necesaria del discurso del desarrollo, cuya creencia universalista del desarrollismo, en tiempos de ajustes estratégicos, mostróse dispuesta a articular.

Una primera vía de apropiación institucionalizada y domesticación del concepto de SK se materializa en la emergencia de la constitución de 2008 en Ecuador (y la de 2009 en Bolivia). En la constitución ecuatoriana el SK está vinculado al reconocimiento del derecho "de la población de vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantiza la sustentabilidad y el buen vivir, Sumak kawsay, o sea, en una conciliación perfecta de SK como finalidad última del desarrollo¹⁶². En este marco se concilian posiciones idealistas y llenas de ufanismo, en una atmosfera de esperanza y regocijo mesiánico (lo que no difiere de las condiciones subjetivas en que el diagrama del desarrollo actúa y gana fuerza)¹⁶³. En un momento de euforia, Acosta (2009) llega a afirmar que se abre "una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo".

No obstante, la imagen romántica de reconciliación de una perspectiva indígena y el imaginario nacional de desarrollo luego se rompe al enfrentarse con las fuerzas estructurantes del poder y de la moral (ontológica) constituyente del Estado-nación ecuatoriano (y su lógica de desarrollo). El mismo gobierno (del presidente Rafael Correa) que asimiló el discurso de SK, afirmando (de partida) que la noción de "buen vivir" era el objetivo central de las políticas públicas ecuatorianas, actualmente (2014) se esfuerza para legitimar su concepción de "buen

¹⁶² Constitución de la República del Ecuador 2008, capítulo 2º, sección 2ª, artículo 14.

¹⁶³ Sobre la problemática de la esperanza y su estrecha relación con la subjetividad occidental, véase Rolnik (2006).

vivir” a los propósitos de intensificación del extractivismo y de versiones particulares de desarrollismo¹⁶⁴. De una apropiación adaptativa de SK, lo que se ve es un deslizamiento del poder hacia una expropiación del concepto, retirando todo su poder de diferenciación, su contenido immanente y vitalista, hacia un modelo de abstracción discursiva, moralista y, consecuentemente, normativa de poder¹⁶⁵.

De modo correspondiente a este deslizamiento y expropiación de la diferencia indígena, se sucede el distanciamiento del movimiento indígena en la interlocución con el gobierno del presidente Rafael Correa, que progresivamente viene lanzando ataques contra los intereses indígenas, utilizando métodos de cooptación de grupos y ataques a las posiciones que no se alinean con el pensamiento mayoritario gubernamental (OVIEDO, 2013; DÁVALOS, 2010), reproduciendo la distinción entre “indio peligroso” e “indio permitido” (HALE, 2004) como política de “alteridad” oficial no-confesada¹⁶⁶.

El Movimiento indígena (como lo entendemos, especialmente a través de los escritos de Félix Guattari y Maurizio Lazzarato) se constituye en una expresión de la potencia de la percepción de la

¹⁶⁴ Véase los Planes Nacionales de Desarrollo (2009-2013 e 2013-2017) de la “Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo”. (SEPLANDES, 2009; 2013).

¹⁶⁵ Dávalos afirma que (2010, p.12) “El Banco Mundial y la cooperación internacional para el desarrollo intentan convertir esa noción del Sumak Kawsay en una nueva variante del etnodesarrollo, en tanto el gobierno ecuatoriano no duda en aceptar este argumento siempre y cuando no interfiera en el contexto de la acumulación del capital”.

¹⁶⁶ Como ejemplo de esto, ante las protestas de la CONAIE y ECUARUNARI contra los cambios en la ley de minería (de enero de 2009) y la retirada del derecho a consulta popular para los proyectos de explotación, el presidente Rafael Correa dirige su discurso a las comunidades indígenas, pidiendo que “no caigan en la trampa de dirigentes irresponsables e insensatos”, diciendo que su gobierno estaría siendo amenazado por el “izquierdismo, ecologismo e indigenismo infantil” (disponible en www.eltiempo.com.ec/.../8937-correa-endurece-discurso-contra-indigenas-antes-de-protesta-antimineria>).

transformación social como procesos maquínicos (al mismo tiempo significativo y insignificante, material y espiritual, consciente e inconsciente), ligado a una nueva aprehensión de la relación entre “subjetividad” y política (para el aquí y allá de la teología occidental). Algo que provoca una reacción devocional de aquellos que, como Stefanoni (2010), exigen el tratamiento del SK según un “debate serio” (o sea “bajo control”?), y así acaban reproduciendo (en el nivel de la subjetividad) el modo de estructuración del poder macropolítico (la “seriedad” del Estado).

Del punto de vista de la lectura deleuziana de la relación de inmanencia entre mayoría y minorías, encontramos aquí más que una reproducción de esta relación en que los intelectuales, representantes de la mayoría y de la lógica estatal de captura y gestión administrativa (y “seria”) de la vida, se manifiestan contrarios a los conjuntos no numerables, a las multiplicidades que realizan el juego fluido de las líneas de fuga y sus conexiones vitales, y que, por eso, constituyen otras concepciones de la problemática social y de sus soluciones. Como la axiomática solo manipula conjuntos numerables (DELEUZE & GUATTARI, 1997), los pensadores de la axiomática buscan la organización de las proposiciones para la funcionalidad de sus axiomas en la estrategia del poder, lo que es siempre una producción de totalidad y de un esquema de acción¹⁶⁷. La lógica occidental de este pensamiento es la de la guerra (entre posiciones identificables), por eso la vehemencia de sus expresiones de la necesidad declararse un enemigo (como otra totalidad), en este caso, el concepto de SK. Solo que para esto, el enemigo precisa ser reconocido, identificado, cualificado. El problema es que los indígenas se niegan a este juego de contraposición de

¹⁶⁷ En este contexto, el intelectual, además de jugar de parte del poder (o saber-poder) es también un campo de disputa del capital simbólico, visto lo que dice respecto a la defensa del papel del intelectual en la sociedad a través del combate a la desterritorialización minoritaria, que solo viene a afirmar la propia precariedad de la teoría.

representaciones, operando una política de la diferencia en la multiplicidad (una política minoritaria) que se torna una amenaza a la estructura ontológica de la lógica de totalización (de los saberes) del poder. Según una enunciación indígena, conceptos fluidos, afirmativamente "poliédricos", polívocos y "vaporosos" como el SK (BRETÓN et al., 2014), interculturalidad (y hasta plurinacionalidad), se vuelven focos de inestabilidad y amenaza frente a la lógica de la totalidad organizada, al ideal de producción de una clausura de la subjetividad colectiva (su blindaje racista contra la diferencia)¹⁶⁸.

Dicho esto, y dando continuidad al análisis de las implicancias del SK en el campo del desarrollo, hagamos una inversión para pensar fuera del campo reactivo (y de las apropiaciones) del desarrollo, o sea, sondear las percepciones indígenas de las diferencias que manifiestan en sus prácticas políticas y el modo de su afirmación en la articulación con el campo mayoritario del desarrollo (sea para alterarlo positivamente, sea para negarlo como principio).

En este sentido, iniciemos con un trecho de la reflexión del intelectual kechwa Javier Medina, sobre la diferencia indígena en la apertura de un campo relacional:

“La primera cosa que se debe entender es que el paradigma occidental no es un paradigma universal, que existe otro paradigma que es el paradigma indígena. Sobre esto existe un extenso debate. La otra cosa que se debe decir es que son dos universos diferentes [...]. Los pueblos indígenas tienen un sistema lógico que les permite incluir el paradigma

¹⁶⁸ Un modelo de subjetividad moral que impregna la modernidad, sea en la estructuración del estado-nación, sea en el apelar a la conciencia de clase para la transformación social (LAZZARATO, 2006)

del otro como complementario al suyo". (MEDINA, Apud VASQUEZ, 2012).

En la relación del SK con el desarrollo, se trata de un desafío para nuestro entendimiento de esta complementaridad ontológica como fundamento de una relacionalidad intersticial. Estamos ante una ruptura del modelo de análisis de la transformación social según el diagrama evolutivo occidental, según un presupuesto de un proceso de mejoría de la condición humana (el rancio moralista occidental del humanismo y del hombre como medida de todas las cosas). La cuestión no es de superación, por tanto, la lógica no es la misma del pensamiento "post-post"¹⁶⁹. No se trata de ultrapasarse o de revertirse sea lo que fuere, sino que

¹⁶⁹ Aunque la relevancia y la densidad crítica del post-desarrollo del pensamiento (ESCOBAR, 2010, 2011; GUDYNAS, 2011, 2013; GUDYNAS & ACOSTA, 2011; ACOSTA, 2010, entre otros), bajo la cual el movimiento indígena se articula y consigue apoyo en el plano de las contraposiciones discursivas a la lógica estatal y/o desarrollista, ha de considerarse el grado en que ella se instala en una problemática relacionada al lugar de enunciación, según un modo de reproducción de la confianza en la conciencia y en la racionalidad crítica, aunque distinta de la razón instrumental o dialéctica. En la perspectiva de esta problemática, aunque los post-desarrollistas postulen una economía de las diferencias y un sentido de simetrización de los conocimientos, acaban por reponer, bajo otros parámetros, cierto nivel trascendente que se superpone a la epistemología a la ontología (la diferencia percibida a la diferencia sensible) y en ella el retorno (en la versión ética) del sujeto intelectual. El SK es así percibido en su fase externa, perdiendo parte de su potencia diferenciante, aquella consignada a las expresiones que no existen fuera de sus expresiones (las singularidades), justamente la dimensión de indeterminación de la diferencia, de la potencia política de lo indecible (de lo que escapa a los escudriñamientos del saber-poder en la subjetividad). (PELBART, 2003). Dicho de otro modo, el post-desarrollo, en términos deleuzianos, aun preservaría la esperanza occidental del "momento feliz que marcaría la entrada y la salida de la determinación en el concepto general", emblema de cierto romanticismo inherente a un sentido que Deleuze denominó "bella alma", donde las diferencias se reconcilian y los problemas dejados a un lado de los obstáculos exteriores, desnaturalizando el problema como una expresión de la diferencia en su condición heterogénea y paradójica. (DELEUZE, 2006, p.277). Todo

de revirar, ir al otro lado (el "exterior" foucaultiana o el poder Wa Andino). Sigamos.

El Sumak kawsay es el "buen vivir", donde el vivir, claro, es la vida como referencial ontológico andino, o sea, lo "bueno" como expresión de la potencia de la subjetividad andina, de la *plenitud runa de vivir*. Así, para que podamos conectarnos (éticamente) a esta experiencia, necesitamos desvincular nuestro sentido substancial y totalizante de vida (de la teología de un mundo "creado", objetivo y contemplativo) para reinsertarnos en la vida como proceso siempre renovado, vinculado a las dinámicas de creación y recreación del mundo (a la vincularidad del ser)¹⁷⁰. Así, el SK desarrolla y actualiza la cosmología andina en el cotidiano de los runa (la cual tratamos anteriormente), conduciendo la expresión de otra relación entre vida y muerte, donde la muerte no es el cesar de la vida, sino que la fuente del eterno recomenzar del afuera (Wa) como potencia nómada de creación de mundos. Como afirma el Kechwa Vásquez (2009, p. 03), "la estrecha relación entre la vida y la muerte, el supuesto de que tanto una como la otra lleva a la 'comprensión de la vida a través de la muerte'. Pero la muerte como acción (volver a la tierra) y no como el final de esta. Se trata de 'aprehender a morir para vivir'". Sentido trágico de la vida, como dice Deleuze: "una nueva angustia, aunque también una nueva serenidad". Pienso que es esta serenidad (como concepto general) que se actualiza y gana concreción en los Andes como Sumak kawsay.

en nombre de un "bien" mayor: la plena participación- una imagen proyectada sobre el mundo (una ética transcendental de organización a través de la intersubjetividad).

¹⁷⁰ Como afirma Viveiros de Castro (2012) "[...] todo eso en la tentativa medio desesperada de re-animar metafísicamente al hombre después de siglos de dominación de una teología política fundada en su espectralización (cf. LUDUEÑA). El cansancio con el lenguaje — el epítome mismo de lo que sería "propio de lo humano" — pasa por esa crisis; ya no queremos más tanto saber que es propio de lo humano: si el lenguaje, lo simbólico, la neotenia, el trabajo, el Dasein [...] Queremos saber que es lo próximo al ser humano, lo que le es propio al viviente en general, lo que es propio de lo existente. Lo que es, finalmente, lo común".

Pero, ¿qué dicen los pensadores del SK sobre la relación de este con el pensamiento del desarrollo? A pesar de la perversión y de las innumerables apropiaciones del término traduciendo su sentido filosófico de la cosmología andina, es patente la importancia del término como aglutinador del sentido de las luchas indígenas, pues para el movimiento indígena, la lucha es por el SK (y los términos no son universales, ni en el lenguaje objetivo, lo que vale es la expresión que se articula con la palabra)¹⁷¹.

Para Vásquez (2009), el SK "tiene muy poco que ver con el desarrollo y hasta se puede tomar con algo propio de una perspectiva anti-desarrollista". Para Javier Medina,

“Es una visión no desarrollista, porque el desarrollo se basa en una ficción del tiempo, sobre la ficción judeo-cristiana de que el tiempo nace en una creación y termina en un juicio final, y no existe el espacio. El espacio queda descuidado,, reprimido, solo vale el tiempo y en el tiempo se considera el concepto de historia y el hombre occidental monoteísta se salva en esta historia. Es en ese modelo lineal de la historia que se inscriben los dos mayores mitos de occidente: el progreso y el desarrollo. A su vez, el modelo indígena, así como se viene discutiendo en la física cuántica, se basaría en el tiempo, pero también en el espacio, por consiguiente, no existe esta ilusión de que el tiempo

¹⁷¹ Como afirma Pessanha (2002, p.25), "no se trata más de hablar y discurrir sobre las cosas, de fingirlas o simularlas con el intelecto. Cuando mudamos el discurso, nada acontece además de una auto-inflación intelectual y un aumento de la potencia discursiva. La urgencia no está en la mudanza del discurso, sino que en la alteración de nuestra relación con el lenguaje y con la palabra".

es una línea, que avanza hacia el futuro y que lo que viene debe ser mejor, y de que se debe progresar. [...] Entonces la idea de desarrollo y progreso se torna una idea obsoleta, a esta altura incluso para algunas posiciones científicas de vanguardia, por eso gana cada vez más importancia la idea de Sumak Kawsay (o suma qamaña), pues es una aprehensión del equilibrio de la vida como un todo. En este sentido, no es progresista y no es desarrollista, pero no porque es primitivo, por el contrario, por ser sofisticado”. (MEDINA, Apud VASQUEZ, 2012).

Estas concepciones van al encuentro de las observaciones que hizo Josef Estermann, en su libro seminal "Filosofía Andina":

“La pachasofía andina respecto del tiempo tiene implicaciones muy prácticas. Muchos de los llamados 'proyectos de desarrollo' fracasan porque parten de una concepción occidental del tiempo y 'desarrollo'; mejoramiento de las condiciones de vida para los runa no puede significar 'cambio' o 'ruptura' del orden cósmico, sino que al contrario, el 'restablecimiento' de este orden. [...] La capacidad extraordinaria del runa de suportar situaciones y tiempos difíciles a lo largo de la historia, tal vez tenga una explicación por este lado: poder 'esperar' el momento oportuno (kairós) de cambio radical (Pachakuti), porque conoce exactamente la relacionalidad intrínseca del universo y las consecuencias de su trastorno”. (ESTERMANN, 1998, p. 188).

