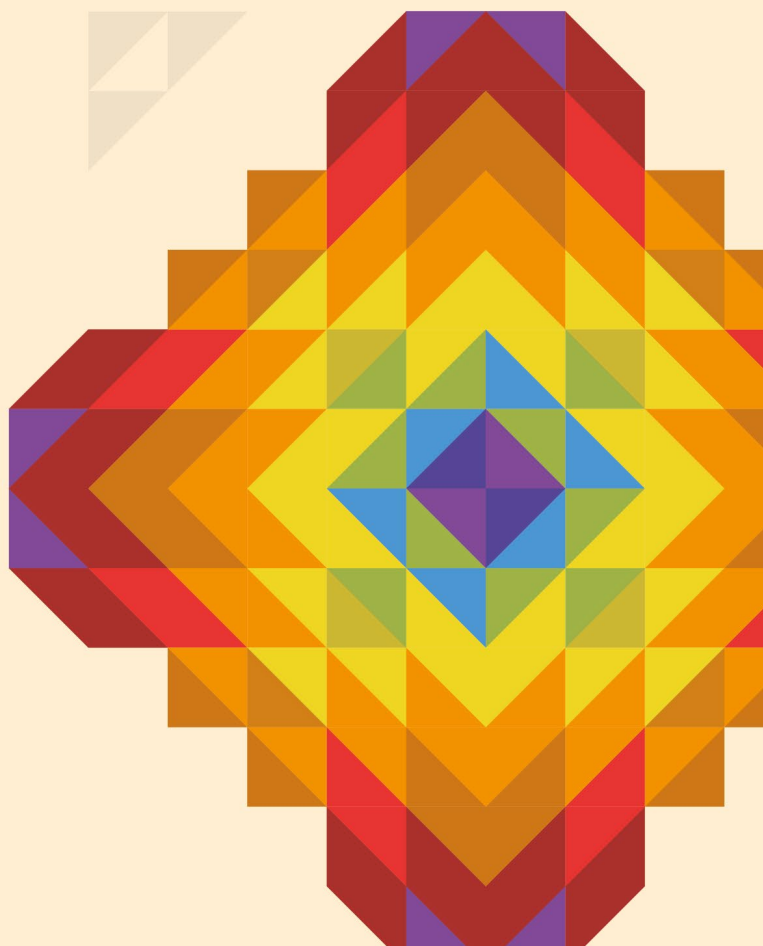


RAYMIKUNA EN LOS ANDES

María Teresa Arteaga y Ángel Japón Gualán
Compiladores



OTROS
SABERES

Raymikuna en los Andes



María Teresa Arteaga Auquilla
Ángel Japón Gualán

Compiladores

Raymikuna en los Andes

María Teresa Arteaga Auquilla
Ángel Japón Gualán

Compiladores

Juan Regalado • Germán Flores • Ariruma Kowii • Fernando Ortiz
• Ángel Rodrigo Japón Gualán, Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua, Abrahán
Felipe Orellana Moscoso • Freddy Simbaña Pillajo, Néstor Caral Ramos • Julieta
Paredes • Fanny Tubay Z., María Teresa Arteaga • Lirian Ciro • Alfredo Lozano
• Anita Krainer, Óscar Prieto • Silvia Vásquez Peralta, Adulcir Saad • Juan Pablo
Morochó • Inkarrí Kowii • Andrea De-Santis, Victoria Jara-Cobos • Gunther Dietz

UCUENCA

• 2022 •

Raymikuna en los Andes

UCuenca Press

©Universidad de Cuenca, 2022

Derecho de Autor: CUE-004732

ISBN: 978-9978-14-503-6

María Teresa Arteaga Auquilla

Ángel Japón Gualán

Compiladores

Autores: Juan Regalado; Germán Flores; Ariruma Kowii; Fernando Ortiz; Ángel Rodrigo Japón Gualán, Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua, Abrahán Felipe Orellana Moscoso; Freddy Simbaña Pillajo, Néstor Caral Ramos; Julieta Paredes; Fanny Tubay Z., María Teresa Arteaga; Lirian Ciro • Alfredo Lozano; Anita Krainer, Óscar Prieto; Silvia Vásquez Peralta, Adulcir Saad; Juan Pablo Morocho; Inkarrí Kowii; Andrea De-Santis, Victoria Jara-Cobos; Gunther Dietz

María Augusta Hermida Palacios

Rectora de la Universidad de Cuenca

UCuenca Press

Director Centro Editorial: Daniel López Zamora • **Editora:** Ángeles Martínez Donoso •

Administrador de imprenta: Mario Rodríguez Manzano • **Diseño:** Jossue Cárdenas Santos

Talleres Gráficos UCuenca Press

Ciudadela Universitaria

Doce de Abril y Agustín Cueva

(+ 593 7) 405 1000

Casilla postal 01.01.168

www.ucuenca.edu.ec

Primera edición

Tiraje: 300 ejemplares

Edición de textos: Gloria Riera

Para la composición tipográfica de este manuscrito se usó *Alegreya* y *Alegreya sans*

Impreso en Cuenca - Ecuador

2022

ÍNDICE

Presentación	7
<i>María Augusta Hermida</i>	
Prólogo	11
<i>Gunther Dietz</i>	
ACERCA DE UNA MEMORIA COLECTIVA: Olvido singular y transformación plural	15
<i>Juan Regalado</i>	
RAYMIKUNA: Racismos e Identidades	29
<i>Germán Flores</i>	
EL INTI RAYMI: Insurgencia e identidad de la fiesta sagrada de los andes	41
<i>Ariruma Kowii</i>	
IMAGEN, IMAGINARIOS Y SÍMBOLOS EN DISPUTA EN EL MUNDO ANDINO Y AMAZÓNICO	55
<i>Fernando Ortiz</i>	
LA RECUPERACIÓN DE LOS SABERES EN LOS RAYMIKUNA DESDE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL	67
<i>Ángel Rodrigo Japón Gualán, Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua Abrahán Felipe Orellana Moscoso</i>	

TAWA PACHA RAYMI. Sabidurías y trascendencia.	83
<i>Freddy Simbaña Pillajo, Néstor Caral Ramos</i>	
LA MEMORIA NOS ALIMENTA	99
<i>Julieta Paredes</i>	
MUJERES E INFANTES EN LOS RAYMIKUNA EN ECUADOR	111
<i>Fanny Tubay Z., María Teresa Arteaga</i>	
UNA LECTURA SEMIÓTICA DE LOS RAYMIKUNA	133
<i>Lirian Ciro</i>	
EL SIMBOLISMO EN LOS RAYMIKUNA	149
<i>Alfredo Lozano</i>	
INTERCULTURALIDAD Y DIÁLOGO DE SABERES COMO APORTES A UNA PEDAGOGÍA CRÍTICA EN EL MUNDO ANDINO.....	177
<i>Anita Krainer, Óscar Prieto</i>	
EL SUMAK KAWSAY Y LOS RAYMIS	197
<i>Silvia Vásquez Peralta, Adulcir Saad</i>	
UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA DANZA ANDINA: Hacia el diálogo danzado de las sabidurías para una educación intercultural	215
<i>Juan Pablo Morocho</i>	
SIMBOLISMO DE LA PELEA RITUAL EN EL INTI RAYMI DE COTACACHI: Recreación del cosmos y negociación cultural	237
<i>Inkarri Kowii</i>	
EPÍLOGO.....	257
<i>Andrea De-Santis, Victoria Jara-Cobos</i>	

Presentación

María Augusta Hermida
Rectora de la Universidad de Cuenca

La invasión de América trajo consigo procesos de despojo y destrucción de la cultura indígena, no consistió en un intercambio recíproco en el ámbito político, económico o cultural, ni respetó cosmovisiones y formas de organización autónomas. En la actualidad continúa existiendo una relación de dominio de la cultura occidental. A través de estos siglos, la instauración progresiva del modo de producción capitalista, las estructuras verticales, la desigualdad en la distribución de la renta y la acumulación se extremaron; los más perjudicados son los pueblos y nacionalidades indígenas, uno de los grupos étnicos con mayor porcentaje poblacional en niveles de pobreza. Cabe resaltar que el pensamiento occidental está reñido con los principios de nuestros pueblos originarios y, por lo tanto, su imposición fue y es violenta.

El sistema de hiperconsumo y sobreproducción olvida convenientemente que vivimos en un planeta de recursos limitados, cuyo equilibrio está en constante riesgo. Se producen así grandes impactos y conflictos que, si bien nos afectan a todos, están directamente relacionados con poblaciones rurales, campesinas e indígenas cuyos modos de interacción con la naturaleza se basan en el *Sumak Kawsay*, un concepto que asocia la vida, la comunidad y la cultura de forma interdependiente.

Recorremos un camino pavimentado en una larga historia de disputa asimétrica. Una verdadera coexistencia de la diversidad cultural necesariamente pasa por el campo político y el acceso igualitario al poder, situación que no ha sucedido. La opción de los pueblos indígenas ha sido la resistencia y el resguardo insurgente de su espiritualidad. Es evidente que, en algunos períodos con mayores concreciones que en otros, han existido políticas sociales tendientes a implementar acciones afirmativas por parte del Estado, pero siguen primando los intereses del capital y los intereses privados por encima de los colectivos. Mientras, hoy en el mundo emergen nuevos problemas como resultado de estas relaciones inequitativas de poder, del deterioro de la calidad de vida de las personas y las comunidades, así como de la crisis climática.

El sistema impuesto históricamente no ha presentado soluciones estructurales decisivas. Boaventura de Sousa Santos ha insistido en la necesidad de distanciarnos del pensamiento eurocéntrico para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado y que lo inesperado sea asumido, puesto que las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, y en el actual contexto de transformación social y política no requerimos teorías de vanguardia, sino teorías de retaguardia, asumir un paradigma emergente, que rompa con el dominante indiscutiblemente en crisis. Es imprescindible abrir espacios analíticos con un panorama más amplio de posibilidades epistemológicas que consideren políticas ignoradas o invisibilizadas para posibilitar realidades sorprendentes en este período de transición sin precedentes en el que nos enfrentamos a problemas posmodernos para los cuales no existen soluciones posmodernas.

En este contexto, la cosmovisión de nuestros pueblos trae consigo nuevos marcos conceptuales y otras realidades posibles para un mundo y un país que necesitan, ya sin tiempo para demoras, de un giro radical. Así, el *Buen vivir*, una constante construcción teórica alrededor de versiones eco-socialistas, posdesarrollistas e indígenas culturalistas, nos ofrece una oportunidad de renovación del pensamiento crítico latinoamericano a través de la revalorización de los saberes ancestrales y de orientaciones sólidas para construir nuestras propias formas de convivencia con los otros, personas y especies, en territorio y naturaleza.

Raymikuna en los Andes nos propone esta posición epistémica desde el Sur, es una obra inmersa en las celebraciones sagradas relacionadas con los ciclos de la vida humana y planetaria como parte de la interacción cósmica del universo. Tradición cultural y espiritual nos acerca a los simbolismos,

saberes y ciencias para replantear los profundos vínculos que tenemos con todo lo que nos rodea lo visible y lo invisible, para reivindicar la dignidad y la vida diversa, la igualdad, la democracia y el derecho colectivo e individual de un ambiente sano y ecológicamente equilibrado. Aquí un gran aporte en la tarea de revitalizar estas nociones necesarias, desde la identidad ancestral hacemos frente al conocimiento hegemónico.

Prólogo

Gunther Dietz
Universidad Veracruzana

Las universidades latinoamericanas siempre han sido lugares de encuentro y de confluencia de una gran gama de diversidades. La procedencia rural o urbana de sus estudiantes, su clase social y nivel económico, sus convicciones religiosas, sus identidades de género y sus biografías familiares y profesionales han sido fuentes de dichas diversidades. Sin embargo, una vez ingresada/o la/el estudiante a cualquier carrera universitaria, estas diversidades suelen desaparecer o suelen omitirse. La institución de educación superior históricamente se ha vuelto una especie de maquinaria de invisibilización de todas aquellas identidades y diversidades que no corresponden al “modelo” hegemónico y dominante de estudiante: varón, clasemediero, urbano, mestizo o criollo, heterosexual, católico y monolingüe en castellano.

Aún es muy reciente y parcial el giro copernicano que la universidad occidental de cuño europeo comienza a dar para poder reconocer y aprovechar la diversidad de diversidades que caracteriza a sus estudiantes y docentes, a sus saberes, sus lenguas y sus identidades. Mientras que desde la educación inicial y el nivel de parvulario, pasando por la educación primaria y paulatinamente también en la educación secundaria, se están generando instituciones escolares explícitamente interculturales y plurilingües a lo largo y ancho de nuestro continente, la universidad parece a menudo mantenerse

como “baluarte” de la monocultura, privándose así hasta la fecha de conocimientos subalternizados, invisibilizados y discriminados, conocimientos que son esenciales para realmente poderse pensar como una institución educativa dedicada a la universalidad de saberes, a la confluencia de todos los conocimientos y no únicamente a los de origen occidental, canonizados por academias del norte global que son ajenas a las realidades de Abya-Yala, de nuestra Afroindoamérica.

Es ante este trasfondo histórico y contemporáneo de colonialidad académica y epistémica ante el cual leo con sumo goce el presente texto *Raymikuna en los Andes*. Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo e interinstitucional de universidades ecuatorianas y latinoamericanas que –bajo la coordinación y guía de la Universidad de Cuenca– suman conocimientos interdisciplinarios para estudiar de forma multifacética la celebración de diferentes tipos de *raymikuna* y sus implicaciones para las identidades y cosmovisiones de sus protagonistas.

A lo largo de sus catorce capítulos, la presente publicación nos permite a las y los lectores adentrarnos en la ritualidad de los *raymikuna* desde miradas diversas y complementarias. Lejos de reducir los rituales cíclicos de Pawkar Raymi, de Inti Raymi, de Koya Raymi y de Kapak Raymi a superficiales lecturas folclorizantes, el conjunto de textos aquí reunidos aporta una aproximación respetuosa, reflexiva, dialógica e intercultural a lo que podríamos denominar la “gramática” ritual de la cosmovisión andina. Mientras que algunos capítulos se centran en un análisis conceptual de la relación entre ritualidad, oralidad, tradición y memoria histórica, otros textos detallan qué actores participan y qué significados aportan las diversas comunidades que convergen. Igualmente, se combinan miradas más diacrónicas que historizan la ritualidad *raymi* con otras más sincrónicas, que se centran en las prácticas rituales contemporáneas. Profundidad histórica y descripción densa etnográfica se complementan de manera ejemplar en esta publicación colectiva.

Algunas aportaciones se basan en metodologías semióticas e iconográficas que provienen de las artes y de las ciencias del lenguaje, mientras que otras se aproximan desde métodos de investigación social de tipo cualitativo y etnográfico, optando por interpretaciones simbólicas o praxeológicas. La relación entre cosmovisión y espiritualidad andina emerge como un eje recurrente en los distintos análisis, al igual que la relación entre tiempo y memoria, por un lado, y espacio y territorio, por otro lado: el tiempo histórico que transcurre externamente –desde una perspectiva *etic*, diríamos en etnografía– se traduce a una memoria intersubjetiva que da sentido a nivel

emic del tiempo transcurrido; a la vez, el espacio geográfico que nos es dado por la percepción *etic*, externa, se convierte en territorio propio de las y los actores, que lo viven a nivel *emic* como protagonistas de los rituales festivos cíclicos aquí analizados.

Junto con estos ejes recurrentes, clásicos en los estudios antropológicos, historiográficos o sociológicos de la ritualidad, el libro incluye otros capítulos que aportan miradas muy novedosas e inusitadas. Me parecieron particularmente relevantes aquellos trabajos que explicitan una perspectiva de género y de edad y que evitan, por tanto, reproducir los sesgos androcéntricos y adultocéntricos en la bibliografía académica sobre ritualidades. También me pareció de gran potencial futuro el estudio de la ritualidad desde una perspectiva corporal, física tanto como emocional y espiritual; los cuerpos que se mueven en el tiempo y el espacio generan saberes incorporados, saberes-haceres que se vuelven cuerpo, que no requieren de una verbalización o textualización como la que el conocimiento occidental hegemónico siempre prescribe como legítimo, como fuente única del saber.