Esa negación del desarrollo occidental (del tiempo controlado), y esa afirmación del vivir ahora del SK (el tiempo abierto del acontecimiento) se convierten en barreras efectivas al poder colonizante y estatal, porque este necesita de metas, objetivos, protocolos y métodos. No obstante, Lajo (2010) llama la atención sobre las trampas de tratar al SK como un término indígena exclusivamente para contraponerlo a la lógica del desarrollo, lo que puede representar un reduccionismo deliberado, subsumiéndolo al campo del desarrollo. O sea, el SK *no es la respuesta indígena a la pregunta del desarrollo*, sino que es una afirmación del esplendor del ser runa - en el campo que sea- sea (por ejemplo) proporcionalizando los espacio-tiempo (pachas) cuando produce conocimiento para la vida, sea celebrando la articulación de las fuerzas paritarias para la producción de "comunidades" (ayllus) o una composición de nuevos encuentros para la lucha y la resistencia política indígena.

La expansión del pensamiento del SK (más allá de un contrapunto, aunque positividad semántica) alcanza la esfera de los debates "públicos", produciendo interpelaciones al Estado-nación ecuatoriano. Y se presenta en este campo, como todo en el pensamiento andino, como par (o "duplo") complementario y paradójal, mimetizado en términos occidentales como interculturalidad y plurinacionalidad. La interculturalidad, como vimos, como dimensión intensiva y condicionante de los procesos relacionales de singularizaciones y la plurinacionalidad como dimensión extensiva de la segmentaridad del mundo social andino.

A través de la idea de interculturalidad, recuperamos, irrumpe otra política de lenguaje, según la tensión pulsante de la alteridad del mundo, especie de diseminación profana (una transversalidad a la estructura social) de una lógica chamánica que "se nos anima a ser frecuentados por lo que podríamos ser pero no somos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 12), o sea, una apelación a la experimentación de una relación abierta

con el "otro" (y el otro de "si") como práctica social. Algo paradójico y contingente, por esto causa de un malestar en las estructuras moralmente organizadas de la subjetividad mayoritaria del poder.

Luiz Macas, uno de los líderes más expresivos y emblemáticos del movimiento indígena ecuatoriano, afirma en tono provocador: "precisamos realizar un verdadero 'diálogo' entre culturas". (MACAS, 2001, p. 03). No obstante, el problema y el impase político está en la irreductibilidad de la posición de dominación en abrir la "caja negra" de las bases ontológicas de un "verdadero" y radical "diálogo" entre culturas, su aversión antropológica a todo lo que no parta del sujeto y de la verdad. Con relación al debate académico, un principio para una relación intercultural, según Macas, sería el del intelectual ecuatoriano (antes de la crítica según presupuestos incuestionados) abrirse para la comprensión y experimentación del pensamiento y de la filosofía indígena. Aunque, esta propuesta, como afirma Tuaza Castro (2011, p. 226) "es siempre tomada como una ofensa". Finalmente, para el poder (y sus representantes), el campo de posibilidades de la interculturalidad está bien marcado, sea por la condescendencia neoliberal (multiculturalismo), sea por el abordaje folclórico o, *in extremis*, una mera "interculturalidad de papel". (HUACUZ, 2006).

Ya para la dimensión extensiva del pensamiento político del SK, la plurinacionalidad, esto se refiere a un plan de organización, un nuevo poder constituyente. Ella remite al reconocimiento de una pluralidad, sea en la perspectiva de los diversos grupos étnicos indígenas del Ecuador (véase Anexo 1), sea de los demás grupos étnicos de matriz europea o no (afro ecuatorianos, montubios, mestizos, entre otros). No obstante, la plurinacionalidad, según la perspectiva indígena, es un fenómeno de la interculturalidad, o sea, solo surge en el proceso relacional, justamente para afirmarla como multiplicidad, en una dinámica de afirmación de las diferencias. (PERALTA, 2010). Así, plurinacionalidad remite a una nueva concepción de lo político, donde lo más importante, en esta perspectiva,

es no decomponer las diferencias en una representación o en una estructura burocrática. Un proceso activo, colectivo y experimental como contrapunto minoritario indígena de discontinuidad al modelo homogeneizador y generalizante del referente racional y estructurado del Estado-nación ecuatoriano.

Ante esta presencia, problemática, matriz de inestabilidad frente a los avances de expansión capitalista en el país, la respuesta del poder viene bajo la imagen y el nombre de una nueva promesa desarrollista, una nueva estrategia de seducción de la máquina de expresión capitalista, denominada de "revolución ciudadana"¹⁷². En ella se presentan las condiciones para el acceso de los beneficios del desarrollo, siempre ligadas a un propósito de consenso o pacto social, sea para aceptar los planeamientos técnicos y burocráticos de los que cuentan con los recursos económicos (fondos) o para adaptarse a la lógica participativa del control, produciendo además de opiniones, ilusiones de inclusión social.

Sin embargo, la creciente insatisfacción con los resultados, el agotamiento del modelo autoritario de organización política (también el llamado de "izquierda") y, sobretodo, la incompatibilidad de la subjetividad homogeneizadora del diagrama desarrollista a la multiplicidad de las fuerzas diferenciadoras del mundo andino-

¹⁷² La Revolución Ciudadana es el proyecto de una coalición de fuerzas políticas institucionales coordinadas por el presidente Rafael Correa, iniciado en 2007 y que todavía se presenta como una plataforma política y el enfoque principal del marketing gubernamental en Ecuador. Del punto de vista oficial, la Revolución Ciudadana tiene como objetivo lograr lo que ellos llaman "socialismo del siglo XXI". Para esto se basan en una plataforma de proyectos de "desarrollo" e "inclusión social" basado en lo que consideran como sus 5 ejes fundamentales: "Revolución constitucional"; "Lucha contra la corrupción"; "Revolución Económica"; Revolución de Educación y Salud"; "Rescate de la dignidad, soberanía y búsqueda de la integración sud-americana". Para una crítica del concepto de "ciudadanía" en el Ecuador, véase Guerrero (1998). Para una crítica de la Revolución Ciudadana, véase Dávalos (2010) y Acosta (2011).

ecuatoriano, manteniendo la tensión y la posibilidad viva de ruptura, especie de expectativa diseminada de un tiempo oportuno (kairós) para la rebelión y transformación social.

Del punto de vista indígena este potencial se sustenta en la reafirmación del deseo de Sumak kawsay, en la sustentación de su potencia paradójica y fuerza de desplazamiento de las trampas del desarrollo.

Capítulo 5

AMAWTAY WASI: CONSTITUCION Y "ESTADO DE ARTE"

"La vida misma es la educación". (F. SARANGO)

5.1 CONSTITUCION Y COMPOSICION DE LA IDEA Y SUS PROBLEMAS

La idea de creación de una universidad intercultural, surgida en los intersticios de la lucha indígena (a través de la coordinación de la CONAIE) viene a constituir lo que los runa llaman "Minka del pensamiento", una expresión Kechwa (que, precariamente, podemos traducir como "esfuerzo concentrado" o "movimiento especial" del pensamiento andino) para la construcción de la idea de una universidad intercultural conforme a un poder constituyente de las concepciones andinas de conocimiento y vida. (MACAS, 2001). Esta "Minka del pensamiento" se inicia en 1997 y, en los términos de Sarango (2009b, p. 02), "hasta hoy no ha terminado". Un momento más intenso de este proceso se dio en 2002, cuando se reunieron cerca de 40 personas (hombres y mujeres), incluyendo especialistas (directores, docentes, investigadores indígenas y no-indígenas) y comuneros ancianos (mayores), considerados portavoces del conocimiento andino-comunitario y, por tanto, agentes importantes para lo que se proponía, una idea de actualización de los principios andinos de aprendizaje

A partir de este proceso colectivo de la Minka y su sistematización en 2003 es que fue publicado, en 2004 (con reedición en 2011), bajo el apoyo material de la UNESCO Ecuador, el libro *Amawtay Wasi, Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna* ("Amawtay Wasi: aprender en

la sabiduría y en el buen vivir"), considerado, en los términos de Sarango (2009b, p. 01), "una propuesta de educación superior desde el movimiento indígena ecuatoriano". En este libro se establecen los criterios éticos o referentes para la construcción práctica de la institucionalidad de la AW. Con la propuesta político-pedagógica esbozada comienza a cristalizarse una de las aspiraciones máximas del movimiento indígena, "un viejo sueño de la CONAIE, que circulaba por todos los congresos de la entidad, desde 1988". (MACAS, 2001, p. 107).

En la definición textual de la misión institucional de la AW, la misión es tomada como un sueño mayor de la AW, bajo una visión general: "la recuperación de un tejido vivo que entretejemos en la interculturalidad cósmica". El sentido de esta expresión "tejido vivo" me parece emblemático de la actualización del pensamiento andino de la immanencia, especie de expresión intensiva (y recurrente) que va a conducir una serie de desdoblamientos críticos y positividad que en ella se articulan (como veremos al transcurrir de la discusión y en el contacto con las posiciones de sus agentes).

Al considerar que la Minka se inicia en 1997 y que la propuesta político-pedagógica es consolidada en 2003, tenemos un proceso en que se pasan 6 años de articulaciones, discusiones y diversas revisiones en la propuesta. En el mismo año 2003, toda documentación y registro de la propuesta pasa por la pericia de la Universidad Central del Ecuador y por la Universidad de Cuenca, siendo aprobada por ambas instituciones (volviendo apta la propuesta para ser presentada formalmente al Estado ecuatoriano). Según Sarango (entrevista), esta aprobación denota, sobre todo, el pleno cumplimiento de los requisitos legales y también, la fuerza del movimiento indígena en la defensa de sus instrumentos de autonomía.

Sin embargo, si esta fuerza, en un primer momento, permitió la densidad de la propuesta y la imposibilidad de negativa directa de los peritos, en un segundo momento, comienza a depararse como los

métodos dominantes de sabotear una propuesta indígena, en este caso, proyectando una disposición a dificultar la viabilización financiera de la creación de la AW. Primero, la negativa fue dada por el Ministerio de Economía y Finanzas, no disponiendo recursos para que la propuesta pudiese ser encaminada como una universidad pública. En la búsqueda de alternativas, se intentó viabilizara como "particular cofinanciada por el Estado", al modo de algunas instituciones ligadas a la Iglesia Católica. Pero, nuevamente se obtiene una negativa con el argumento de que se trataba de una modalidad que ya no se aceptaba más, y que las existentes persistirían al modo de "derecho adquirido". La única salida que quedo fue la de "particular autofinanciada" (también conocidas como "giros!").

Con estos antecedentes, líderes de organizaciones indígenas provinciales, regionales y nacionales se reunirán en la ciudad de Manta (provincia de Manabí), donde estaba prevista una reunión ordinaria del Consejo Nacional de Educación Superior (CONESUP). En plena reunión del CONESUP (el 26 de noviembre de 2003), sus miembros fueron sorprendidos por centenas de "ponchos". En esta ocasión, fue pedida una reunión con una comisión general y en la noche del mismo día se obtuvo la aprobación del informe CONESUP favorable a la creación de la AW. Este informe, después de los trámites burocráticos, redundo en una población en el Registro oficial n. 393 de 05 de agosto de 2004, mediante la cual se crea oficialmente la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. (SARANGO, 2009).

A pesar de todas las dificultades, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador "Amawtay Wasi" es inaugurada con muchas expectativas el 21 de marzo de 2005, fecha del Pawkar Ramymí (equinoccio de primavera). En el discurso de inauguración, el rector Fernando Sarango afirma: "nuestra sociedad no debe ser más fragmentaria, nuestra sociedad debe ser más comunitaria, este espacio es precisamente para retomar las simientes de lo

comunitario". (SARANGO, 2005). Y Humberto Cholango, presidente de la CONAIE, enfatiza que "tenemos que inspirarnos mucho más para seguir fortaleciendo nuestras luchas; tenemos que inspirarnos en la sabiduría y en el conocimiento de Rumiñahui, Atahualpa, Daquilema, Dolores Cacuango, pues ellos son los que guían el camino en que estamos, esto nos lleva a la siguiente AW". (CHOLANGO, 2005, Apud PÉREZ, 2011).

No obstante, el problema del "autofinanciamiento" era algo aun a ser resuelto. Esto se enfrentó en varios frentes, uno de ellos fue la inevitable cobranza de una "pensión" de 50 dólares mensuales a cada estudiante, normalmente pagadas por prorrateo en su comunidad de origen. Otro frente de sustentación financiera, sobre todo para la sede principal, se dio a través del "Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador" (CODENPE), por el "Proyecto de Fortalecimiento de los Municipios en Territorios Indígenas" (FORMIA)¹⁷³. Otra forma de viabilización fue la propia convergencia de la propuesta, que no previa la construcción del campus universitario, esto porque, desde el principio de la propuesta, el movimiento indígena considero que la producción del saber es un acto colectivo y "comunitario", los "campus universitarios" serían las propias comunidades indígenas, reduciendo la demanda financiera. (DÁVALOS, 2013). Pero aun así, las dificultades financieras y estructurales se convirtieron en una especie de estrangulamiento afectando el ritmo y el alcance de los trabajos de la AW.

Segun Sarango (2009), un elemento fundamental para la viabilización del inicio de los trabajos de la AW fue la formación de aquellos que trabajarían en ella como docentes a través de un programa de formación de formadores. Un primer paso fue la participación de los futuros

¹⁷³ Cabe el registro que la CONDEPE se constituyó en un espacio conquistado por el movimiento indígena ecuatoriano, teniendo desde su creación la prerrogativa de designar su coordinación, algo que fue retirado recientemente por el presidente Rafael Correa, desde la ruptura total con el movimiento indígena. (DÁVALOS, 2013).

docentes (indígenas y no indígenas) de un curso de pos-grado llamado "Curso superior en docencia e investigación intercultural" organizado a través de un convenio con la Universidad Central del Ecuador. Este curso, a través del FORMIA, obtuvo apoyo financiero de organismos de cooperación internacional belga y español, posibilitando la viabilización de becas de estudio para 30 futuros docentes de la AW. (SARANGO, 2009). Posteriormente, algunos de esos docentes aun tuvieron la oportunidad de ingresar en un curso de "Maestría en Derechos Humanos y Pueblos Indígenas", como complemento de la formación inicial y bajo los mismos auspicios. Paralelo a esto y en carácter permanente, los docentes de la AW también participan de cursos "on line" promovidos por la "Red Interamericana de Formación de Formadores Indígenas" (RIF-FOED), justamente en la perspectiva de la interculturalidad, cosmologías indígenas y mediación sociocultural¹⁷⁴.

También en este contexto formalización institucional, la AW, tal como toda universidad legalmente reconocida por el "Sistema de Educación Superior" del Estado ecuatoriano, estaba sujeta a pasar por un proceso de evaluación y validación de acreditación. Este proceso fue muy traumático, puesto que el organismo estatal responsable de esta evaluación, el CONEA ("Consejo Nacional de Evaluación y

¹⁷⁴ Proyecto vinculado al "Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de la América Latina y el Caribe", también conocido como "Fondo Indígena". El "Fondo Indígena" es un organismo multilateral de cooperación internacional creado en 1992 durante la celebración de la "II reunión Ibero americana de Jefes de Estado y Gobierno". Entre sus atribuciones esta fortalecer el "buen vivir" y el "desarrollo con identidad". Una iniciativa de articulación entre Estados-nación, especie de oficina central de producción de axiomas para la reducción de conflictos y la definición de políticas multiculturales. El interés y la participación indígena en estos espacios son ejemplo de como la lucha en el nivel de los axiomas es considerada importante para disputar procesos de promoción de equidad social. Sin embargo, una articulación de autonomía ante estos espacios ha sido una tónica de resistencia de los movimientos indígenas, demostrando que "hay siempre un signo para mostrar que esas luchas son el índice de otro combate coexistente". (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.174).