Otro ámbito aún poco estudiado que me parece importante aparece en varios capítulos del libro: el racismo que siguen sufriendo quienes practican los *raymikuna*, insertándose en una tradición de larga duración, pero a la vez enfrentándose en una terrible continuidad histórica a siglos de intentos genocidas tanto como etnocidas. En este sentido, la folclorización y turistificación de los rituales cíclicos andinos forman parte de esta triste continuidad colonial y racista. Frente a esta colonialidad persistente, la vitalidad que están recuperando las celebraciones de los *raymikuna* constituye no solamente una expresión de resiliencia cultural, sino que se convierte en resistencias explícitas y conscientes frente a las imposiciones externas.

Por último, el libro *Raymikuna en los Andes* nos aporta pistas decisivas para la arriba mencionada tarea de diversificar e interculturalizar la educación superior. En cada capítulo surgen lecciones importantes para que la docencia universitaria se abra hacia un diálogo de saberes. Los conceptos propios de los pueblos kichwa-hablantes, que se expresan a través de la ritualidad de los *raymikuna*, de sus calendarizaciones, de sus temporalizaciones y territorializaciones, pueden y deben ser incorporados no solamente en carreras antropológicas y lingüísticas, sino igualmente en las disciplinas filosóficas, pedagógicas y artísticas. Incluso insistiría en que en nuestros contextos de diversidades culturales las ciencias naturales y ambientales, las ingenierías y las ciencias de la salud requieren de una diversificación curricular que logre dialogar con saberes taxonómicos,

ecológicos, praxeológicos, espirituales y sanatorios como los que se transmiten y articulan a través del ciclo festivo de los *raymikuna*.

Aunque solamente dos capítulos explicitan esta relación entre ritualidad andina y educación intercultural, como lectoras y lectores preocupadas/os por contextualizar, arraigar e interculturalizar las universidades latinoamericanas aprendemos en cada texto cómo los análisis interdisciplinarios ofrecidos en el conjunto del libro contribuyen potencialmente a volver las áreas y disciplinas del conocimiento hegemónico y canonizado más porosas hacia los saberes comunitarios y hacia los saberes-haceres rituales. La negociación cultural que describe el último capítulo ilustra la vitalidad de este tipo de saberes que hoy incluso emigran del campo a la ciudad y del territorio andino a otras regiones bioculturales del Ecuador.

Como miembros de la universidad latinoamericana tenemos en frente una tarea de dimensiones históricas: repensar la educación en general y la educación superior en particular, desde coordenadas culturales, lingüísticas, rituales y espirituales propias de los territorios desde los cuales enseñamos y aprendemos. *Raymikuna en los Andes* será un fiel acompañante en este largo y necesario proceso descolonizador.

ACERCA DE UNA MEMORIA COLECTIVA:

olvido singular y transformación plural

Juan Regalado

Introducción

Este capítulo trata la cuestión acerca de si la memoria colectiva guarda pertinencia respecto a las condiciones de reproducción de la sociedad y sobre la problemática que implica, en la práctica y en el pensamiento, la relación singular-plural correlativa entre transformación y olvido. En perspectiva del tema del libro (memoria, identidad, soberanía), es posible delinear un objeto de conocimiento comprendido en la interrelación entre los términos enunciados en el título de este capítulo. Para ello, son oportunas perspectivas teóricas clásicas en ciencias sociales que entran en diálogo activo y arte dialéctico de discusión con la realidad tratada. Estudios clásicos resultan entendidos de esa manera debido al trabajo arduo de investigación conseguido y al grado de honestidad intelectual. Las ciencias sociales son asumidas de modo articulado: una antropología que consiste en una reflexión crítica acerca de la universalidad de la condición social humana y sobre la unidad en la diversidad de la condición humana. Mientras que una perspectiva histórica es un modo de razonamiento acerca de las condiciones de existencia social, especialmente poniendo en cuestión la idea sobre el destino ya trazado e inevitable.

El capítulo inicia abordando el contenido sobre los *raymikuna*. Luego hace referencia a nociones tales como *oralidad* y *tradición*, entendidas de forma complementaria a la cuestión sobre condiciones de existencia y reproducción social. Finalmente, concluye con una reflexión acerca de la memoria colectiva en la urdimbre del tiempo social.

Voz y término *raymi*

¿Qué interrogante podría formularse acerca del eje articulador de este libro? Si es oportuno iniciar abordando aquel asunto, ¿cómo entender los *raymikuna*?, ¿a qué hace referencia el término *raymi*?, ¿alude a festividad y objeto de culto?, ¿a ciclo del calendario? El carácter celebrativo ¿es reducible a evento de entretenimiento?, ¿qué connotación implica la voz quichua y el número en plural *killá*, *kapak*, *pawkar*, *inti*, *raymi*?

El argumento en este acápite consiste en que la práctica y conmemoración *raymi* constituye un bien cultural y práctica colectiva, fundamentada socialmente. En posición de homología respecto a otras prácticas culturales, *raymi* hace referencia a condiciones sociales de existencia presentes y porvenir. En ese sentido, constituye práctica y cualidad referencial y correlativa. No es esencia. El término lingüístico es explicable en la resultante de dos cualidades correspondientes: un *bien* producido socialmente, bajo condiciones económicas y políticas en nivel específico y general (de mayor amplitud e igual profundidad). Y, simultáneamente, un bien que produce sociedad.¹

En esa perspectiva, más que un estado de permanencia o atributo, probablemente *raymi* consista en una proposición: modo del lenguaje y acción constitutiva en un verbo, *verbum*, que connota una lógica de la práctica según persona, número, tiempo. O tal vez sea oportuno plantear si se trata de un sustantivo y adjetivo: sustantivo adjetivado. O, semejante a otros idiomas, término derivado del verbo (en su cualidad y acción) referencial a condiciones sociales e históricas y práctica cultural. La composición lingüística y alta riqueza de voces en idiomas antiguos de los Andes y Amazonía presenta aún más relevancia frente a esa cuestión.²

Por otra parte, la voz *raymi* guarda connotación respecto a la identidad social de los pueblos. No obstante, es necesario precisar que no se trata de un

1 Este punto de vista respecto a *producir* sociedad puede ser profundizado en los trabajos de Balibar (1995), Godelier (1998) y De Ípola (1989).

2 En Ecuador actualmente existen al menos catorce idiomas (Álvarez y Montaluisa, 2017; Benítez y Garcés, 1990).

estado de identidad como efecto concluso y total. La noción y concepto identidad delinea una condición social expuesta a cambio, en dinámica y producción, cuestionando la imagen de sustancia. Debido a su valor de configuración en interreferencia, difiere de “lo mismo” como *ipso*. Por ello, es oportuno insistir en la comprensión de identidad como práctica y producto en la delimitación de un horizonte dialéctico entre alteridad y adscripción,³ de modo que los aportes alcanzados en estudios etnohistóricos, investigaciones lingüísticas y antropológicas, aunque abundantes (ameritaría un capítulo aparte), coinciden en algunos puntos que por ahora es posible destacar.

Las investigaciones sobre sociedades amazónicas y andinas, contemporáneas y antiguas aluden al proceso social e histórico de carácter heterogéneo y, sin embargo, con elementos de homología en su composición y comprensión. En esa perspectiva, es observable una racionalidad compleja en la relación sociedad humana-naturaleza, que derivó en modos de organización económica y política con una cualidad compuesta: sin un único y solo factor de determinación; ni comprensible bajo el modelo reactivo: necesidad-respuesta. Si bien los parámetros ambientales y ecológicos en esa región del mundo demandan enormes desafíos para la sociedad, su dinámica no es equiparable al esquema simplificado en necesidad, reacción, adaptación. La cualidad compuesta fue ya advertida en los valiosos estudios comparativos de Gluckman (1940/2010) y Sahlins (1977).

El término *raymi* es comprensible de modo referencial a tales condiciones materiales de existencia, movilización de recursos sociales y, especialmente, respecto a la dimensión simbólica de la realidad social, en especial, respecto al carácter compuesto (no unilateral) que implica la humanización de la naturaleza y, de modo coextensivo, la concepción cultural acerca de la dimensión natural en la sociedad humana. Antes y fuera de relaciones sociales de producción capitalista, los ámbitos económico, político y cultural consisten en una organización imbricada. Podría argüirse que incluso consiste en una muy fina y delicada imbricación –no libre de tensión y conflicto– que a su vez ha implicado una muy singular *producción de sociedad*, según expresión de Althusser (2015) y Godelier (1998).

Producción (similar a la noción de *recursos*) es un concepto que no alude exclusivamente a transformación final de la naturaleza física, sino al hecho de que la misma sociedad humana es producto y no naturaleza (a manera de una segunda naturaleza) ya consabida ni prestablecida. Aun cuando es discernible un desarrollo complejo en la organización diferenciada

3 Lecturas básicas se encuentran en las compilaciones logradas en la *Revista Andina*, *Revista Allpanchis* y la *Revista Memoria*, entre otras numerosas publicaciones.

de recursos sociales (prácticas, roles, funciones), nunca tales ámbitos fueron ni son delimitados como esferas plenamente autónomas con lógica independiente como hoy día pretende establecer el liberalismo económico. Ninguno de los ámbitos económico ni político es comprensible ni guarda significación de modo aislado. Es interdefinición en el movimiento de combinaciones posibles. En ese sentido, *raymi* es eje de correspondencia dialéctica entre condiciones materiales y representaciones y prácticas simbólicas que las sociedades producen en su devenir humano.

Específicamente, en sociedades amazónicas y andinas, antiguas y contemporáneas, *raymi* puede consistir en voz y término referencial a momentos instituidos en un umbral que organiza la producción de sociedad y la provisión de recursos materiales y simbólicos de existencia. Por ello, en numerosos estudios es relevante el argumento que destaca momentos rituales asociados a producción de alimentos y otros medios de vida. Como se indica en el siguiente acápite, la imagen de ciclo es cuestionable. Quizá podría sugerirse prestar atención a lógicas y momentos de frontera con los cuales se organiza el tiempo social. De hecho, la noción *tiempo*, el sentido de temporalidad, es una dimensión profundamente reflexiva, minuciosamente simbolizada en todas las prácticas culturales de los pueblos andinos y amazónicos, como se puede ver en las investigaciones de Almeida (1991) y Taylor (2021).

La dimensión ritual y conmemorativa que connota el término *raymi*, además, guarda relación con otra cualidad del tiempo social que consiste en la relación que diversos filósofos y sabios de la antigüedad comprendieron como tendencia y modo de realización de condiciones de existencia social y momentos de transformación (Balibar, 1995). A esto se refiere la perspectiva teórica que se interroga acerca de la reproducción social: tendencia a perseverar en las condiciones de existencia social. Esta tendencia remite precisamente a la posibilidad, voluntad y trabajo de producción de la sociedad no a determinación o conservación idéntica, ni en límite opuesto, perpetua contingencia.

Posiblemente, *reproducción* (en el sentido antes indicado) sea otra cualidad que la voz y término *raymi* activa y promueve. En tanto bien cultural, la expresión se refiere a los momentos sociales que pueblos antiguos y contemporáneos de la región andino-amazónica pausan y aplazan como tiempo de conmemoración y rito. Similar a numerosos autores, la investigación minuciosa elaborada por Mauss (2009) situaba las prácticas sociales y culturales en igual posición de valor entre pueblos heterogéneos del mundo (aun cuando este autor recurriera al concepto cuestionable de *función*). En esa perspectiva, los pueblos habían alcanzado grados heterogéneos y primigenios de

civilización mientras otros fueron sometidos a factores de transformación externa más actuales. La práctica ritual fue comprendida como condensación de fuerzas sociales (o *campo* social) que, simultáneamente, es correlativa a una lógica social interna compleja no unilateral en una sola causa.⁴

Quizá el momento de rito y conmemoración consista en una práctica y representación simbólica referencial a esa producción y reproducción social. En cambio, la comprensión de los *raymikuna* ha quedado usualmente atrapada en marco del mito incontaminado, reducido a sí mismo, y últimamente bajo la patrimonialización que se asemeja a las primeras visiones exóticas de una antropología que desde inicios del siglo XX fueron cuestionadas por Boas en contexto de política imperial.⁵ Por más tolerancia e inclusión que se quiera manifestar, las gestiones culturales continúan expresando la satisfacción individual de un patrimonio que entretiene. Si las políticas culturales son importantes, lo cuestionable es la trasposición del sector mercantil de entretenimiento a cambio de la fuerza colectiva que implica un bien cultural.

Con esa cualidad de producción y referencia social, la conmemoración *raymi* deviene bien cultural que la sociedad y los pueblos abstienen del momento de intercambio de “dones” generales, cuando ni producción ni el intercambio de bienes obedecen a cálculo interesado del mercado liberal. Los estudios comparativos de Mauss, efectuados ya hace unos cien años (1922/2009), y la reflexión de Godelier (1998), han indicado que sociedades no capitalistas en diversas regiones del mundo suspenden, sustraen, ciertos bienes del dominio de cosas alienables configurando de ese modo una cualidad y estatuto de don social, de allí proviene, y allí se inscribe el momento *sacro* y de rito constitutivo a la sociedad humana en cuanto producción simbólica de la existencia y vínculo urdido en el lenguaje.

En cierto sentido, pudiérase calificar la disposición de ciertos bienes y dones inalienables como una reserva moral de los pueblos, entendiendo por *moral* el ámbito de institución de lo social que preexiste a la ínsula de individuo, mientras configura el marco de acción posible, probable, y sus valoraciones. Nada más alejado al concepto moral que la idea de moralismo y moralidad anuladora que castiga.

4 Sobre la noción *campo social* o espacio social es importante el estudio de Gluckman (1940/2010) y luego los trabajos de Bourdieu (2000).

5 Franz Boas ya en 1919 había expuesto una crítica frontal acerca de las actividades realizadas por un grupo de antropólogos en Centroamérica (Boas, 1947). También se puede leer la reflexión presentada por Wolf y Jorgensen (1971) y el amplio estudio de Todorov (1991).

Oralidad, tradición, historia oral

La cuestión sobre memoria colectiva y tradición oral presenta gran pertinencia en atención al modo compuesto y formación social de los raymikhuna, expuesto en el acápite anterior. En el campo de ciencias humanas y sociales, un buen aporte consiste en la tentativa de esclarecimiento en una construcción de nociones y conceptos que siempre, o casi siempre, hacen referencia a condiciones objetivas de existencia.⁶ Es posible empezar abordando el equívoco y ambigüedad que usualmente acarrea el término *oralidad* (al igual que *tradición* y más adelante lo referido a *memoria*) (Regalado, 2022).

El sufijo *-idad* hace referencia a resultado de algo. La forma *-idad* ('identidad, religiosidad, historicidad, interculturalidad', etc.) implica ya un atributo resultado de un movimiento que, precisamente, es necesario explicar y cuyo factor causal se suele obviar o ignorar. La lengua castellana contiene innumerables palabras con tal sufijo que implica *cualidad* (aun cuando en ciertos usos idiomáticos conlleve sentido de carencia o defecto). El término oralidad incluye así un elemento central: *oral* (que es necesario abstraer de toda connotación a carencia e incompletitud, tal como en otras nociones: religiosidad, ritualidad, etc.).

Es oportuno aquí mencionar algunos de los abordajes acerca de la noción *oral*. El primer psicoanálisis puso atención en el término *oral* como uno de los elementos conceptuales que contribuían a explicar el proceso de constitución y pasaje desde individuo biológico a persona humana o advenir *su-jeto*. Aun cuando ese esquema puede quedar atrapado en una imagen evolutiva de etapas necesarias que se descartan consecutivamente, tal reflexión fue importante en la conformación de una ciencia acerca de las sociedades humanas como lo debatieron Althusser (2015), Bourdieu (2000) o Godelier (1998). En esa dirección, *oralidad* proyectaba el estudio hacia la dimensión simbólica constitutiva en toda práctica y condición material de existencia en las sociedades humanas.