Acreditación"), en última instancia, utilizo los mismos parámetros de evaluación usados para todas las universidades reconocidas por el Sistema de Educación Superior. En este sentido, sin considerar la dinámica propia de la AW y los diferenciales cosmológicos de aprendizaje, así como la misión de la propia universidad como intercultural esta evaluación se demostró inadecuada, insensible y homogeneizadora. De este modo, la AW quedó agrupada entre las de peor clasificación en este sistema de evaluación, la categoría "e" (en una escala de "a" hasta "e").

La respuesta indígena a este proceso viciado de evaluación a que fue sometida la AW, fue muy clara en el sentido de no tratarlo como un mero equívoco, sino que para expresar toda la carga política de determinación en sabotear una iniciativa de autonomía indígena. Como afirma el rector Fernando Sarango,

“[...] no cabe en la 'revolución ciudadana' una Universidad intercultural, comunitaria y plurilingüe financiada por el Estado y bajo la rectoría autónoma de las naciones originarias, [...] pues una universidad, a los ojos del colonizador occidental seguramente no puede estar a merced de los 'bárbaros', sino que para los cultos y civilizados, aquellos que miran de los pies a la cabeza a los desarrollados y sueñan delirantemente con ese 'desarrollo'”. (SARANGO Apud PÉREZ, 2011, p. 182)

En términos generales, el contrapunto argumentativo de los dirigentes de la AW y del movimiento indígena ecuatoriano enfatiza las incongruencias de este modelo de evaluación homogeneizante y los principios constitucionales ecuatorianos de la plurinacionalidad y "buen vivir", así como, la incoherencia de estos procedimientos evaluativos y lo

que prevé el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y la Declaración Universal de los derechos de los pueblos indígenas, de los cuales el Estado ecuatoriano es signatario.

Como alternativa al modelo de evaluación universal, fue propuesta una estrategia articulada y transnacional de evaluación de experiencias de enseñanza superior intercultural e indígena:

“Para responder a esta necesidad de evaluación propia y que no mutile las aspiraciones filosóficas y metodológicas de esta experiencia nueva e inédita, la Red de Universidades Indígenas de Abya-Yala (RUIA), compuesta por la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 'Amawtay Wasi' del Ecuador, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) de Colombia y la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa del Caribe Nicaragüense (URACCAN) de Nicaragua, teniendo en su agenda consolidar parámetros o patrones de calidad para evaluar y acreditar las universidades miembros que tienen estas características filosóficas y metodológicas sui generis”. (SARANGO Apud PÉREZ, 2011,P.181).

Esta articulación a una red transnacional de articulación entre experiencias de formación superior intercultural e indígena (a través de la RUIA) viene siendo importante no solo en la construcción permanente de un sistema evaluador de las universidades involucradas, en el sentido de apoyo recíproco, como también de regulación y retroalimentación de experiencias y conocimientos producidos en sus trayectorias y en sus encuentros, conformando un colectivo de universidades ligado a la lucha

y la resistencia indígena de Abya-Yala ("América", en términos del colonizador).

A partir de la clasificación 25 universidades y facultades ecuatorianas-estatales, privadas o cofinanciadas- en la categoría "e", el CONESUP elabora una declaración recomendando el cierre sumario de estas instituciones. Sin embargo, en respuesta a la apelación de la AW, la "Corte Constitucional" (instancia máxima del poder judicial ecuatoriano) exigió la elaboración de una estrategia de revisión de los parámetros evaluativos para la AW, dada su condición intercultural. De este modo, el CONESUP emitió una nota en que justificaba la exclusión de la AW de la recomendación de cierre:

En razón a que esta universidad no puede ser evaluada a través de parámetros similares a los aplicados a las otras entidades de este tipo, por su cosmovisión de mundo y modo de desarrollo propio de las nacionalidades indígenas del Ecuador. (CONESUP, Apud CUJI, 2011, p. 105).

En 2011, en la reforma administrativa del estado ecuatoriano, el CONESUP había traspasado sus funciones al organismo que lo sucedió, el CEAACES ("Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior").

En abril de 2013, el CEAACES realiza un taller específico con el objetivo de delinear las bases de una evaluación "intercultural" para la AW, ahora incluyendo algunos especialistas indígenas ("escogidos por el organismo", según la CONAIE), un equipo académico ligado a las ciencias sociales además de un experto internacional pluralismo jurídico (CEAACES, 2013). Según el organismo, en este taller fue construido "un modelo con 50 indicadores, 11 de los cuales fueron específicamente diseñados para una institución intercultural de educación superior". La

idea era que a partir de la construcción de este modelo de evaluación se determinaría una data para aplicarlo junto a la AW.

Segun Sarango (2014), para los representantes de la CONAIE y de la AW,

“El modelo era prácticamente el mismo que en la ocasión nos aplicó el CONEA, para clasificarnos en la clase “e”. Aunque, con unos pequeños adornos antropológicos para ser visto con "perspectiva intercultural". Y, para ‘hacer’ solamente esto, demoraron más de un año y gastaron, segun el consejero Figueroa, cerca de tres millones de dólares en un taller realizado en México el año pasado. Los operadores de esta ‘crónica de una eliminación anunciada’ son en su mayoría jóvenes que no son educadores, por lo tanto no conocen sobre las diferentes formas de hacer educación y mucho menos la realidad de los pueblos y nacionalidades. Y un detalle más: ninguno de ellos sustenta un cargo con poder de decisión. Entonces, con quien debatimos? Quien escucha nuestros argumentos? [...] Nuestra aspiración era y aun es la de co-construcción de un modelo de evaluación para dialogar inter-civilizatoriamente y crecer en la interculturalidad. Podríamos así incluir la experiencia de evaluación de los hermanos de universidades como la URACCAN de Nicaragua, UNIBOL de Bolivia, UAIIN de Colombia, UNISUR de México, o sea, de gente que ya se encuentra haciendo educación superior indígena e intercultural. Aunque, esto es muy lejos de entenderse en este país”.

Pasados varios meses, ya con el “nuevo” modelo definido, la CEAACES no se manifiesta sobre cualquier propuesta de cronograma y metodología de su aplicación. En el ínterin, las actividades de la universidad AW continuaran desarrollándose, aunque en un clima de inquietud e inseguridad. También como afirma el rector Fernando Sarango, “La reafirmación de la educación superior indígena, nacida en la celebración de los 90 años de la fundación de la universidad en 2013, fue denominada “Conversatorio de los pueblos originarios”,

la fuerza en la emancipatoria ocasión de la en agosto de denominado los pueblos



Figura 16- Afiche del “Conversatorio” relativo al noveno aniversario de la creación de la AW

El evento tuvo la participación de Humberto Cholango (presidente da CONAIE), Carlos Pérez (Presidente de la ECUARUNARI), Luiz Macas (Director ejecutivo del ICCI), Yuri Zapata, (Vice-rector de la URACCAN-Nicaragua), Genaru Lemus (Docente de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla-México), Luiz Fernando Sarango (Rector de la AW). En esta ocasión fueron discutidos temas relacionados a los desafíos y conflictos de las universidades interculturales, procesos de evaluación y también, intercambio de experiencias “alternativas al desarrollo” (Amawtay Wasi, 2014).

5.2 AMAWTAY WASI: experimentaciones y "estado de arte"

“La cuestión no es tener acceso a las esferas cognitivas inéditas, sino más bien, aprender y crear, a través de los modos afectivos, virtudes existenciales mutantes.” (FÉLIX GUATTARI).

“Navegar en la incertidumbre, cuestión que horroriza al burocrata, es una forma de estar vivos” (RAÚL ZIBECHI)

Dentro de este proceso de experimentaciones y encuentros diversos relacionados con la producción ontológica andina, el desafío siempre fue el de estar a la altura de los acontecimientos y sus enunciaciones. Algo que significa estar a la altura de las tensiones de un medio, cosa que solo encontré - en su mayor potencia - en el contacto directo con estas personas. Dicho esto, puedo afirmar que todo lo que antecede la cartografía de este escrito hace referencia a este encuentro, siendo los otros (teóricos, filosóficos, interpretativos) acontecimientos en cascada.

Dicho de otro modo fueron las potencias desterritorializantes del encuentro cara-a-cara que me permitieron buscar otras conexiones expresivas para un entendimiento, para una relación que me era exigida. El orden temporal (a que estamos acostumbrados) entra en suspenso, justamente para un mejor entender, especie de ejercicio de traducción práctica de los principios de correspondencia y complementariedad del conocimiento andino (como "tiempo pleno").

Sin embargo, como dije en la "genealogía de la idea", este encuentro trae a colación el tema de la alteridad que era mi inquietud y mayor angustia, pero en un encuentro nuevo que irrumpe hacia otras dimensiones, en la proliferación de singularidades del mundo andino, en un devenir andino que me arrastra.

Este contacto directo con la realidad vivida en la universidad AW ocurrió en dos oportunidades, de enero a marzo de 2011 y en junio de 2012. El primer período, a pesar de ser el más extenso, fue de aproximación a la problemática, contacto con la dirección de la AW, sondeos de las circunstancias (sobre todo políticas) de la problemática, levantamiento bibliográfico y conversaciones con profesores e investigadores ligados a universidades ecuatorianas, especialmente a FLACSO - Ecuador y a la Universidad Andina Simón Bolívar. Solamente en el segundo período de campo (y también con un español un poco más fluido), también el más corto, acontece la relación más intensa dentro de la cotidianidad de la AW, sus tensiones y expectativas.

El proceso de "trabajo de campo" desde el inicio estuvo marcado por un presupuesto (el cual no podía ser diferente) que provocó hasta el (mí) límite, cual sea: el del desconocimiento. Sentía que, para estar a la altura de los acontecimientos debía abdicar de cualquier (falsa) seguridad, determinismos, prejuicios e categorizaciones. Debía colocar mi crítica en suspenso. La primera de estas críticas a romper fue la institucional, o sea, de la idea de estar yendo al encuentro de una "universidad", con toda la

carga conceptual que esta institucionalidad representa en nuestra mentalidad académica.

Las cuestiones inmediatas (e inevitables) eran: lo que estaría en juego allí?Cuál era la dimensión ontológica de esta experiencia? Como articulan el proceso de aprendizaje con la filosofía y la producción intelectual andina?Cuál es el sentido institucional de "universidad"?

Como las



entender tensiones y

expectativas de las personas implicadas en sus agenciamientos? Estas son preguntas que piden un pase (aunque tengamos "respuestas", toda vez que la relación no es casualidad), bajo las cuales se provoca un juego de intensidades, a través de los cuales somos exigidos a buscar correspondencias en materias de expresión.

Mi presencia en el ambiente de la AW se inicia con muchas conversaciones, inicialmente con el equipo de la rectoría, especialmente con el rector Fernando Sarango (figura 17).

Figura 17- Encuentro con el rector de la AW, Dr. Fernando Sarango

Una etapa que se inicia en el primer período de trabajo de campo, una vez que se precisaba (inevitablemente) saber de las formalidades y segmentaridades, la fase extensiva de la AW¹⁷⁵. Así, supe que la AW inicia sus actividades basada en tres trazas o carreras (que ellos denominaron "haciendo un camino"): Agroecología, Pedagogía Intercultural y Arquitectura Ancestral¹⁷⁶. La traza de Agroecología con sede en la "Chakra La Esperanza", distrito de Tabacundo, provincia de Pichincha; la traza de Pedagogía Intercultural con sede en Saraguro, provincia de Loja y Macas; la traza de Arquitectura Ancestral, con sede en Cayambe, provincia de Pichincha.

La secuencia del trabajo de campo, en función de las limitantes (distancia, tiempo, recursos y acceso), se concentró en la sede de la "Chakra La Esperanza", donde los acompañe en el contexto del curso de Agroecología. Tuve la compañía inicial del coordinador del curso, Sr.

¹⁷⁵ Parte de estas descripciones, asociadas a sus expresiones cosmológicas están contenidas en el Capítulo 2.

¹⁷⁶ La AW contaba, en el momento del trabajo de campo, con 156 estudiantes y 35 facilitadores (docentes), sumados a las tres carreras iniciales.

Hilario Morocho, que, para mi extrañeza, también era un alumno del curso (en fin, pensé, por qué no?). A través del Sr. Hilario conocí a varios estudiantes y algunas experiencias comunitarias desde una perspectiva muy particular de "Agroecología". Dentro de las expectativas que tenía en relación a las preguntas ya mencionadas al principio, procure iniciar algunas conversaciones partiendo de observaciones más amplias en relación a las percepciones de lo que diferencia la AW de otras universidades, o sea, en relación al modo como afirman sus diferencias, a partir de las cuales pudiesen expresar algunas disposiciones básicas de la constitución práctica de la AW.

En este sentido, en torno de algunos posicionamientos recurrentes y observaciones de sus expresiones, propongo articular estas expresiones en torno de algunos planos de consistencia interpretativos que nos abran un campo de posibilidades de entendimiento y una conexión a la problemática puesta. Aunque, claro, la distinción entre ellas es una particular invención, absolutamente provisoria y solamente aplicable en un sentido heurístico y experimental. Pienso que estos posicionamientos más generales podrán darnos pistas del modo de cómo se va ir articulando el cotidiano de la AW la relación que se va ir constituyendo entre conocimiento y subjetividad, aprendizaje y filosofía práctica andina. Así, agrupo las expresiones y observaciones relacionadas a la experiencia cotidiana de la AW en torno de tres grandes planos articulados entre sí: (a) Constitución colectiva de un sentido propio de libertad como fundamento y sustentación del Sumak Kawsay; (b) Evocación ética de una nueva responsabilidad (y sus implicaciones en el aprendizaje); (c) Crítica social y producción de enunciados afirmativos del pensamiento andino para la construcción de una "sociedad" intercultural.

En torno del primero plan (a), se constituye la idea y el poder diferenciante de la AW como proyecto ético de personas que se atreven a imaginar sus propias vidas, o sea, de la AW como espacio de invención de nuevas formas de subjetivación a partir de deseos y memorias de los

colectivos indígenas andinos. Este énfasis en lo que llamo "sentido propio de libertad" se presenta en expresiones recurrentes, como por ejemplo, de que se debe "buscar el sentido común de la vida, más que la lógica" o de que "no debemos separar la lógica de la vida y buscar una vida separada" (entrevista Morocho). En palabras de otro estudiante,

“[...] no conduce a un modo de pensar que nos separa de lo que es, entre los mundos de vida y de nosotros mismos. Nos sentimos como parte de los mundos vivos permitiéndonos la ligazón que tenemos con todo. El agua, por ejemplo, si está escaseando es algo que todos sentimos”¹⁷⁷.