Usualmente, lo oral fue elemento preso en la dicotomía y esquema binario entre oralidad versus escritura. Se supuso que la atención sobre lo oral era alternativa frente a sociedades sin-escritura o pueblos que no habían alcanzado tal estadio civilizatorio que se suponía definido por el pleno acceso a la escritura. Esa connotación implícita condujo a la gradación equívoca entre una oralidad (de menor rango) mientras, simultáneamente, se atribuyó a la escritura un carácter externo impuesto y dominación violenta. Tal esquema instaura otra vez un significado de falta, carencia e incompletitud.

⁶ Véase la discusión últimamente publicada en Durkheim (2019), especialmente, Fauconnet y Mauss (2019).

En referencia al objeto de este libro (bien cultural *raymi*), ni oralidad ni escritura presentan carácter *autonimio*, como nombramientos para sí mismos. Siempre las sociedades humanas se inscriben en un *continuum* de producción simbólica acerca de la existencia social, en la que lo oral y lo escrito son formas sociales de expresión de sentido. No son alternativas paralelas. Un *continuum* que no se circunscribe a una serie de continuidad necesaria ni en la antinomia continuo-discontinuo remite a grados posibles de combinatoria y probabilidades de transformación entre elementos estructurales de cualidad material y simbólica.

En orden de método, tal *continuum* de producción simbólica abre grandes posibilidades de reflexión y orientación de los estudios en ese campo del saber, que no son atribuibles a nodos antinómicos de exclusión. La historia oral, entre otras metodologías, ha contribuido a situar en similar posición de valor el acto de narración y creación lingüística donde lo oral y lo escrito se imbrican en grados altos de realización (Aceves, 1993, 1996). Hay dimensiones inenarrables en términos escritos, de forma homóloga a lo indecible oralmente.

En cuanto a tradición oral, ¿qué es posible entender como *tradición*? Si la forma oralidad no es práctica extraña ni ajena a narración escrita, ¿es comprensible una tradición oral por fuera de aquel *continuum* de producción simbólica compuesta? Semejante a lo indicado más arriba sobre *raymi*, tradición no es un estado ni *statu quo* que aluda a orden de cosas dadas tal cual ni transmisibles en cadena. Tampoco tradición es sustituible por dominación social ni violencia económica. Como lo han indicado diversas reflexiones, la idea misma de progreso (ubicada usualmente en antípoda de tradición) con frecuencia ha sido instrumentalizada hasta formas cada vez más indirectas y, por ello, eficaces de dominación social (Horkheimer, 2002; Reynoso, 1998; Sánchez-Parga, 1989). La tradición corresponde a la dialéctica entre condiciones sociales de existencia que tienden a perduración y su dinámica, que es más compleja de lo que aparece como inmediatez. Una tradición no necesariamente deviene transformación, así como tampoco alude a *estado* perpetuo. Recordemos que la voz antigua *traditio* connota los verbos *entregar* y *remitir a*.

Posiblemente, tradición oral es comprensible en campo de un método de elaboración y trabajo acerca de las condiciones simbólicas de existencia social. Valdría decir es producción de conocimiento y valoración acerca de las condiciones y trayecto de vida. Y el método es entendido en su doble nivel de acepción como momento de elaboración orientada a esclarecer interrelaciones y modo de abordar la verdad.

Lo contrario conduce a imperativo de tradición en cuanto fidelidad a un punto de ancestro, asumido asimismo como apropiación individual de un nodo de esencia. Imperativo de genealogía entendido como rescate de un refugio ideal, eternizado en su origen supremo, desde el cual se irradiaría, también de manera idealizada y automáticamente, lo presente. La representación ideal acerca de un nodo u *ombliigo* del mundo es menos centro en un círculo natural (que siempre deja fuera todo lo demás, como espacio vacío, anodino), que posición social referencial constituida cultural y políticamente. Es una suerte de glorioso pasado idealizado, estereotipado, en el que convergen hoy una patrimonialización y ancestralidad como antes la folclorización que diviniza lo establecido. Tal convergencia en verdad oculta condiciones que explican una sociedad externa e internamente violentada, mientras impide la probabilidad real de transformación en ataduras naturalizadas que pesan como lastre y sin salida. De ahí emergen nociones biologizadas tales como *raíz, genes, raza, natura, comportamiento, señales, crisis, adaptación a lo existente o remedios mágicos*.

Memoria colectiva, comunidad

Similar a lo que sucede con la cuestión sobre identidad, el pensamiento dialéctico es pertinente al abordar componentes de la sociedad y el ámbito de memoria colectiva. Y, sin embargo, es asunto teórico lleno de dilemas, dificultades, equívocos, debates, al menos desde inicios del siglo XX, hasta presa y coto de caza, hoy en día, en una inflación de opiniones “académicas” autocomplacientes.

La perspectiva, además, se oscurece por la trampa de ciertos dilemas teóricos, conceptuales e implícitamente debido a posicionamientos políticos que protegen privilegios económicos y sociales. La pregunta acerca de la probabilidad de una memoria colectiva suele fijar la reflexión en la dicotomía: individual versus lo colectivo (masivo). Tampoco memoria colectiva ni identidad son suficientemente comprensibles en la falsa alternativa teórica entre enfoques esencialistas y epifenómenos reflejos.

Lo pertinente es reflexionar si lo plural posibilita lo singular y mutuamente comprender cómo un plural se configura en lo singular. Una memoria colectiva guarda pertinencia respecto a ello.⁷ Si un *nosotros* implica de modo coextensivo lo *otro*, como parte de *nuestra* verdad, la cuestión sobre memoria

7 Sobre la relación compuesta (no simple) entre comunidades, idioma quechua, sociedad mestiza y Estado nacional, véase la discusión y debate compilado en Rochabrún (2011).

colectiva (como en pocas ocasiones) es buena posibilidad al abordar la dialéctica compuesta que transforma recíprocamente condiciones y sujeto de la acción en personas verbales del singular y plural. Así *memoria* puede comprenderse como proposición acerca del recuerdo, con el sufijo *-ción* en vez de *-idad*, *recordación*, en la práctica de recordar y conmemoración. Memoria no es sustantivo nominal ni ente predeterminado, independiente del sujeto de la acción.

Memoria colectiva puede comprenderse en referencia al modo en que se articulan tiempo social plural y un tiempo singular, incluso de orden psíquico en sujetos y personas específicas (Candeu, 2002) que siempre se delinean en atención a un momento social estructurado históricamente. Se trata de comprender la estructuración de regímenes de tiempo, dimensiones de tiempo, temporalidades heterogéneas que no se traslapan exactamente, aun cuando corresponden a un análogo proceso de elaboración simbólica, como lo indicado más arriba, una diferenciación de tiempos a la vez que ejes de anudación, confluencia, enlace. De ese modo, se entiende la importancia en planteamientos que discuten la probabilidad de una emancipación y soberanía en decisiones colectivas comunitarias (Guamán, 2020) que confrontan la idea de individuo reactivo a *necesidades* como principio explicativo. Esto conduce la reflexión hacia un grado de dificultad. Pero aquello precisamente proyecta la memoria colectiva como ámbito de mejor explicación y transformación en condiciones de existencia social dadas como inevitables o ya determinadas cual perennidad.

En primer lugar, la categorización fija que contrapone recuerdo y olvido no contribuye a comprender la elaboración compuesta que las sociedades y pueblos producen en su devenir cultural e histórico. ¿Qué se olvida? ¿*Amnesia* y *amnistía* hacen referencia a olvido deliberado? ¿A qué se debe el olvido? ¿La razón del olvido? ¿Es posible un ensayo de respuesta? La dimensión *olvido* puede entenderse como elemento constitutivo del recuerdo y memoria que el sujeto dinamiza. No es puro factor inducido externamente hacia un borramiento de recuerdo. Incluso es comprensible alguna dinámica de olvido como modo de acercamiento en nuevos términos a lo acaecido. En cierta forma, el olvido siempre se constituye singularmente, que no quiere decir necesariamente individual. Es una reelaboración y nueva relación con el tiempo, liberación de sufrimiento y nueva proyección acerca del influjo de fuerzas de impedimento. A veces olvido en verdad consiste en forma de un tiempo que es imposible de relatar. Bajo otras condiciones, olvido es consecuencia en la imposición de cambio y dominio político. Presenta causa en la violencia económica, desarraigo y exclusión mantenida en el tiempo.

En segundo lugar, la oscuridad consiste en la circulación de nociones que imprimen e instrumentalizan significados a servicio de la lógica de mercado de forma tal que dimensiones de tiempo se mueven en extremos de un tablero como bandas fluctuantes de precios y mercancía. Se recurre a una topografía acerca de los tiempos del verbo: el pasado, detrás; el futuro, delante, etc. Juego de posturas interesadas que no es lo mismo que posiciones sociales en el campo de fuerzas que constituye a toda sociedad humana actual o pasada.

Muy fuertemente ha sido instaurada la imagen de ciclo, cuyo movimiento lleva una inexorable repetición o continuidad serial. Tal figura obliga a recomenzar el pasado y, sobre todo, a repetir inevitablemente un pasado eternizado en su causa. Incluso si se tratase de retorno mítico, no es retroceso ni regresión ni réplica nítida, original. Tampoco es estado de mito *atemporal* que moviliza más una nostalgia imaginaria que el valor por transformaciones reales alcanzadas en el pasado. En verdad, ciclo establece una falta de tiempo, escape a la dinámica y tensión del tiempo. Ciclo de repeticiones (en vez de práctica de rememoración) y su correlato: denegación de la contemporaneidad, detención de la historia como anulación, tiempo ya dado cual *inmemorial* o su reflejo *virtual*. Se instaura lo intemporal y *atemporal*.

Al igual que aquella imagen de círculo, se impone un carácter puro de tiempos sociales como entidades autorreferenciadas en sí mismas cuyo efecto deriva en mucha memoria y poca historia. Sociedad, cultura, cual sustancia *ahistórica*. Así, un *pasado* es un evento sucedido en la línea de cierre y conclusión del ciclo, un siempre igual. Así también ocurre con la idea sobre el destino y, particularmente, aquella ideología sobre las herencias: algunas arcaizadas, otras actualizadas bajo el cálculo presente de la sociedad de mercancía. Se trata de una herencia (*heritage*) que guarda más significado de sanción lapidaria que una verdad social.

Pasado fenecido, fallecido. La reminiscencia como recuperación de un pasado suspendido, cristalizado, cual verbo infinitivo, en el que la tradición deviene *mouseion* de sí misma, una suerte de panteón que regocija y atrapa la memoria en muerte. No es elaboración de duelo, sino énfasis mórbido en la asociación fatal entre memoria y muerte. Lo anterior acaecido deviene ausencia y pasividad. Pueden observarse diversas categorías sociológicas que aluden a ausencia (ausentismo) y anterioridad como falta, culpa y pérdida; muchas veces, rechazo. Ausencia, ausentismo, sin embargo, insistentemente, intensamente, en silencio, connotan presencia, semejante a lo que sucede con silencios que evocan voz y compañía. Finalmente, está la añoranza como equivalencia inamovible y serie continua entre pasado, presente y futuro.

En otro ángulo del tablero, está un *presente* perpetuado, suspenso, sin precedente, un eterno presente, determinado en sí mismo, omnipotente, equivalente exacto de sí. Existencia centrada en sí, que se designa a sí misma. Clausura del trayecto, simplificando la composición. El borrón y cuenta nueva mercantil como remedio en la inmediatez. Presente de repetición, sin cesar, mientras se esgrime un futuro como porvenir sin rostro.

Conclusión

Es posible extender y profundizar el sentido social sobre el tiempo que de manera homogénea ha quedado encerrado en términos de círculo y ciclo como idea eterna de cara a un pensamiento escolástico cuestionado por Bourdieu (2000). Con la conmemoración realizada en el don y bien cultural *raymi*, el pasado se torna dimensión activa si se expresa en la intersección entre presente y lo porvenir. Es conciencia acerca de condiciones que hacen irrepetibles ciertas dinámicas históricas. Son acontecimientos producidos socialmente que, a la vez, constituyen al sujeto social y a lo otro que tañe en un nosotros. Son condiciones de una transformación en plural, que no necesariamente implica totalidad, la posibilidad de transformación plural sobre lo existientemente dado. No son tiempos que se traslapan exactamente. Es comprensible el presente como ámbito de elaboración en aquella confluencia correlativa de modos de tiempo social. Incluso como lugar de recomposición del sistema simbólico acerca del tiempo. No supresión, sino realización en nuevos términos. Tampoco es pasado abolido ni tiempo fijo en presente, sin movimiento, ni precedente, ni proyecto, ni cambio. Ninguna esperanza en lo porvenir.

Raymi no hace referencia a un estado de cultura. Como elaboración social, consiste en cualidad, práctica, condición y producto, constituida así en términos relacionales (no unívocos ni libres de conflicto), cuya síntesis y resolución se despliega más allá de intercambio de variables en única dirección. Remite a una geometría y condición compuesta.

Dimensión *tiempo* que es producto de un trabajo de la sociedad. La condición compuesta del tiempo es posibilidad de existencia social constituyente. Es la sociedad donde se produce una relación social con el tiempo y una forma política del tiempo (De Ípola, 1989; Portelli, 1991) que pone en cuestionamiento la exclusión y probabilidad de reconocimientos sociales o, en lo contrario, alienación.

Los pueblos pierden temor al hacer alusión a condiciones reales de existencia. La comprensión de los hechos, su valoración justa, no gana en clarificación si se recluye a evasiones con un pasado inexistente. La historia no es suma de saltos inconexos. No es indispensable remitirse a siglos infinitos atrás cuando las décadas del siglo XX son buena base de comprensión de causas y probabilidad de transformación. La valoración justa de lo alcanzado, los riesgos vividos y desafíos asumidos por generaciones antecesoras instituyen un tiempo de referencia en común.

Memorizar es adentrarse en la dinámica compuesta del tiempo. No es recuerdo puro. Consiste en abordar la configuración de regímenes de tiempo. Tensión dialéctica entre modos de tiempo, entre condiciones, prácticas de rememoración, olvido y nueva recordación. En ello consiste la voz: conmemoración. Y, contemporaneidad: estar y ser social con el tiempo. Allí la importancia del prefijo *-con* y conjunción en las dinámicas del tiempo. La certitud del presente se proyecta como resultante singular mientras abre un devenir cierto, plural, aunque incompleto.

Referencias

- Aceves Lozano, J. (1993) (Comp.). *Historia oral*. UAM / Instituto Mora.
- Aceves Lozano, J. (1996) (Coord.). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. CIESAS.
- Almeida, J. (1991). Esquema para una investigación de la cultura en la Sierra norte. *Revista Memoria*, 4, 127-50.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Ediciones Akal.
- Álvarez P. C. y Montaluísa, L. (2017). *Perfiles de las lenguas y saberes del Ecuador*. Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales.
- Balibar, E. (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Ediciones Nueva Visión.
- Benítez, L. y Garcés, A. (1990). *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*. Ediciones Abya Yala.
- Boas, F. (1947). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Editorial Lautaro.
- Bourdieu, P. (2000). L'inconscient d'école. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 135, 3-5.
- Candeu, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Ediciones Nueva Visión.
- De Ípola, E. (1989). *Investigaciones políticas*. Ediciones Nueva Visión.
- Durkheim, É. (2019). *Las reglas del método sociológico y otros ensayos de metodología*. Fondo de Cultura Económica.
- Fauconnet, P. y Mauss, M. (2019). La sociología, objeto y método. En E. Durkheim (Ed.), *Las reglas del método sociológico y otros ensayos de metodología* (pp. 216-245). Fondo de Cultura Económica.