A partir de la evocación permanente de construcción del Sumak Kawsay, la libertad está en atender la plenitud de lo verdadero, que no es una transcendencia (una "verdad"), mas "un estado de lo vivo en el vínculo con el mundo". La libertad, como me fue dicho, es "recuperar la fuerza" (para crear lo posible?) y "encontrar la propia condición de existencia" (entrevista Sarango). Así, como dice Sarango en otra oportunidad (SARANGO, 2005), "nuestros ancianos hablan de 'universidad de la vida' y es esa universidad de la vida la que queremos promover, recuperando la explicación del porque somos indígenas, recuperando la memoria y todo lo que ella puede contribuir para aquello que podemos ser". En palabras de una estudiante, "estamos volviendo a donde emanábamos antes, libres y ya no esclavos de lo que nos imponen".

¹⁷⁷ Muchos decires no están nominados o individuados por una posición tácita (y algunas declaradas) de los estudiantes, siendo este carácter impersonal también una condición importante para la expresión, digamos, mas espontánea de las ideas. Hay excepciones, las permitidas explícitamente por el entrevistado.

Sin embargo, como esto se manifiesta en la AW, más allá de lo que he dicho? De manera general, digo que se manifiesta en el propio espíritu de lo que se hace, en la evocación de una dimensión celebrativa del conocimiento, una búsqueda constante de apertura al mundo. De modo provocativo: una disposición a la indisciplina. Algo que nos coloca en contacto no tanto con la idea de construcción institucional de una universidad, sino que con algo que puede ser una universidad con sentido de vida, una construcción de un espacio de vida y enunciación indígena. Para no decir indisciplina (y ser confundida con un sentido peyorativo), lo que se hace es un ejercicio de "desaprender" o "aprender a desaprender". (MACAS et al., 2002).

Aunque, como podemos entender este "aprender a desaprender" que es uno de los objetivos descritos de la "pedagogía" de la AW?Cuál es la relación con la libertad y la construcción de una subjetividad minoritaria? El "aprender a desaprender" se presenta relacionado al deseo de intensificar la lucha en la subjetividad contra el contagio y la impregnación de la experiencia occidental de la fijación primera del "yo" y la determinación del mundo como objeto (su "otro" determinable). El "desaprender" sería así el reconocimiento del extrañamiento andino a la supuesta interioridad del sujeto, de un modo de conocimiento en cuyo pensamiento el mundo es un dominio. Así, este "desaprender" se aproxima a un cierto "desprender-se dé si" (para que se pueda tener acceso a las fuerzas, a las potencias de la celebración, al afuera, a la creación)¹⁷⁸.

No obstante, la "indisciplina" del "desaprender" de la AW no es un "dar las espaldas" al conocimiento occidental, sino que reconocerlo en su realidad sensible y relacional. O sea, antes de una adhesión a su moralidad, el "desaprender" señala la existencia de una distancia, de un

¹⁷⁸ En términos deleuzo-guattarianos, podemos decir que este "desaprender" es el signo andino de una nueva articulación entre fuerzas y formas, entre micro y macropolítica de la subjetividad.

"entre" sobre el cual acontece el juego relacional de un nuevo aprendizaje en la diferencia¹⁷⁹. Las expresiones cotidianas que dan sentido a este movimiento del "desaprender" en la AW se manifiestan de muchas maneras, aunque, de modo más recurrente, en la expresión "vamos a seguir adelante". Ejemplificando (hablan los estudiantes):

❖ "Al conocer una técnica moderna no nos resistimos a ella, pues ella puede ser importante, pero la colocamos en nuestra propia vida conforme la queramos o no y, con esto sí, podemos seguir adelante".

❖ "Estar juntos en comunidad en el elemento que nos une y que hace podamos salir adelante";

❖ "Mucha gente reclama, dice no, que esto es mentira o no está bien, pero lo que importa es que tenemos que seguir adelante";

❖ "Lo que nos identifica es querer hacer algo distinto, querer aprender de forma distinta. Sí, todos tienen interés en hacer algo diferente incluso las mismas cosas, esto nos conecta y nos hace seguir adelante".

El "desaprender", por tanto, como un sentido común de la vida en el Sumak Kawsay, que altera la lógica del "aprender" como composición de un plan de organización, destituyendo el aprendizaje como palabra de orden (presupuesta y trascendente), "pues el problema del pensamiento es precisamente el de la invención de ideas, más de lo que su organización bajo la forma de proposiciones y de juicios que les imponemos". (SCHÉRER, 2005, p.1189). En este sentido, el (des)aprendizaje en la AW no se da como desarrollo de una capacidad de conquista o de reivindicaciones de la verdad, sino que en aprender a

¹⁷⁹La libertad de este "desaprender" estaría en el desapego, en la ruptura de la necesidad como fundamento del pensamiento (necesidad de orden moral, de deseo como falta), justamente para abrir el pensamiento y liberarlo de todo lo que lo traba y deforma (las reglas artificiales de los poderes, de las representaciones, de las teorías). La libertad para colocar el pensamiento en movimiento y el mundo en movimiento. (CRAGNOLINI, 2005).

colocarse en movimiento, en el desarrollo de una capacidad de transitar, reinventarse y de "salir adelante". Para-pedagogía celebrativa y minoritaria¹⁸⁰.

En relación a lo que llamo plano de la evocación ética de una nueva responsabilidad (b), dice respecto a expresiones que evocan la constitución de una positividad y apertura de un nuevo poder constituyente. Son expresiones que, de cierta manera, conforman un desdoblamiento productivo de la "indisciplina" o del "desaprender", mostrando que la generación de un vacío o "desconocimiento" es la condición del deseo de creación, condición de ser atravesado por las singularidades del mundo. Con todo, como vemos, no se trata de una mera pasividad, sino que de un nuevo rigor ontológico, el desarrollo de un estado de atención con la vida y las posibilidades que se abren¹⁸¹. Mejor dicho, se trata de otra articulación entre pasividad y actividades,

¹⁸⁰ Una idea que remite al pensamiento de Deleuze a través de su distinción entre "saber" y "aprender": "aprender el nombre que conviene a los actos subjetivos operados ante la objetividad del problema (idea), al paso que el saber designa apenas la generalidad del concepto la posesión tranquila de unas soluciones regladas [...] Aprender es penetrar en lo universal de las relaciones que constituyen la idea y las singularidades que le corresponden". Por eso, "nunca se sabe de antemano como alguien va a aprender. [...] El aprendiz procura hacer con una sensibilidad que nace en la segunda fuente de apoderarse de lo que sólo se puede sentir. Es la educación de los sentidos" (DELEUZE, 2006, p. 237). Sentidos estos, no obstante, más que simples aprehensiones de las facultades de un sujeto, pero por encima de todo modos de afirmación de la "exterioridad de las fuerzas y de las relaciones, la denuncia del poder" (DELEUZE, 1998, Apud SCHÉRER, 2005, p.1192).

¹⁸¹ Un "estado de atención" más allá de lo visual (el paradigma visual de occidente), sino que una atención del cuerpo entero, en una nueva sensibilidad. Según Macas et alii (2002, p. 23), involucrando los sentidos "no visuales: el tacto, el olfato, la audición y el gusto; por eso el runa 'escucha la tierra, el paisaje, el cielo', siente la realidad". Dice respecto también sobre la constitución de un colectivo, de ciertas funciones de la sociabilidad humana, que, en los términos de Certeau (1997, p. 335), "son negadas en occidente por una ideología obstinada de la escritura de la producción y de las técnicas especializadas".

una operación que, como vemos, los intelectuales andinos llaman "proporcionalización".

En el cotidiano de la AW esta perspectiva se manifiesta a través de la evocación recurrente de un "nuevo criterio en la forma de pensar". Como afirma Morocho: "reconocer que la vida acontece en torno de algo", al tratar del fundamento celebrativo y relacional de las prácticas andinas. Según otro estudiante:

“Para nuestra responsabilidad no sólo necesitan recursos financieros o conocimientos, para seguir esta carrera necesitamos de todos los recursos, espirituales, materiales y todo, porque el corazón está aquí y queremos revalorizar el nuestro. Del material que se precisa, nos toca hacer un sacrificio para conseguirlo”.

No obstante, cabe problematizar que el "criterio" aquí no es un método¹⁸². Digo esto para la constatación de una ironía recurrente de algunos críticos, tanto de la AW como del movimiento indígena, respecto del desconocimiento del indígena "común" respecto de la "filosofía andina" y sus categorías tenidas como "propias". En el caso de la AW la crítica recae sobre las pocas referencias acerca de conceptos del pensamiento andino en lo cotidiano del proceso de aprendizaje. (CUJI, 2011). Sin embargo, entiendo que este distanciamiento es justamente porque el criterio de la vida andina no es un método y su filosofía no es una doctrina. Como afirma Estermann (1998, p. 198), "los runa no tienen prioridad pachasófica", toda vez que su filosofía no es una racionalidad, sino que una afirmación de la diferencia y de la potencia del tiempo. Así, refuerza el autor:

¹⁸² Según Deleuze (2006, p. 237), "el método es el medio de saber quién regula la colaboración de todas las facultades; por tanto, ella es la manifestación de un sentido común o la realización de una *Cogitatio natura*, presuponiendo una buena voluntad como una 'decisión premeditada' del pensador".

“El filósofo ‘profesional’ andino es solamente el portavoz o el ‘partero’ de este pueblo sin voz, el intérprete y sistematizado de la experiencia para-filosófica runa. (...) El ‘filósofo profesional’ siempre llega tarde respecto a la ‘filosofía viva’ (...) o ‘proto-filosófica’ inherente e implícita a esta experiencia”. (ESTERMANN, 1998, p. 75).

En este sentido, más importante que la organización del pensamiento filosófico es la afirmación de la expresividad paradójica del mundo runa y el modo como articulan otra política de lenguaje en el conocimiento- no meramente para producir un centro de verdad al que todos deberían adherir y fomentar- sino que concebida para hacer proliferar experimentaciones en lo múltiple, en el campo de inmanencia, en la afirmación (y confianza) de las potencias de creación de las singularidades libres. De este modo, los críticos, por ejemplo Cuji (2011), al solamente legitimar los criterios de primacía de la organización filosófica sobre las prácticas, acaban reproduciendo la lógica mayoritaria al no percibir lo fundamental, la fuerza política minoritaria de esta inversión (su ontología).

Sobre otra perspectiva (de la misma cuestión), la lógica del pensamiento y del aprendizaje relacionados con las potencias minoritarias de creación y transformación del mundo provocan nuevas resonancias entre las experimentaciones de la AW y el pensamiento deleuziano, sobretodo en la disposición expresa de un aprendizaje como producción de un punto de fuga en relación a aquella interesada en elevar a los estudiantes a la "dignidad de sujeto", para, al contrario, adoptar su diferencia, su despersonalización amorosa (Yanantinkuy) y darle expresión. (SCHÉRER, 2005). En este ámbito podemos entender el énfasis de AW, afirmada por todos, de su diferencia en la afirmación de

la libertad, en la creación de condiciones para la expresión de las múltiples aprehensiones y soluciones dispuestas para una problemática vivida, sea en la construcción articulada individual-colectiva de las experiencias, sea en "conversatorios" o en la co-construcción de los caminos del aprendizaje colectivo, donde en la aparente precariedad de un "camino sin camino" se "esconde" la potencia de lo abierto y de la creación de posibles en lo indeterminado¹⁸³.

En torno del plano de consistencia interpretativo relacionado con la producción de procesos críticos y afirmativos del pensamiento andino y de la interculturalidad (c), se asientan modos de organización de las justificaciones y contrapuntos críticos a la voluntad de las sociedades vinculadas al diagrama occidental, el "canto de sirenas" del desarrollo y del progreso. También dice respecto del modo de afirmación cultural o "casi identitario" como modo de auto valorización de sus procesos constituyentes y de la importancia objetiva de él para la transformación del mundo. "Se valoriza para no seguir los pasos occidentales" (estudiante), sobretodo en relación a las referencias recurrentes del individualismo, egoísmo, materialismo y destrucción ambiental de las sociedades hegemónicas. En otro aspecto, habla de romper con el paternalismo del modelo político occidental y caminar hacia procesos constituyentes de autonomía¹⁸⁴. Como afirma Sarango (2009b, p.11), "un

¹⁸³ "Como se puede advertir, la lucha se concibe en el ámbito de la movilidad. Es un camino que se recorre al andar y desde la percepción de los estudiantes, comienza dado y va formando una identidad propia, como una especie de 'Universidad de la calle', una educación informal que proporciona herramientas para la conquista de lo que se perdió en la práctica, pero que se puede recuperar en la memoria colectiva indígena". (GONZÁLEZ, 2009, p.121). Así, la movilidad y práctica es acontecimiento. Algo que cualquier anticipación de formas disminuye su potencia de acontecer, de alterarse. El aprendizaje se da siguiendo los flujos, trazando los caminos a través de los cuales la forma es, al mismo tiempo, creada y abierta a la alteración.

¹⁸⁴ Sobre el debate relativo a las diversas acepciones de "autonomía" y a la perspectiva indígena, ver Poole (2009), González et al. (2010).

paternalismo sin límites que anula la creatividad y destruye definitivamente las formas horizontales de relación y sobrevivencia de estos pueblos”. Algo que hace de la AW un espacio de enunciación andino-indígena y de constitución de agenciamientos diferenciadores, descubriendo propiedades desconocidas de una educación para fines ético-ontológicos¹⁸⁵.

En otro aspecto, la AW se convierte en un espacio de experimentación práctica y reflexiva sobre interculturalidad, tanto en su expresión “inter”, aunque también en su desdoblamiento “intra”, considerando la convivencia tanto de las diferentes referencias étnicas (anexo 1), como las diferencias internas de una multiplicidad que no se acomoda en los límites de la distribución identitaria. La AW como encuentro de estas diferencias y producción de una experiencia viva de interculturalidad, en aquello que Cholango (2010) definió como la creación de un nuevo “sistema de convivencia”.

En este aspecto, la percepción de la importancia de una dimensión informal de aprendizaje “con-vivencial” de la AW ya apunta hacia una afirmación de la diferencia de esta experiencia indígena. Un espacio donde esto acontece es en los llamados “conversatorios” donde se busca una interacción horizontal entre todos los involucrados en el sentido de levantar una problemática propia. Como afirma Morocho (entrevista):

“Nos reunimos en espacios comunitarios. En torno del 25% es teórico, 25% investigación, 25% conversatorios y el resto es emprendimiento,

¹⁸⁵ Sin embargo la expresión de una educación para “fines ético-ontológicos” suena demasiado pomposa, la cuestión aquí es de tomarla como expresión de una educación valiente, como un valor en la lucha por lo sensible, por lo verdadero. Una educación donde “no se trata de explicar o explicarse, en la forma de la respuesta cuerda del ‘que es o que es’, y/o de lo ‘que cada uno de nosotros es’, y si de cuidar, colectivamente, de lo que estamos haciendo hoy de nuestras vidas” (Conde Rodrigues, 2012)

aplicación de la teoría. Las clases son tan sólo los sábados y domingos y, una vez al mes, el viernes también”.

Otro espacio importante de convivencia y aprendizaje informal son las llamadas “comunidades de aprendizaje” que son instancias abiertas de involucramiento con las comunidades indígenas, donde no hay requisito alguno para ingresar, “en la misma aula se encuentran hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos” (CUJI, 2011, p. 67) discutiendo sobre una problemática de interés y con la presencia de monitores y estudiantes de la AW. Según Jorge García (Apud CUJI, 2011, p. 67), los participantes de las comunidades de aprendizaje “son los cuales están, de alguna manera, están dando a vida a la propuesta”¹⁸⁶.

El énfasis en este nuevo “sistema de convivencia”, especialmente en el curso de agroecología, va más allá de las relaciones sociales del ámbito humano (no se trata de meramente reencontrar al hombre), sino que busca involucrar las relaciones de una humanidad extendida por la no separación de lo humano de la vida (la vincularidad pachasófica). Pero, me preguntaba, por qué “agroecología”? No tuve ningún determinismo en esta elección “disciplinar”, sin embargo, quedo en evidencia que se trataba más una aprehensión indígena de un concepto occidental para transformarlo, tornarlo en otra perspectiva (así como fue con la interculturalidad, plurinacionalidad, socialismo, entre otros). Pero, si es posible una justificación ella se da por la propia relación o “espacio de convivencia” que se establece con los sectores académicos e intelectuales que inician los contornos de la idea de “agroecología” como un espacio disciplinar crítico de la racionalidad instrumental (en especial, de la

¹⁸⁶ Una comunidad de aprendizaje “forma” promotores comunitarios, en un curso que dura un año y medio. (CUJI, 2011; SARANGO, 2009).

llamada tecnocracia productivista y difusionista), involucrando las dimensiones ecológicas, sociales y culturales de la agricultura¹⁸⁷.

Sin embargo, la lógica indígena en este "espacio de convivencia" no es de adhesión o centralización, ni de producción de una nueva axiomática agroecológica, sino que de afirmación de la diferencia (un devenir de minorías), instaurando despropósitos perspectivistas (y otras concepciones de problemas) que desestabilizan los cánones ontológicos occidentales de la emergente disciplina y desplazan los límites de su condescendencia (y del imaginario ideal de un naturalismo armonioso). Tratase sobretodo de una articulación, la cual se manifiesta de modo más inmediato en relación a la fase extensiva y sistematizada de un "saber" indígena en la dimensión monumental de un conocimiento ancestral establecido y consolidado en las prácticas agrícolas andinas, como (por ejemplo) en las "técnicas" andinas del cultivo en páramos, en la diversidad genética de los sistemas de producción andino, en la grandiosidad del proceso de domesticación y mejoramiento de especies andinas como la quínoa, el amaranto, la maca, la papa, entre otros.

Aunque, cuando se busca articulación con los aspectos intensivos del conocimiento agrícola andino, existe un evidente malestar, el "malestar de la diferencia" en un mundo "inadecuado" para las áreas de reconocimiento e intelectualismo occidental. La diferencia, como energética productiva y transformadora del mundo (la tendencia), como vimos, no se reduce al intelecto o a la razón (la conciencia). Esto es reconocer, como enfatizo Morocho, "que la vida acontece en torno de

¹⁸⁷ Altieri (1987), al postular las bases epistemológicas de la Agroecología ya señalizaba una articulación con el conocimiento indígena, apuntando como uno de los fundamentos de la agroecología el estudio de la agricultura indígena. No obstante, diversos lineamientos de esta disciplina se encaminan a reproducir una especie de "purificación" técnica y normativa (el retorno de la racionalidad instrumental), al punto de, que en el límite, se configuraran nuevos paquetes tecnológicos de cuño "agroecológico". En fin, el poder axiomático de captura en plena expresión.

algo", donde este "algo" son las fuerzas espacio-temporales del pacha o, en términos más generales, de pachamama. Como afirma Estermann (1998, p. 199),

“La verdadera productora es la pachamama y el hombre la 'cultiva'. El cultivo es entonces una forma de 'culto', una presentificación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por esto, el trabajo para los campesinos andinos no es simplemente un acto 'productivo' (o la creación de 'valor añadido'), sino que un diálogo íntimo e intensivo con las fuerzas de la vida, una 'oración' a la pachamama, un acto simbólico de culto y ritual”.

Así, la reconceptualización indígena de la agroecología no se compatibiliza con el reduccionismo técnico, ni con la producción de un sujeto de manipulación- incluso "políticamente correcto"- de una “naturaleza”. La agricultura andina busca constituir un (o una) chakra, lugar de mediación de las fuerzas, donde el "sujeto" indígena no se siente aparte del mundo y de los objetos que concibe, o sea, su "espíritu" de runa no sólo es el espíritu (o "cultura"), sino también la vida y la materia, de acuerdo con el nivel de tensión con que él se vincula. En otras palabras, el runa al transformar el "espacio agrícola" en chakra (lugar de mediación) hace de las plantas, animales, solo, piedras, agua y virtualidades allí implicadas una extensión de su cuerpo y de su memoria (figura 17)¹⁸⁸. Así, las celebraciones y ritos ancestrales que acompañan el

¹⁸⁸ En esta perspectiva, las prácticas agrícolas no serían meramente planes o aplicación de esquemas conceptuales (como en la idea de "técnica"), sino que mejor entendida como "performances", en una otra articulación entre lo que llamamos "naturaleza" y "cultura". Para un mejor entendimiento de esta problemática véase Ingold (1996; 2002), Richards (1995) y/o Fehlauer (2004).

desarrollo de cultivos, crianzas y alimentación le dan sentido espiritual y de profunda conexión con la realidad, “Allpa Mama (madre tierra- suelo vivo), Yaku Mama (agua viva) y la Pacha Mama (el contexto natural y energía vital universal), y han sido claves en el mantenimiento de la cohesión y ampliación del tejido social” (Gortaire, 2014).



Figura 18- Chacra agroecológica “El Gorgojito”, fotografía de un estudiante de la AW

Sin embargo, la designación del curso como de "agroecología" no es algo exento de tensiones. Algunos posicionamientos defienden que el curso debería ser de “agricultura”, bajo el argumento de que no se trata precisamente de un “logos”, sino que de un espacio de encuentro e intercambio entre agricultores, de intensificación de los procesos afirmativos de la relacionalidad productiva con la pachamama. Como señala Morocho (entrevista), “la cuestión no es la de producir especialistas y reproducir una lógica de poder, sino que, por el contrario, dar fuerza a las iniciativas que surgen del cotidiano, de nuestro mundo”.

Sin embargo, hay controversia sobre este punto, que subrayan las dificultades que una experiencia innovadora como AW acaba encontrando. Una de estas dificultades (o problemas) nos habla de la formación previa de los estudiantes en las escuelas secundarias clásicas e incluso en las llamadas escuelas bilingües. Según Sarango (entrevista) esto dificulta tanto la crítica del conocimiento occidental (el "aprender a desaprender") como limita la apertura de algunos estudiantes a la nueva experiencia institucional, ya que "estudios", "escuela", "maestro" persisten como categorías muy marcadas. En definitiva, un problema de cómo deshacerse de los "instrumentos de conocimiento" y sus efectos. Otra cuestión ineludible es la reproducción interna de las relaciones de poder de la sociedad en general, se manifiesta en la voluntad de liderazgo de algunos estudiantes que se reconocen a sí mismos como "mestizos" o "blancos" (CUJI, 2011), sea en la manifestación de un racismo "invertido" expresado en ciertas posiciones apologéticas de la indianidad, algo que Sarango (2009, Apud CUJI, 2011 p. 115) define como casos de "revanchismo" de algunos compañeros indígenas, que con la finalidad de liberarse de sus propios sufrimientos, infelizmente, quieren que los otros sepan lo que se siente cuando se discrimina". No obstante, según testimonios, esto es cada vez más raro.

Muchas fueron las manifestaciones en relación al problema de la reproducción del prejuicio contra los indígenas trasladado automáticamente a la Amawtay Wasi, a partir de la diseminación frugal (y, normalmente irónica) de los elementos y prácticas indígenas. Un estudiante dio un ejemplo de esto al mencionar "la resistencia de las personas de afuera en aceptar el tema de los mundos vivos, de decir que todo tiene vida, incluyendo las piedras. [...] Pero decimos que sí, que hemos probado. Creo que poco a poco la gente va a estar interesada". Una traducción viva de la confrontación con el pensamiento cartesiano arraigada en los conceptos de sentido común occidental.

Sin embargo, ni un problema es tan intenso como la ofensiva gubernamental, sistemática, de descalificar esta experiencia institucional indígena. El no reconocimiento como universidad pública, el rechazo de cualquier apoyo financiero y de infraestructura, demuestra la fuerza coercitiva del estado estrangulando las condiciones materiales de esta iniciativa, para a continuación, descalificarla *por la falta precisamente estas condiciones materiales*.

5.3 UNA UNIVERSIDAD SITIADA

Después del seminario de abril de 2013, que elaboro un modelo de evaluación pretendidamente ajustado a las especificidades de una universidad intercultural, la coordinación de la CEAACES señala que el paso siguiente sería la realización de un seminario de socialización y definición de protocolos para su implementación en un cronograma que sería propuesto por ellos mismos. (RIVERA, 2013). Así y todo, pasados casi 5 meses sin ningún encaminamiento en este sentido, un viernes (20/09/13) le fue entregada a la rectoría de la AW un comunicado indicando que el proceso de evaluación comisaría inmediatamente el día lunes siguiente (23/09/13), a las 8:30 de la mañana.

Segun el relato del rector Fernando Sarango, la evaluación inicio con una declaración normativa del proceso, de acuerdo a la cual no había posibilidad de alteración en el modelo a ser adoptado y que no se trataba de un momento de crítica, sino que de la aplicación de una investigación. Así, aumento la tension de la reunión, dado el hecho de que los miembros presentes de la AW alegaron irregularidades por no haber tenido el taller para la definición de un protocolo claro de evaluación, afirmando que sin la existencia de protocolos claros se estaría entregando un poder discrecional (de legitimidad cuestionable) a los evaluadores oficiales, para evaluar segun sus propios criterios. Segun el rector Sarango, el día 25 la tension llego a su ápice con la constatación (por parte de un asesor de la rectoría de la AW) de que el equipo del

CEEACES estaría grabando todas las conversaciones, sin que se haya dado ninguna autorización a este respecto. Esto, unido al impedimento de que un equipo de fotógrafos registrase toda la infraestructura del lugar (presumidamente para exponer las deficiencias de recursos de la AW), fue determinante para que el miércoles, día 26, en una reunión extraordinaria del Consejo Universitario (o Consejo de "Amautas"), se aprobara la suspensión inmediata y unilateral del proceso de evaluación. Como se había determinado que la fecha máxima para o "cierre" de la evaluación del CEEACES sería el día 06/10, los evaluadores, adaptando sus estrategias, dieron continuidad a la evaluación directamente en los lugares donde se imparten los cursos de la AW. Según Rivera (2013), esto fue entrevistar a los estudiantes y tomar fotografías de los ambientes de trabajo y la infraestructura .

El día 07/10/13, día siguiente al plazo establecido para el "cierre" de la evaluación del CEEACES, el resultado fue así consignado en la página de la AW en internet:

URGENTE: LO QUE SE ESPERABA Y LO QUE HA SIDO RESUELTO ANTES DEL SHOW DE LA "EVALUACION"

EL CEEACES resolvió:

Art. 2 - Declarar que la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas AMAWTAY WASI, 'no fue aprobada' en el proceso de evaluación realizado por el CEEACES, por no haber superado los parámetros mínimos de calidad establecidos por el consejo, al haber obtenido como resultado de evaluación global un porcentaje de 26,9%.

Art. 3 - **Suspender de manera definitiva la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas AMAWTAY WASI [...]** (negritas del autor).

CONSIDERACIONES FINALES

Frente a las expectativas generadas por una relación de alteridad en la diferencia, motor deseante de mis experimentaciones y cruces relacionales con la experiencia andina indígena del Wasi Amawtay, el acontecimiento -marcar su cierre (en sus aspectos dramáticos) - veo el constituirse en un nodo intensivo de problematización, una nueva angustia, que requiere nuevos desarrollos y planos de entendimiento más allá de las tendencias reactivas y críticas que me obligaban a una forma

conocida de participación en la lucha, de acuerdo a un conflicto declarado. Se trataba, entonces, de la agonística exigencia de tratar de estar a la altura de los acontecimientos y, así, seleccionar los encuentros (afectivos, estéticos y políticos) que podrían sustentar el deseo de una conexión positiva, a favor de la procesualidad implicada en el acontecimiento, así como su visibilidad y caricatura en lo formal.

En este sentido, emerge una serie de cuestiones emblemáticas. Finalmente, intentando estar atento a las fuerzas diferenciadoras andinas, como estas podrían estar definiendo otros contornos en la situación de ruptura? Como el “conocimiento andino” se reterritorializa en este momento de crisis y ruptura? Que expresiones éticas, estéticas y políticas inscriben su paso en este acontecimiento? En fin, como estas personas operan un rechazo a la imposición estatal y sus criterios de verdad? Bueno, de nuevo, tratase de aquellas preguntas imposibles de responder, pero podemos palparlas, según un modo particular de conexión con ellas.

Para nuestro entendimiento, en primero lugar, es preciso rescatar la primacía ontológica runa en la problemática. Como vimos, la procesualidad de la vida (kuti), en la afirmación trágica del vivir, tiene en el movimiento permanente de morir la afirmación de un eterno recomenzar, la contingencia de nuevos posibles que se abren en la relación con un afuera que se expone. La potencia vital de la diferencia runa, retomando a Vásquez (2012, p. 3), como un “aprender a morir para vivir”.

En este sentido, una situación de ruptura como fue el cierre de la AW, no se opone al principio ontológico de la individuación runa, al contrario, lo afirma en su intensidad transformacional. No por esto deja de ser un golpe, pero, cuya aprehensión no conduce a la victimización de sí mismo, a la reconciliación del ser con su falta y el mundo con él a dolor y el resentimiento de la pérdida. El golpe es dado por el cierre como cercamiento de un espacio de enunciación runas, de un lugar de

composición y actualización de fuerzas de diferenciación (según un lenguaje de aprendizaje y conocimiento), en una apropiación singular de institucionalización de "universidad". Aunque, la actualización y la diferenciación, incluso vitales, son secundarias frente al determinante que es la intensidad. Como afirma Deleuze (2006, p. 345) "es la intensidad que dramatiza". Es en ella que se instaura el carácter lacerante de la relación, la intensificación de la paradoja. En la situación de ruptura, la paradoja se instala en la intensificación de la relación. Sin embargo, no en una relación de identidad del ser, como una síntesis, reconciliación o incluso oposición en su totalidad, si no que la relación a partir de las singularidades que proliferan a partir de la tensión que se genera, condiciones de emergencia de las fuerzas de creación del orden de lo extemporáneo, del tiempo que estalla, de la expectativa de lo indefinido, del acontecimiento puro.

De esta intensidad relacional (el Yanantinkuy andino) se moviliza un potencial de diferenciación, en un deseo de reterritorialización. Digamos que, a partir de la ruptura por el cierre de la AW se reúnen nuevas condiciones para una política del deseo en la que resistencia y creación se reencuentran en los cuerpos que se abren a las fuerzas del mundo andino. Un momento intensivo que se recompone en una especie de "rito de paso" donde se movilizan las fuerzas paritarias de transición (la energética de mediación de la chakana) necesarias para una nueva diferenciación y, con ella, la afirmación de la vida runa en el laceramiento del ser, en su potencia de transformación¹⁸⁹.