- Gluckman, M. (2010). El reino Zulú de Sudáfrica. En M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (Eds.), *Sistemas políticos africanos* (pp. 91-130). CIESAS / UAM. (Trabajo original publicado en 1940).
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Ediciones Paidós.
- Guamán, W. X. (2020). *Conocimiento runa: soberanía y sabiduría cañari-andina* [Tesis de Maestría en Educación, Universidad de Cuenca, Ecuador].
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Katz Editores.
- Portelli, A. (1991). The Death of Luigi Trastulli: Memory and the Event. *Form and Meaning in Oral History*. State University of New York Press.
- Regalado, J. (2022). Desarrollo y antropología: a propósito del Instituto de Recuperación Económica. En J. Juncosa, F. García, C. Campo y T. González (Eds.), *Antropologías hechas en Ecuador*. Tomo III. (pp. 244-256). Abya Yala / UPS / FLACSO.
- Reynoso, C. (1998). Presentación. En C. Geertz (Ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 11-60). Editorial Gedisa.
- Rochabrún, G. (Ed.) (2011). '¿He vivido en vano?' *La mesa redonda sobre 'Todas las sangres'*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Sahlins, M. (1977). *Economía de la edad de piedra*. Ediciones Akal.
- Sánchez-Parga, J. (1989). *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. CAAP.
- Taylor, A. C. (2021). Una breve historia de los humanos. Pequeño ejercicio de traducción. *Ecuador Debate*, 113, 127-135.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI.
- Wolf, E. y Jorgensen, J. G. (1971). Antropología en pos de guerra. *América Indígena*, 31, 429-449.

RAYMIKUNA:

Racismos e Identidades

Germán Flores
Universidad Nacional de Educación

*Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán.
Ridículo en sus poses de blanco.
Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado,
con chaqueta y botines alquilado.*

GUSTAVO ALFREDO JÁCOME, *Por qué se fueron las garzas*

Introducción

Guayasamín (1992), en el documental titulado *Puntiachil*, o lugar sagrado de la sabiduría indígena, se hace una pregunta: ¿cómo midieron el tiempo nuestros antepasados? y responde que ellos no descubrieron que Ecuador está en la mitad del mundo, sino en la mitad del tiempo, lo que descubrieron observando el movimiento del Sol. Los pueblos y nacionalidades contribuyeron

con conocimientos para organizar el tiempo y el espacio (*pacha*), distribuyeron el tiempo anual y el espacio (*pacha*) con celebraciones y el trabajo agrícola, lo que se denomina el *calendario agrícola-festivo* aún vigente en varias comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana. Ciertamente, varias comunidades de la nacionalidad kichwa de la Sierra en la actualidad conmemoran una de las cuatro celebraciones principales registradas en el calendario festivo: en marzo el Pawkar Raymi; en junio el Inti Raymi, en septiembre la Koya Raymi, y en diciembre el Kapak Raymi.

Por otro lado, durante la Colonia y luego en la República, varios pueblos de la nacionalidad kichwa han convivido junto con el pueblo blanco y blanco-mestizo. Esta larga convivencia permitió que las fronteras culturales se vuelvan difusas, que compartan ciertos rasgos, palabras y elementos culturales (Espinosa, 1995), y que al mismo tiempo se presentasen diferencias y se generasen elementos de discriminación y racismo por parte de la población blanco y blanco-mestiza hacia los indígenas. En este sentido, el presente artículo busca explorar de qué manera se encuentra vigente el racismo vinculado a las principales celebraciones andinas, mas no profundizar sobre el racismo.

Explorando el racismo

Los pueblos de América Latina como los del Ecuador comparten una historia común: el colonialismo y luego los procesos de instauración de la República. Desde esta realidad, se construyeron los Estados-nacionales bajo la lógica de una sola cultura, es decir, sociedades monoculturales que desplazaron la cosmovisión de las poblaciones precolombinas, a pesar del número de habitantes que representaban (Flores, 2021). Además, esta etapa de la historia se ha caracterizado por procesos de discriminación y exclusión hacia los pueblos indígenas y negros.

En el Ecuador, la historia registra varios levantamientos sociales o sublevaciones liderados por los pueblos indígenas tanto en la época Colonial como Republicana (Moreno, 2014). Sin embargo, el levantamiento de junio de 1990 es la referencia que da un punto de quiebre para la presencia de los indígenas en el escenario político nacional. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [CONAIE], que lideró el levantamiento de 1990, entregó un documento de demandas con dieciséis puntos. El impacto en el escenario político nacional de estas demandas se puede sintetizar en tres elementos de análisis: (a) la *plurinacionalidad*, que puso en tela de duda

el andamio jurídico institucional en el que se asentaba el Estado; (b) la *interculturalidad*, que tensionó a la sociedad y las relaciones de poder colonial; y (c) la *autodefinición como pueblos y nacionalidades*, lo que generó una crisis de identidad nacional (Flores, 2021).

En conjunto, la demanda del carácter del Estado como plurinacional, irrumpió en el ámbito institucional e identitario de la sociedad. Las tensas relaciones entre la población blanco mestiza y los indígenas por la discriminación racial “se explican estructuralmente en cuanto forman parte del conflicto social provocado por el encuentro o choque histórico desigual entre sistemas económicos y socio-culturales claramente diferenciados” (Almeida, 1996, p. 60).

La CONAIE, por otro lado, se pronunció frente al Estado y la sociedad y reafirmó la identidad con la autodefinición de las poblaciones originarias como pueblos y nacionalidades. Ese “otro” indígena colonizado se hizo escuchar y demandó derechos. Le arranchó la palabra y su contenido *indio, indígena* que es una categoría homogenizante, con gran carga discriminatoria, que no define una identidad, sino que fue y es usada para denigrar e insultar a los que no son blancos ni blancos mestizos.

A partir de los años setenta, las ciencias sociales dejaron de hablar de *racismo* para optar por el de *etnicidad* como un concepto analítico de las diferencias, de ese modo el término *raza* fue progresivamente abandonado y sustituido por el de *etnia* o *grupo étnico*, suponiendo, por lo menos en el contexto latinoamericano, un gradual alejamiento del concepto de racismo (Cervone, 1999).

Los estudios que hacen referencia en el Ecuador sobre las diferencias raciales habían sido estudiadas con base en “diferencias morfológicas como huesos, dientes, características genéticas, etc.” (Quiroga, 1999, p. 6). Esto con la finalidad de encontrar alguna diferencia o diferencias que confirmen la hipótesis de la inferioridad de las poblaciones denominadas indígenas. Sin embargo, no pueden sostener la existencia de las razas en el caso de los seres humanos, de ahí que la categoría *raza* sea “una construcción cultural según la cual las diferencias genéticas y físicas son percibidas por los actores sociales como determinantes de ciertas actitudes, características y comportamientos culturales y morales. En este sentido, es el mismo racismo el que «inventa» las razas” (Cervone, 1999, p. 13).

Durante la década de los años noventa del siglo pasado aparecen varios estudios sobre el racismo. Enma Cervone (1999) explicó al respecto: “Los «levantamientos» indígenas ocurridos en Ecuador desde 1990 han suscitado el debate de un aspecto de la práctica social que indígenas y negros del

país no estaban dispuestos a soportar más: la discriminación” (p. 11). A mediados de los años noventa apareció el estudio denominado *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de clase media* que aborda las formas de racismo que se presentan en la vida cotidiana de los indios de clase media (De la Torre, 1997b). Este estudio analiza el racismo desde quienes lo sufren. Luego el mismo De la Torre (1997a) publicó otra investigación denominada “La letra con sangre entra” en la que analiza el racismo en contra de los indios en el sistema educativo. Estos dos estudios de experiencias microsociológicas son un aporte para el análisis del racismo y la discriminación desde la perspectiva de la vida cotidiana y desde la perspectiva de quienes la sufren.

Se entiende por racismo a las relaciones sociales (también entendidas como relaciones de poder) en las que se conjugan actitudes, comportamientos negativos (discriminación, exclusión) y uso de la lengua de un grupo socio-cultural hacia otras personas de un grupo socio-cultural distinto por causa de su raza, su condición social, cultural, lingüístico. En estas relaciones de poder, se objetiviza la discriminación hasta tratar al otro, en este caso al indígena, como inferior.