A la inversa de la victimización - la cual derivaría hacia una asunción del juego identitario de aquellos que los quieren como público de su contienda - lo que planea sobre el estado de cosas es un renovado entusiasmo por el porvenir en un movimiento de conjunción de expresiones de un mundo transbordante, convicto de la incompatibilidad

¹⁸⁹ Como afirma Pessanha (2006, p.26), "lacerar al hombre es, entonces, celebrarlo y reconducirlo a lo que le es propio, al acontecimiento anterior a las construcciones"

moral de una verdad dada, creada, previamente definida y exterior a las relaciones y a los devenires del mundo. Como afirma Tarde (2007), cada acción que involucra a las fuerzas tiene como objetivo "adquirir más alegría que evitar el dolor". Entra en cuestión lo que Pelbart (2011, p. 109) define como "la función política del tedio y de la alegría", en una articulación singular entre positividad y negatividad, entre un poder de diferenciación y la afirmación de una diferencia, entre la reinención de sí (en la alegría) y la crítica concreta (en el tedio o el agotamiento).

De este modo, me atrevo a decir que el rechazo estas personas a la imposición estatal del cierre de la AW acontece según una relación subsumida a la afirmación de la intensidad paradójica de la contingencia, donde una pretendida exclusión de un espacio indígena en el actual hace explotar las virtualidades de lo real, en que la AW se junta la coextensividad de las fuerzas virtuales (más allá del presente), de todo lo que nunca llegó a ser (evocando la memoria de todo que se les impidió estar) y de lo que será. La AW se cierra como apropiación institucional y de producción de un espacio de enunciación del mundo indígena-andino, para abrirse como potencialidad y fuerza de revancha. De este modo, la AW no deja de ser real, pues, como vemos, en el pensamiento de la diferencia, lo virtual es realidad coextensiva, insistentemente evocada en el mundo andino a través de la (re)presentación mítica, ceremonial y chamánica del mundo.

La crítica reconocida, elaborada y puesta en el juego ideológico, como efímeros relevos de un sujeto reconciliado en el extenso, no deja de acontecer, aunque ya marcado por la diferencia runa, transmutada en una fina ironía que expone todas las nuevas posibilidades del deseo, otra economía afectiva y escuelas de vida en un mundo agotado. Algo que abre el mundo andino a nuevas conexiones y alianzas estratégicas insospechadas, provocando lo que el rector Sarango llama los "frentes de integración", contrapuntos vivos a las fragmentaciones (nihilistas) del mundo occidental y capitalista. Ecos en Stengers (1999), a partir del

concepto de "cosmopolítica", como expresión de la imbricación estético-política en la relación entre "potencia de metamorfosis" y transformación social.

Tratase, entonces, de diferenciaciones en los modos de resistencia y de afirmación ontológica runa. Aunque, en este punto, se me impone una exigencia crítica inevitable. Finalmente, dicho esto, como entender la dimensión del acto gubernamental de cierre de la AW? Intentando deshacerse de cualquier maniqueísmo en lo acontecido, como no aprehender este acto como un equívoco (frente a los posibles efectos de un tensionamiento político con el "poderoso" movimiento indígena ecuatoriano)?Cuál es el significado e inserción de este gesto gubernamental en un contexto mayor de "flexibilización de la subjetividad" y de las transformaciones en la política del deseo emblemáticas de la política neoliberal? No sería un contrasentido general la violencia del gesto gubernamental ecuatoriano?

Antes de dejarnos seducir por el juego cómodo de oposición y juicio según un mismo criterio moral, una dimensión crítica en la diferencia en Deleuze & Guattari (1997), Lazzarato (2006) y Rolnik (2006), entre otros, nos permite entender ciertas posiciones del punto de vista relacional, según las fuerzas subjetivas que operan el diagrama mayoritario del poder. En este sentido, la ruptura gubernamental con la AW puede ser interpretada como expresión de los límites de esta "flexibilización de la subjetividad"¹⁹⁰.

En este diagrama, lo intolerable es justamente la resistencia de la vida afuera de aquello que el poder flexibiliza, o sea, de su propio plano o su

¹⁹⁰ La apertura generada en lo mayoritario está necesariamente vinculada a un proceso que Rolnik (2006b) denomina de "cafichismo" de las fuerzas de invención de la subjetividad, retirándola de cualquier sentido de resistencia y formación de un colectivo en la inmanencia. El poder siempre opera, tarde o temprano, por la internalización o fundación de un sujeto moral.

referencia ontológica basado en el sujeto, en el Estado y en la imagética de los nuevos "paraísos" del capital.

En este sentido, la cuestión del cierre de la AW no sería propiamente un contrasentido contemporáneo del poder ecuatoriano, sino que una expresión de su naturaleza efímera. Al final, si la educación siempre fue una educación de la subjetividad y el manipular disciplinante de un sujeto en el pensamiento, la flexibilización neoliberal del capitalismo actual amplía y hace proliferar axiomas que generan nuevos horizontes de producción de conocimientos (aunque no más organizados según una disciplina de contornos morales explícitos y determinables). Estos axiomas - como caminos de producción e invención del futuro (del capitalismo) - vienen a conjugar una nueva gestión mayoritaria de la vida y una concepción de vida relacionada a sus condiciones subjetivas de vivir.

De este modo, una reacción indígena al cierre de la AW no se coloca en el límite de una lucha (ideológica) contra la dominación (de un pueblo sobre otro), o meramente una lucha (humanista) contra la explotación de un segmento social, sino que va más allá de ellas (y cargándolas a todas ellas), como una lucha contra formas de sujeción, esto es, de sumisión de la subjetividad relacionada a los procesos de conocimiento y poder. De este modo, si pensamos a la AW como un espacio de invención de nuevas formas de subjetivación, según un referencial de la filosofía andina y su capacidad de generar subjetividades radicalmente distintas a las producidas por las fuerzas regulatorias del estado biopolítico, tenemos entonces la definición de la problemática generadora de la violencia estatal: *la disputa por el control sobre el concepto de vida*¹⁹¹. Un control

¹⁹¹ Sólo volviendo a la radicalidad del planteamiento parece posible aprehender lo problema en serio: la capacidad de las luchas por crear elementos de una vida común diferente y de situar esa diferencia en la densa conflictividad del presente (y no tomarla como una moral separada e abstracta) (PICOTTO & SZTULWARK, 2015). Ética minoritaria, política de la diferencia andina.

imprescindible (cada vez mas) en esta nueva embestida de la dominación mayoritaria, la cual, más allá de la forja de un sujeto en la individualización, opera un ideal de totalización de la vida por el mercado de las producciones de axiomáticas del capitalismo¹⁹². O sea, si el neoliberalismo capitalista extrema la capacidad de hacer-desear dentro de las normas individualizadora y axiológica del capital, los frentes de lucha indígena (como la Amawtay Wasi) se preocupan por los

¹⁹² El capitalismo al constituir su propio "plano de inmanencia" a través de un ideal de totalización del proceso económico sobre la vida, produce una "flexibilización de la subjetividad", amparados en modulaciones y reconocimientos del poder. Sin embargo, en el mismo movimiento de flexibilización "controlada", desnuda (peligrosamente para el poder) las sinergias de la vida, los poderes virtuales, el poder ontológico de cuerpos y mentes, la fuerza colectiva del deseo, y por consiguiente la posibilidad real de reapropiarse esa potencia. (PELBART, 2003). Delante de un capitalismo desterritorializado, Deleuze (1992) postula que el biopoder es el régimen operador de una sociedad de control y de modulación de los flujos. De este modo, al mismo tiempo que se flexibiliza de un lado, por el otro, el biopoder selecciona (y, así, nuevamente disciplina) cuerpos y mentes para evitar la fuga y la proliferación de mundos posibles. Agamben (2004) tradujo esta situación en términos de que estamos viviendo en un constante "estado de excepción", en la intensificación de la violencia, en una guerra "infinita" como única manera del poder para controlar la fuga. Como afirma Lazzarato (2006, p. 260) "las subjetividades cualesquiera que sean y sus devenires minoritarios son el enemigo que la guerra intenta destruir". Un debate que remite a lo acontecido en la AW, o sea, la aplicación del expediente del "estado de excepción" hace retomar el poder volcado al control a través de la afirmación de sus institucionalidades fundamentales (para su reproducción lógica): el Estado moderno y el Mercado capitalista. La producción de conocimiento fuera de estas instituciones no puede ser tolerada, o sea, ningún conocimiento fuera de la subjetividad que estructura la vida según el Estado y el mercado capitalista, no puede ser legitimado. Según Dávalos (2013, p. 03), en la lógica de este poder, la AW, más que deslegitimada, "debe ser invisibilizada, perseguida, criminalizada".

agenciamientos capaces de alojar y conectar más deseo-potência (la fuerza política de Sumak Kawsay).

Estamos, entonces, ante una problemática que no se reduce (al menos no como a los poderosos les gustaría que fuese), a una mera cuestión institucional. La AW, mucho más que una estrategia institucional de reproducción de identidad, expresa el desafío de intensificar los estallidos, grietas y contra-subjetivaciones que piden paso, o sea, define una apertura institucionalizada estratégicamente para romper los límites institucionales vinculados a la reproducción de modelos de subjetivación de dominación. Una tarea que, cerrada la universidad, *vuelta diseminarse por la vida social andino-indígena* que retoma la búsqueda sutil y precisa de la reinscripción de una resistencia, movilizándolo las fuerzas de reinención de la vida andina. Algo que solo no podemos acceder sino por sensaciones y afectos, viviendo sus silencios y acompañando la reafirmación de un poder de recreación no abierto como proceso (insistente) de vida. En su fase visible, esta resistencia se viene manifestando en la persistencia de la AW en la informalidad, siendo repuesta por el movimiento indígena y las comunidades indígenas ecuatorianas ahora como "Pluriversidad" (involucrando el nombre en la problemática ontológica del conocimiento unitario).

La condición de informalidad de la "Pluriversidad Amawtay Wasi" y su recomposición institucional está (de cierto modo) siendo posible a través de su articulación transnacional en la "Red de Universidades Indígenas de Abya-Yala" (RUIA), como, por ejemplo, en la alternativa de legitimación de los cursos en otros países. Varias articulaciones de apoyo internacional se han recompuesto para un período de transición y la redefinición de las estrategias.

Incluso desde la distancia, siento su bullicio, una dimensión susurrante y la involutiva que se produce para una nueva creación. Sin embargo, los silencios, susurros y mecanismos de relojería (la cara invisible del proceso de creación) no se oponen a la expresión de

potencias de indignación y rebelión, en la expresión de una particular manera de articular las fuerzas estéticas y políticas.

De este modo - para "finalizar" - me tomo la libertad de exponer dos de estas manifestaciones de indignación que me afectó en gran medida en esta intensa experiencia (e inesperada) que fue acompañar el drama de cierre AW

La primera de ellas aconteció en la página de la AW en internet, al día siguiente del decreto fatídico de la CEEACES, a través de una poesía andina de Alejandro Romualdo, llamada "Canto Coral a Túpac Amaru":

*Lo harán volar con dinamita.
En masa, lo cargarán, lo arrastrarán.
A golpes le llenarán de pólvora la boca. Lo volarán:
¡Y no podrán matarlo!*

*Lo pondrán de cabeza
sus deseos, sus dientes y gritos.
Lo patearán a toda furia. Luego, lo sangrarán:
¡Y no podrán matarlo!*

*Coronarán con sangre su cabeza;
sus pómulos con golpes. Y con clavos sus costillas.
Le harán morder el polvo. Lo golpearán:
¡Y no podrán matarlo!*

*Le sacarán los sueños y los ojos.
Querrán descuartizarlo grito a grito.
Lo esculpirán. Y a golpe de matanza lo clavarán:
¡Y no podrán matarlo!*

Lo pondrán en el centro de la plaza,

boca arriba mirando al infinito.

Lo amarrarán los miembros. A la mala, tirarán:

¡Y no podrán matarlo!

Querrán volarlo y no podrán volarlo.

Querrán romperlo y no podrán romperlo.

Querrán matarlo y no podrán matarlo.

Querrán descuartizarlo, triturarlo, mancharlo, pisotearlo, desarmarlo.

Querrán volarlo y no podrán volarlo.

Querrán romperlo y no podrán romperlo.

Querrán matarlo y no podrán matarlo.

Al tercer día de sus sufrimientos, cuando se crea todo consumado,

gritando ¡ LIBERTAD ! sobre la tierra, ha de volver,

¡ Y no podrán matarlo !

La segunda de estas expresiones fue un texto (sin título) de un estudiante, el cual prefirió el anonimato¹⁹³:

Claro que somos unos flojos, no queremos sostener este mundo de mierda.

Claro que somos unas desheredadas, no queremos la herencia de su mundo.

Claro que somos analfabetos y analfabetas si su diccionario es machista.

Claro que no votamos, pasamos cuando la muerte son sus proyectos.

Claro que nos orgullecemos de lo viejo, su modernidad es un altar al olvido.

Claro que somos unos desinformados, su inteligencia televisiva o internauta es un puro secuestro.

Claro que hay que mirar atrás cuando su delante es opresión.

Claro que reclamamos menos cuando su más es destrucción.

Claro que vestimos como vestimos pues sus estúpidas corbatas son sogas en el cuello.

¹⁹³ Gentilmente disponible por Gustavo Guillot.

Bello es el amanecer, un huerto con sus hierbas y una mensaje de amor.

Claro que somos indecentes si su decencia es contaminar o esculpir inmundicias sobre la tierra.

Claro que somos impúdicos con nuestros besos, abrazos y roces pero a ellos no vamos a renunciar.

Claro que somos incrédulos de dioses y ciencias pues bien sabemos que la vida es un misterio.

Claro que somos unos marginados pues nos situamos al margen de sus podridas leyes.

Claro que somos unos payasos. Claro.

REFERENCIAS

- ACOSTA, A. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Ecuador Debate n.84, 2009.
- _____. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Quito: Fundación Friedrich Ebert, 2010;
- _____. Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición. In: LANG, M. & MONKRAI, D. (orgs). Más allá del desarrollo. Quito: Abya-Yala, 2011.
- AGAMBEN, G. Estado de Exceção. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.
- _____. A comunidade que vem. Lisboa: Editora Autêntica, 2013.
- AGRAWAL, A. Indigenous and Scientific Knowledge: Some Criticals Comments”. Indigenous Knowledge and Development Monitor, 3, n.3, 1995.
- AGUIAR, K. F. de & ROCHA, M. L. da. Micropolítica e o Exercício de Pesquisa-intervenção: Referenciais e Dispositivos em Análise. Rev. Psicologia, Ciência e Profissão. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2007.
- ALLEN, C. J. La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008.
- ALLIEZ, E. Capitalismo, esquizofrenia y consenso de la estética relacional. Rev. Nómadas, n. 25. Bogotá: Universidad Central, 2006.
- ALTIERI, M. Agroecología bases científicas para uma agricultura sustentável. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- AMARU, J. Q. Inka Pachaqaway- Cosmovisión andina. Lima: ICP Institución Cultural Pachayachachiq, 2013
- AMAWTAY WASI. Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir. Quito, 2011
- _____. Governo neoliberal de Ecuador asesina a la Universidade intercultural “Amawtay Wasi”. Quito, 2014.. In:

<http://issuu.com/amawtay/docs/revista_amawtayn1> Acesso em 10 jun.2014.

ANJOS, J. C. G. dos. Da Revolta de Ribeirão Manuel ao devir-mulher de um povo. No prelo, 2011;

BARSKY, O. La reforma agraria ecuatoriana. Quito: Abya-Yala, 1988;

BARTOLI, L. Antropología aplicada: historia y perspectiva desde América Latina. Quito: Abya-Yala, 2002;

BEBBINGTON, A.;CARROL, T. F. Induced Social Capital and Federations of the Rural Poor in the Andes. In: GROOTAERT, C. & BASTELAER, T. (Eds). The Role of Social Capital in Development – An Empirical Assessment. London, 2002.

BENEDETTI, S. C. G. Entre a educação e o plano de pensamento de Deleuze & Guatarri: uma vida. 2007. Tese (doutorado em educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BERGSON, H. As duas fontes da moral e da religião. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978

_____. Matéria e Memória. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. Evolução criadora. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. Duração e Simultaneidade. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70, 2011.

BIARDIEAU, J. Desmontando 'El Marxismo'...y peor si es eurocéntrico: 'El Marxismo' es parte del problema y no parte de la solución. Caracas, 2007. Disponível em:

<<http://www.aporrea.org/ideologia/a39297.html>> Acesso em 12 dez.2013.

BOLTANSKI, L & CHIAPELLO, E. Novo espírito do capitalismo. São Paulo: Martins fontes, 2009.

BOTERO, L.F. Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador: Una aproximación histórica. Gaceta de Antropología. N. 24/1. Guadalajara: CIESAS, 2008.

BOURRILAND, N. Esthétique relationnelle. Dijon: Les Presses du réel, 2001.

BRETÓN, V. Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano. Lleida: Universidad de Lleida, 1997.

_____. La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”. In: MARTINEZ, C. (Org.) Repensando los Movimientos Indígenas. Quito: editora da FLACSO, 2009.

_____. Reforma Agraria, Desarrollo Rural y Etnicidad en los Andes Septentrionales (1960-2005)". In: Palenzuela, P. & Olivi, A. Etnicidad y desarrollo en los Andes. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011.

BRETÓN, V.; CORTEZ, D.; GARCIA, F. En busca de Sumak kawsay. Presentación del Dossier. Iconos, Revista de Ciencias Sociales, n. 48. Quito: FLACSO, 2014.

CARRAZCO, H. Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena". In: ALMEIDA, J. (org.) Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas. Quito: CEDIME/Abya-Yala, 1993

CARVALHO, J. D. et Alli. “S/t: silêncio e testemunhos”. In: Fonseca, T. M G; Da Costa, L. B. “Vidas do Fora”. Porto Alegre: Ed da UFRGS, 2010;

CARVALHO, J. J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. Horizontes Antropológicos, ano 7, n. 15 (julho). Porto Alegre, 2001.

CERTEAU, M. de. A cultura no plural. Campinas: Papyrus editora, 1995.

_____. A Invenção do Cotidiano 2: Morar, Cozinhar". Petópolis: Editora Vozes, 1997.

- _____. A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- CEVALLOS, G. G. História del Ecuador. Cuenca: LNS, 1982.
- CHAKRABARTY, D. La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'? In: DUBE, S. (coord.) Pasados poscoloniales. México: El Colegio de México, 1999.
- CHIRIBOGA, M. La Reforma Agraria y la modernización en América Latina: nuevos actores, nuevos contenidos. In: COLOQUIO LAS SOCIEDADES RURALES HOY. Anais... México, 1987
- CHOLANGO, H. Sumak Kawsay y mundo indígena. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCIA, A. G.; GUAZHA, N. D. (orgs) Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva (Espanha): Universidad de Huelva, 2010.
- COELHO, D. de M.; FARINA, J. T. Entre o moribundo e o embrionário: a escrita delirante. In: FONSECA, T. M. G; COSTA, L. B. Vidas do Fora. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010.
- CONDE RODRIGUES, H. de B. Explicar. In: FONSECA, T. M. G; NASCIMENTO, M. L. do; MARASCHIN, C. Pesquisar na diferença. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- COSTA, L. A.; KIRST, P. Mais geografia do que história: o tempo do fora no fora da cidade. In: FONSECA, T. M. G; COSTA, L. B. Vidas do Fora. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010.
- COSTA, L. A.; FONSECA, T. M. G. Da Diversidade: Uma Definição do Conceito de Subjetividade. In: Revista Interamericana de Psicologia, V. 42, N. 3, UFRGS, 2008.
- CRAGNOLINI, M. Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze". In: Revista Educação & Sociedade. Campinas: CEDES- Unicamp, 2005
- CUJI, L. F. Educación Superior e interculturalidad. Tesis de maestria en Ciencias Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2011.

_____. Un sub-campo universitario intercultural? Elementos sobre la constitución y prácticas de las instituciones de educación superior desde la diversidad étnica. In: KRAINER, A. & GUERRA, M. (orgs.) Interculturalidad. Un acercamiento desde la investigación. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2012.

DAS, V. Official Narratives, Rumor and the Social Production of Hate. *Social Identities*. N. 4, v. 1, 2001.

DAS, V. & Poole, D. El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social, n. 27. UBA, 2008.

DÁVALOS, P. De Amawtas y Philosophiae doctor (PHD). Quito, 2013. <<http://lalineadefuego.info/2013/04/23/de-amawtas-y-philosophiae-doctor-phd-por-pablo-davalos>> Acceso em 14 Jun. 2014.

_____. Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico. In: MATO, D. (org.). Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. Festa y poder: el ritual de la 'toma' en el Movimiento Indígena. In: DÁVALOS, P. (org.) Yuyarinakuy: una minga de ideas. Quito: Editora Abya-Yala, 2001.

_____. Movimiento Indígena Ecuatoriano: Bitácora de camino. Quito, 2012. Disponível em <<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/davalos.pdf>> Acesso em 10 Mar. 2012.

_____. Extractivismo y teoría de las instituciones. Quito, 2014. Disponível em <<http://alainet.org/active/29941&lang=es>> Acceso em 14 Abr. 2014.

_____. El Sumak Kawsay ('buen vivir') y las cesuras del desarrollo. *Revista América Latina en movimiento*. Quito, 2010. Disponível em <<http://alainet.org/active/23920>> Acesso em 10 Nov. 2013.

DE LA PEÑA, P. Las movilizaciones rurales en America latina desde 1920 Barcelona: Crítica, 2007.

- DELEUZE, G. O anti-Édipo. Rio de Janeiro, Imago,1976.
- _____. A imagem-tempo. São Paulo: Brasiliense,1990
- _____. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34,1992.
- _____. Conversações. São Paulo: Editora 34, 1992b
- _____. Espinosa- filosofia prática. São Paulo: Editora Escuta, 2002
- _____. Proust e os signos. Editora Forense Universitária, 2003
- _____. Diferença e repetição. Rio de Janeiro: Graal, 2006;
- _____. A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006b
- _____. Lógica do Sentido. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia, V.2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Platôs.Capitalismo e esquizofrenia, v.5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997
- DELEUZE, G.; PARNET, C. Diálogos. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.
- DESCOLA, P. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. Horizontes Antropológicos, 8(18), 93-112. Porto Alegre, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200004&lng=en&tlng=pt> Acesso em 28 Mai 2014. 10.1590/S0104-71832002000200004
- DIAZ-POLANCO, H. Autonomia Regional. La autodeterminación de los pueblos índios. Ciudad Del México, Madrid y Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1996;
- _____. Elogio de la diversidad, Globalización, multiculturalismo y etnofagia. Ciudad de México: siglo XXI, 2006.
- ENRIQUEZ, M. Pachasofia y Runasofia. Lima: Universo, 1987
- ESCOBAR, A. América Latina en una encrucijada: modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?. In: BRETÓN, V. (org.) Saturno devora a sus hijos. Barcelona: Icaria, 2010.

_____. "Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales", Lima, 2011. Disponível em <
<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.UnaMinga.pdf>
> Acesso em 10 Dez.2013.

ESPINOSA, B. Pensamentos metafísicos. In: ESPINOSA. Coleção os pensadores. São Paulo: abril cultural, 1983.

ESTERMANN, J. Filosofia Andina. Quito: Abya-Yala, 1998.

FEHLAUER, T. J. Conhecimento indígena em perspectiva: performances, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas. Florianópolis: PGA-UFSC, 2004.

FONSECA, T. M G; ENGELMAN, S.; KIRS, P. G. A revolução do presente. Rev. Dep. Psicol.,UFF, v. 18, n. 2. Niterói, 2006

FONSECA, T. M. G ; THOMAZONI, A. R.; COSTA, L. A.; SOUZA, V. L.; LOCKMANN, V. Microfascismo em nós: práticas de exceção no contemporâneo. In: Rev. Psicologia clínica, v. 20. n. 2. Rio de Janeiro, 2008.

FORNET-BETANCOURT, R. Interculturalidade: críticas, diálogos e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FOUCAULT, M. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. História da sexualidade I: a vontade de saber. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2007.

GALLOIS, D. T. Quem atrapalha o desenvolvimento? Rev. Cadernos de campo, n.17. São Paulo, 2008.

- GOLDMAN, M. Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2006.
- GONZÁLEZ, M. A. Z. Contiendas interculturales: estrategias de neutralización de las asimetrías culturales en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" del Ecuador. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Guadalajara (Mex.): Universidad de Guadalajara, 2009.
- GONZALES, M; CAL, A. B.; ORTIZ, P. (orgs) La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2010.
- GORTAIRE, R. Agricultura ancestral en el Ecuador. Disponível en <<http://www.allpachaski.com/2015/07/agricultura-ancestral-en-el-ecuador/> Quito, 2014.
- GUATTARI, F. Revolução molecular: Pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981
- _____. O inconsciente maquínico. Campinas: Ed. Papirus, 1988
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica: Cartografias do Desejo". Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUDYNAS, E. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. Revista América Latina en Movimiento, n. 462. Quito, 2011.
- _____. El Malestar moderno con el Buen Vivir, Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. Revista Ecuador Debate, n.88. Quito, 2013.
- GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. El Buen Vivir: más allá del desarrollo. Revista Qué Hacer, n. 181. Quito, 2011.
- GUERRERO, A. El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador. Revista Nueva Sociedad, n. 142 (março-abril). Quito: FLACSO, 1996;
- _____. Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. Revista Nueva Sociedad, n. 150, (jul-ago) Quito: FLACSO, 1997;

_____. Ciudadania, Frontera étnica y compulsión binaria. Revista Iconos, 4. Quito: FLACSO, 1998;

GUILLEMOT, Y. Para leer Qhapaq Kuna: Um nuevo paradigma?. In: LAJO, J. Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría. Quito:Editorial Abya Yala, 2006.

_____. Interculturalidad paritária, o kuti-sicología? Lima, 2009. Disponível em <http://emanzipationhumanum.de/downloads/interculturalidad.pdf>. Acesso em 08 Set. 2013.

HALE, C. El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE MINIGUA: Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado. Memorias. Ciudad de Guatemala: MINIGUA, 2004.

HARDT, M. La sociedad mundial del control. In: ALLIEZ, E. Giles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

HEINZ, A. de O. Estética do Esgotamento: extratos para uma política em Beckett e Deleuze. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). São Paulo: PUCSP, 2005

HERRERA, S. El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano. Quito: CLACSO, 2003. Disponível em

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/Herrera.pdf> Acesso em 20 Jul. 2012.

HUACRUZ, B. D. ¿Interculturalidad de papel? Apuntes sobre La Idea de universidad indígena. Revista Futuros. N.14.V.IV. México, 2006

INGOLD, T. Human worlds are culturally constructed. Against the motion (1). In: INGOLD, T. Key debates in anthropology, London: Routledge, 1996.

- INGOLD, T. Culture, perception and cognition. In: INGOLD, T. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2002.
- KOSSOVITCH, L. Gilles Deleuze, Francis Bacon. Revista USP. São Paulo, nº 57, 2003.
- LAJO, J. Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría. Quito:Editorial Abya Yala, 2006.
- LAJO, J. Sumaq Kawsayninchik, o Nuestro Vivir Bien. Revista de Integración de la Comunidad Andina (CAN), Nº 5, 2010.
- LAPOUJADE, D. Potências do tempo. São Paulo: N-1 publicações, 2013.
- LATOUCHE, S. Les mirages de l'occidentalisation du monde. Paris, 2002. Disponível em < [http// www.apres-developpement.org](http://www.apres-developpement.org)> Acesso em 25 Nov.2013.
- LAZZARATO, M. As revoluções do capitalismo. Editora Record, 2006.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. Mana, 2 (2). Rio de Janeiro, 1996.
- MACAS, L. El Levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Quito: ICCI, 1991.
- _____. Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis. In: DÁVALOS, P. (org.) Yuyarinakuy: una minga de ideas. Quito: Editora Abya-Yala, 2001.
- _____.et al. 'Amawtay Wasi': Casa de la Sabiduría. Quito: CONAIE, 2001.
- _____. et al. 'Amawtay Wasi' – Propuesta de camino sin camino-documento de trabajo. Quito, 2002.
- MAYORGA, C. A. G. Diccionario Kechwa- Castellano. Lima: Ediciones Peissa,1969.
- MEDINA, J. Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina. La paz., Consejo del saber qulla: Goethe Institut, 2000

- _____. Algumas ensinanzas indígenas. In: MEDINA, J. Suma Qamaña. Por la convivialidad postindustrial. La Paz: Garza Azzul Editores, 2006
- MENDIVIL N. Prologue. In: LAJO, J. Qhapaq ñan: The Inka Path of Wisdom. Amaro Runa-CENES, Lima, 2007
- MORA, E. A. Resumen de Historia del Ecuador. Quito: Corporación Editora Nacional, 2008.
- NEGRI, A. Entrevista: Deleuze y La política. *Magazín Dominical*. N. 511 "Dossier Deleuze-Guattari", 1993
- NEGRI, A. e HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Editora Hemus, 1984.
- _____. *O Anti-Cristo*. Lisboa: editora 79, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Porto Alegre: LP&M editores, 2008.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- _____. *Vontade de Potência*. Petrópolis: Edit. Vozes, 2011
- NINANTURMANYA, P. La raiz sagrada WA y los ciclos cósmicos. Lima, 2013a, Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/87409455/Pahakuteq-Ninanturmanya-La-raiz-sagrada-WA-y-los-ciclos-cosmicos>> Acesso em 12 Nov.2013.
- _____. *Wa: La esencia de la existencia*. Lima, 2013b. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/91651906/Pachakuteq-Ninanturmany-Wa-La-Esencia-de-La-Exist-en-CIA>> Acesso em 12 Nov.2013.
- OLIVEIRA, A. M.; FONSECA, T. M. G. Contribuições de Deleuze: o acontecimentalizar no social e as sinuosas linhas da trama institucional. *Revista Psico*, v. 38, n. 02, UF20RGS, 07.

_____. Conversas entre Escher e Deleuze: tecendo percursos para se pensar a subjetivação. Revista Psicologia & Sociedade, n.18(3), 2006.

ORTIZ, P. Entre la cooptación y la ruptura: la lucha poón y la ruptura: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazônico del Ecuador. In: GONZÁLEZ et alli (coord.) La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en Amércia Latina. Quito: FLACSO, GTA, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010;

OVIEDO, A. Qué es Sumakawsay. Quito, 2013. Disponível em <<http://vitalismoandino.blogspot.com.br/2012/04/que-es-el-sumakawsay.html> > Acesso em 23 Abr.2014.

_____. ¿Por qué NO al extractivismo?. Quito, 2012. Disponível em <http://vitalismoandino.blogspot.com.br/2012/10/por-que-no-al-extractivismo_6324.html>Acesso em 30 Mar.2013.

PELBART, P.P. "Da clausura do fora ao fora da clausura".São Paulo: Editora brasiliense, 1989

PELBART, P.P. A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura. Rio de Janeiro: Imago., 1993.

_____. Vida Capital. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

_____. Vida e morte em contexto de dominação biopolítica. Conferência proferida no dia 3 de outubro de 2008. Disponível em <<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/pelbartdominacaobiopolitica.pdf>>Acesso em Ago.2013.

_____. O tempo não reconciliado. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento". São Paulo: N-1 Edições, 2013.

_____. Da polinização em Filosofia. International Deleuze Studies, 2014. Disponível em <http://deleuze.tausendplateaus.de/wp->

content/uploads/2014/10/Da-poliniza%C3%A7%C3%A3o-em-filosofia-Artigo-de-Peter-P%C3%A1l-Pelbart.pdf

PERALTA, P. O. Estado Plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas em Ecuador. In: GONZÁLEZ et alli (coord.) La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, GTA, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010.

PÉREZ, N. M. La Universidad 'Amawtay Wasi' en el contexto del movimiento indígena. Tesis para el título de licenciada en sociología. Ciudad de Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

PESSANHA, J. G. Província da Escritura In: _____.Certeza do Agora, SP: Ateliê Editorial, 2002.

PICOTTO, D.; D. SZTULWARK Contra la tentación política. In: COMITÉ INVISIBLE. A nuestros amigos. Pepitas de Calabaza ed. y Surplus Ediciones. 2015.

POOLE, D. Autonomía desterritorializada. In: MARTINEZ, C. (org.). Repensando los movimientos indigenas. Quito: FLACSO, Ecuador, 2010.

RABINOW, P; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. Revista Política & Trabalho, n. 24, abril, 2006.

REMACHE, E. El proyecto estratégico de la Nación Kichwa. In: DÁVALOS, P. (org.) Yuyarinakuy: una minga de ideas. Quito: Editora Abya-Yala, 2001;

RICHARDS, P. Cultivation: Knowledge or performance. In: HOBART, M (org.) An Anthropological Critique of development. London and N.York: Routledge, 1995.

RIVERA, E. Ecuador: cronologia del proceso evaluatorio a la Universidad Comunitaria Intercultural Amawtay Wasi. Quito, 2013. Disponível em < <http://elecuadoriano.net/2013/10/23/ecuador-cronologia-del-proceso-evaluatorio-a-la-universidad-comunitaria-intercultural-amawtay-wasi/>> Acesso em 12 Nov. 2013.

- RIST, G. Development as a buzzword. In: _____. (Org.) Development in Practice, Vol. 17, N. 4-5. London: Routledge, 2007;
- ROCA, P. & GARCIA, F. Pachakuteq: una aproximación a la cosmovisión andina. Lima: Lumbrera Editores, 2004.
- RODRIGUES, H. B. C. As subjetividades em revolta. Institucionalismo francês e novas análises. Dissertação de mestrado em Saúde coletiva, UERJ. Rio de Janeiro, 1993.
- ROLNIK, S. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. In: Magalhães, M.C.R. (Org.). Na sombra da cidade. São Paulo: Escuta, 1995.
- _____. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. In: Lins, Daniel (Org.). Cultura e subjetividade: saberes nômades. Campinas: Papirus, 1997.
- _____. A vida na berlinda. In: Cocco, G (org.). O trabalho da multidão: Império e Resistência, Rio de Janeiro: Ed. Grifus, 2002.
- _____. O ocaso da vítima: para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência. ARS (São Paulo), São Paulo , v. 1, n. 2, Dec. 2003.
- _____. Cartografia Sentimental. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.
- _____. Ninguém é deleuziano. São Paulo, 1995b. Disponível em <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>>. Acesso em Abr. 2013.
- _____. Geopolítica da cafetinagem. São Paulo, 2006b. Disponível em <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>> Acesso em 20 Jan.2014.
- ROLNIK, S.; GUATTARI, F. Micropolíticas: cartografias do desejo. Editora vozes, 1986.
- ROOSEVELT, A. Paramana: pre-historic maize and manioc subsistence along the Amazon and the Orinoco. New York:Academic, 1980.

ROSTOW, W. W. As etapas do desenvolvimento econômico. Rio de Janeiro: Zahar, 1960.

SANCHEZ, J. A. Territórios Ancestrais afroecuatorianos: uma proposta para o exercício da autonomia territorial e dos direitos coletivos. In: GONZÁLEZ et alli (coord.) La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, GTA, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010.

SARANGO, L. F. Discurso de inauguração da 'Amawtay Wasi'. Quito: Casa de la cultura, 2005.

_____. “La experiencia de la universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas ‘Amawtay Wasi’”. In: MATO, Daniel. Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina. Caracas IESALC-UNESCO, 2008;

_____. La experiencia da 'Amawtay Wasi'. In: Seminário internacional el movimiento indígena y la educación superior en Abya-Yala. Anais... Quito: Amawtay Wasi, 2009

_____. Saberes otros e interculturalidad. In: Encontro internacional de interculturalidade. Anais... Bogotá, 2009b.

_____. Han pasado seis meses del asesinato de la universidad Amawtay Wasi. Quito, 2014. Disponível em <http://issuu.com/amawtay/docs/revista_amawtayn1> Acesso em 20 Mai. 2014.

SEPLANDES, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo. Plan Nacional del Buen vivir 2009-2013. Quito: SEPLANDES, 2009.

SEPLANDES, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo. Plan Nacional del Buen vivir 2013-2017 Quito: SEPLANDES, 2013.

SIMONDON, G. L'Individu et sa Genèse Physicobiologique. Paris: PUF, 1964.

_____. A gênese do indivíduo. In: PELBART, P.P.; COSTA, R. (orgs). O reencantamento do concreto. São Paulo: Hucitec, 2003.

SOGGE, D. Dar e tomar: qué sucede con la ayuda internacional?. Barcelona: Icaria, 2004.

SCHÉRER, R. Aprender com Deleuze. Revista Educação e Sociedade. v. 26, n. 93. Campinas: UNICAMP, 2005.

STEFANONI P. ¿Adónde nos lleva el pachamamismo?. La Paz, 2013.

Disponível em
<<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3301>> Acesso em
20 Abr.2014.

STENGERS, I. A invenção das Ciências modernas. São Paulo: Editora 34, 2002

_____. ¿Nomadas y sedentarios?. Revista Nómadas (Col), núm. 10, Universidad Central Colombia, 1999.

STRATHERN, M. Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge. Londres e New York: Routledge, 1995.

SZTUTMAN, R. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevôo. São Paulo, 2011. Disponível em
<www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html> Acesso em 20 Jul. 2011.

TIBLE, J. Marx selvagem. São Paulo: Annablume Editora, 2013.

TUAZA CASTRO, L. A. Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: la crisis de movimiento indígena ecuatoriano. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2011.

_____. Cansancio organizativo. In: MARTINEZ, C. Repensando los movimientos indígenas, Quito: FLACSO, 2009.

ULPIANO, C. A estética Deleuzeana. Oficina Três Rios, São Paulo: PUC, 1993.

_____. O voluntário e o involuntário ou lógico, o ilógico e o alógico. Aulas transcritas, 2010a. Disponível em
<<http://www.claudioulpiano.org.br/s87743.gridserver.com>> Acesso em 02 Mar.2014.

_____. O pensamento como elemento genealógico da liberdade. Aulas transcritas, 2010b. Disponível em

<<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=127>> Acesso em 03 Abr.2014.

_____. Uma aula trágica. Aulas transcritas, 2010c. Disponível em <<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=139>> Acesso em 04 Abr. 2014.

_____. Pensar é pensar o corpo. Aulas transcritas, 2010d. Disponível em <<http://www.claudioulpiano.org.br/s87743.gridserver.com/?p=132>> Acesso em 04 Mar. 2014.

_____. O Impensado. Aulas transcritas, 2010e. Disponível em <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com>> Acesso em 04 Mar. 2014.

VASQUEZ, U. A. Suma Qamaña, Visiones Indígenas y Desarrollo. La Paz, 2012. Disponível em <<https://www.zotero.org/joenston/items/itemKey/QKF7QMB5>> Acesso em 12 Abr. 2014.

VERDUM, R. Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo. Tese de doutorado, Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. 2006. Disponível em <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/exceto-quem-n%C3%A3o-%C3%A9-eduardo-viveiros-de-castro>> Acesso em 20 Jul.2012.

_____. 'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'. *Mana* [online]. 2012, vol.18, n.1. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000100006&lng=en&nrm=iso> Acesso em 15 Jan.2014.

_____. Inconstância da Alma selvagem. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2002.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro,1996.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. Revista Novos Estudos do Cebrap, 77, 2007.

_____. et alli. Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios a prova da história. 2003. Disponível em <[http://www pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia](http://www-pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia)> Acesso em 20 Ago. 2011.

WADE, P. Raza y etnicidad en latinoamerica. Editora Abya-Yala, Quito, 2001.

WALSH, C. Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano”. In: DÁVALOS, P. (org.) Yuyarinakuy: una minga de ideas. Quito: Editora Abya-Yala, 2001.

ZOURABICHVILI, F. O vocabulário de Deleuze. Rio de Janeiro: Editora Sinergia-Relume Dumará, 2009.

_____. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, E. Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

ANEXO 1 - MAPA DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS DEL ECUADOR-

Fonte: CONAIE (2009)



Nome (mapa)	Provincia	Lengua	Categoría
Awá (1)	Esmeraldas y Carchi	Awapi	Nacionalidad
Épera (2)	Esmeraldas	Sia Pedee	Nacionalidad
Cháchi (3)	Esmeraldas	Cha'palaa	Nacionalidad
Tsa'chila (4)	Sto. Domingo de los Tsa'chila	T'safiqui	Nacionalidad
Manta- huancavilca (5)	Manabi y Guayas	Castellano	Pueblo
Natabuela (6)	Imbabura	Kichwa	Pueblo
Otavalo (6)	Imbabura	Kichwa	Pueblo
Karanki (7)	Imbabura- Pichincha	Kichwa	Pueblo
Cayambi (7)	Pichincha- Imbabura	Kichwa	Pueblo
Kitu-Kara (8)	Pichincha	Kichwa	Pueblo
Panzaleo (9)	Cotopaxi	Kichwa	Pueblo
Chibuleo (10)	Tungurahua	Kichwa	Pueblo
Kisapincha- Pilahuín (10)	Tungurahua	Kichwa	Pueblo
Salasaka (11)	Tungurahua	Kichwa	Pueblo

Waranka (12)	Bolívar	Kichwa	Pueblo
Puruwá (13)	Chimborazo	Kichwa	Pueblo
Cañari (14)	Cañar y Azuay	Kichwa	Pueblo
Saraguro (15)	Loja y Zamora	Kichwa	Pueblo
A'i Cofan (16)	Sucumbíos	A'ingae	Nacionalidad
Siona (17)	Sucumbíos	Paicoca	Nacionalidad
Secoya (18)	Sucumbíos	Paicoca	Nacionalidad
Waorani (19)	Orellana, Napo e Pastaza	Wao Tiro	Nacionalidad
Kichwa Amazônia (20-22)	Sucumbíos, Orellana y Napo	Kichwa	Nacionalidad
Shiwiari (23)	Pastaza	Shiwiari Chicham	Nacionalidad
Zapara (24)	Pastaza	Zapara	Nacionalidad
Achuar (25)	Pastaza y Morona Santiago	Zapara	Nacionalidad
Shuar (26)	Pastaza, Morona S., Sucumbíos y Zamora	Shuar Chicham	Nacionalidad

ANEXO 2 – Discurso del rector Fernando Sarango en el Foro Permanente para los Asuntos Indígenas de la ONU: Sede de las Naciones Unidas. (En 24/05/2013)

“Universidad Amawtay Wasi: La neocolonización eurocéntrica en Ecuador”

SEÑOR PRESIDENTE DEL FORO PERMANENTE PARA LAS CUESTIONES INDIGENAS

AUTORIDADES Y DELEGADOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DEL MUNDO

HERMANOS Y HERMANAS:



Mi nombre es: Luis Fernando Sarango, perteneciente al Pueblo Kichwa Saraguro, rector de la Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" de Ecuador,

espacio académico que surge como propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

Reciban un saludo cordial y fraterno de la Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY), constituida actualmente por las Universidades URACCAN (Nicaragua), UNISUR (México), UAIIN (Colombia), Amawtay Wasi (Ecuador), Sistema de Universidades Indígenas UNIBOL (Bolivia), Universidad Bolivariana de Venezuela (Venezuela), Universidad de Panamá (Panamá) e Instituto Técnico de Pueblos Indígenas de Argentina, en cuya delegación intervengo.

Quiero empezar diciendo que los Pueblos Indígenas del Mundo, venimos luchando por conseguir progresivamente más derechos humanos que nos permitan desarrollar sin interferencia alguna nuestros propios proyectos de vida, en sus más diversas y específicas expresiones. Sin embargo, han sido y son los estados-nación, constituidos hace no más de un siglo y medio - como es el caso de América Latina -, los que impiden el disfrute pleno de nuestros derechos humanos contemplados en la Declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas y otros instrumentos internacionales.

En el tema concreto del derecho a la Educación contemplado en los Artículos 14 y 15 de la Declaración y el Art. 27 del Convenio No. 169 de la OIT, refiriéndome específicamente al estado ecuatoriano del que soy también su ciudadano, su gobierno viola este derecho al pretender por todos los medios y las formas, evadir sus responsabilidades económicas y a su vez controlar la educación de los pueblos originarios con claros fines de asimilación cultural.

El problema actual por el que atraviesa la Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" (Casa de la Sabiduría) de Ecuador, nos muestra cómo el estado-nación se ha desentendido al momento de dotar de los recursos económicos necesarios para la educación superior de los pueblos

indígenas cuando ha dejado el camino obligado para que nuestra universidad de manera forzada adopte el estatus de Universidad Particular o Privada.

Actualmente, el gobierno nacional de Ecuador, se encuentra empeñado en implantar un proceso de neocolonización eurocéntrica, con el pretexto de conseguir "calidad", categoría esta propia del mercado y del sistema capitalista, cuando forzadamente pretende hacer cumplir a todas las universidades del país, estándares internacionales eurocéntricos, que ha llevado a categorizar, por ejemplo, a la Universidad Comunitaria Intercultural "Amawtay Wasi" como una Universidad de inferior categoría y con la clara pretensión de clausurarla precisamente porque se está midiendo con indicadores extraños a nuestras realidades y diametralmente opuestos a nuestra cosmovisiones y lógicas del mundo originarios. A pesar de que la "Amawtay Wasi", tiene una sentencia a su favor dictada por la Corte Constitucional, las autoridades estatales se niegan a dar cumplimiento a la misma argumentando cualquier pretexto y haciendo uso del poder para desacatarla. Como tengo manifestado, lo más seguro es que el gobierno ecuatoriano ha tomado la decisión de cerrar definitivamente la Universidad "Amawtay Wasi".

Por todo lo expuesto y estando de acuerdo plenamente con la Opinión N°1 (2009) del mecanismo de expertos sobre el derecho de los pueblos indígenas a la educación, solicito de manera expresa que el Foro, adopte un mecanismo eficaz que obligue a los estados a emitir informes periódicos sobre el cumplimiento efectivo de los derechos establecidos en la Declaración con presencia de los pueblos originarios y se obtenga el compromiso de los estados a no desprestigiar a la declaración cuando hacen una campaña mediática para evadir sus compromisos diciendo que la declaración no es vinculante.

Muchas gracias señor Presidente”.

Fuente: UNPFIP- Network of information and Exchange for te UN permanent Forum for Indigenous Peoples. New York, 2013. En <<http://unpfip.blogspot.com.br/2013/05/universidad-amawtay-wasi-la.html>>