En este sentido, las raíces del racismo están sostenidas como continuidad de la experiencia de las relaciones interétnicas asimétricas construidas en la colonia y mantenidas durante la República y presentes aún en la actualidad. Estos comportamientos (racistas) presentes en la vida cotidiana normalizados se reproducen sosteniendo esas relaciones asimétricas. “Los grupos dominantes producen y reproducen representaciones de ellos mismos y representaciones de los «otros» que justifican su posición en la cima de los órdenes racionales espaciales” (Rahier, 1994, p. 73).

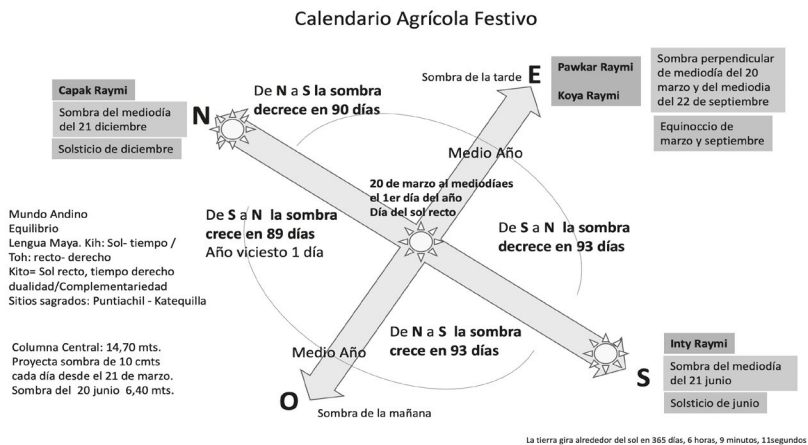
La vida cotidiana es ese “conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social” (Heller, 1994, p. 19), por tanto, la reproducción social como la discriminación de los seres humanos particulares reproducen las distintas formas de discriminación social. Pero, por otro lado, a partir de la década de los noventa hay una reconstrucción de un capital simbólico cultural por parte de los pueblos indígenas como forma de resistencia, representada en las celebraciones.

Raymikuna en los Andes

Siguiendo el calendario agrícola festivo andino (Figura 1), los pueblos andinos pasan cuatro celebraciones importantes. De ellas, en este trabajo se

desarrollará en mayor detalle la del Inti Raymi celebrada por los pueblos del norte, en especial en Cotacachi, provincia de Imbabura.

Figura 1. Calendario agrícola festivo



Fuente: Flores, adaptado de Guayasamín (1992)

Pawkar Raymi

Según el calendario andino, la celebración se da el 20 de marzo, fin e inicio de año, de ahí la importancia que tiene para los pueblos andinos, debido a que representa el año nuevo andino. Juan de Velasco (1841/1989), en su *Historia del Reino de Quito*, describió las celebraciones del mundo andino mes a mes. Señaló que marzo es el Paucar-huatay (atar el florecimiento), además que “ata el principio con el fin del año solar” (p. 50). Afirmó, además, que es una de las cuatro principales fiestas y la única precedida de tres días de ayuno. En su celebración se apagaba el fuego en todas las casas, y las personas se alimentaban de frutas o yerbas luego de entrado el Sol. Las tres partes del Pawkar Raymi comprendían, continúa el autor, el ritual del *mus-huk nina* o renovación del fuego nuevo, sacrificios y ofrendas y la fiesta con música, banquetes y bailes. El Pawkar Raymi es entonces la celebración por el florecimiento de los campos y la cosecha de la producción de los primeros frutos tiernos.

Pese a lo mencionado por Juan de Velasco (1841/1989) sobre la importancia de la celebración del 20 de marzo para los pueblos andinos, en las comunidades andinas esta celebración no es muy generalizada. Los rituales del *pawkar* y del *mushuk nina* se realizan en Cayambe, Puntíachil, luego de la recuperación simbólica cultural que inició en los años noventa. Hay comunidades como en Otavalo, en la provincia de Imbabura, que el Pawkar Raymi ha incorporado nuevos elementos como festivales de música con artistas locales e internacionales, ferias artesanales y campeonatos de fútbol. El deporte une a la comunidad y a través de esta actividad se dinamizan otras actividades sociales y económicas. En todo esto, se dinamiza el turismo y con ello el comercio. Finalmente, el Pawkar Raymi se fusiona con el Carnaval. Varias comunidades en los últimos años organizan campeonatos de fútbol con presencia de jugadores profesionales. Sobre esta celebración, Guayasamín (2019) destacó que con “el contenido científico del Día del Sol Recto y la ceremonia del Fuego Nuevo, no se nos hará difícil recuperar nuestra milenaria identidad” (p. 61).

Koya Raymi

Se celebra el 22 de septiembre, es la celebración a la feminidad y la fecundidad que se ha mantenido en varias comunidades de la provincia de Imbabura. Juan de Velasco (1841/1989) describió que Koya-Raymi es “la fiesta del baile de la Reina” (p. 52). En estas mismas fechas, el Koya Raymi se fusiona con las Fiestas del Yamor y de la Jora que son organizados por el Gobierno Autónomo Descentralizado de Otavalo y de Cotacachi.

Kapak Raymi

Celebrada el 21 de diciembre, se dice que fue solemnísima. Precedía de ayuno, era de gran esplendor, se hacía en obsequio del Sol. Juan de Velasco, (1841/1989) no mencionó mayor detalle de esta celebración. Esta fiesta se mantiene en el pueblo Saraguro fuertemente sincretizada con la Navidad. Lo celebran desde el 21 de diciembre, mes de la niñez y de la adolescencia. Actualmente la mantienen vigente denominándola Pase del Niño o Markan Taita. En lo agrícola se celebra en agradecimiento a la germinación de las semillas en los campos, es el tiempo del deshierbe y el *yanantin* (aporque).

Inti Raymi

El Inti Raymi, denominado Mes del baile solemne por Juan de Velasco, (1841/1989), es celebrado el 21 de junio. Los pueblos del norte, en especial los otavalos y los cotacachis, celebran esta fiesta, en cambio los cayambis y natabuelas, a partir del 29 de junio, celebran San Pedro. La celebración es precedida de ayuno e inicia con el baño ritual en los lugares y sitios sagrados que generalmente son las cascadas, ojos de agua, ríos sagrados. El personaje principal es el Aya Uma, que es el guía y orientador del orden y continuidad. Los trece cachos de su cabeza simbolizan las trece lunas del calendario.

En la actualidad toma cada vez más fuerza. En épocas de la Colonia fue sobrepuesta por la Corona Española –en especial por la Iglesia Católica– la celebración a San Juan, con la finalidad de erradicar los *raymikuna* andinos (*kuna*, sufijo para la noción del plural). Para la religión católica, los *raymikuna* eran denominados como celebración pagana. Sin embargo, las comunidades indígenas han logrado mantener vigente los rituales y asegurar su continuidad.

El Inti Raymi inicia con el ritual del baño que lo realizan a la media noche del 20 de junio. Acuden niños, jóvenes y ancianos llevando consigo los instrumentos musicales. El baño simboliza la purificación del cuerpo y la confrontación con los Aya (seres-espíritus que dan la energía vital a los danzantes). El baño los ayuda a cargar al cuerpo la energía sagrada. Con este baño, el ser normal particular se transforma en un ser mitológico, las fuerzas extrañas de la madre naturaleza se alojan en el cuerpo de las personas prodigándoles de energía necesaria para la lucha ritual y disputarse la plaza (Cevallos, 2006).

Los instrumentos musicales forman parte de este ritual. Son dejados junto a los sitios sagrados para que la fuerza del *aya* (espíritu) se apodere, es decir, los instrumentos son cubiertos de poder y le confirieren personalidad a cada instrumento. Se dice que los instrumentos han “tomado” el *aya* y no pierden la tonalidad del sonido, afinación, durante los días de la celebración.

Luego del ritual del baño, empieza la celebración con bailes en grupos, que visitarán las casas de la comunidad y de comunidades vecinas. Las casas visitadas ofrecen a los danzantes la comida tradicional que consta de mote, papas, tostado y cuy, así como la bebida sagrada de maíz, la chicha. Este ritual del baile de casa lo realizan durante las noches hasta la finalización de la celebración.

El cuarto día, que es el Jatun Punlla o el Gran Día del Inti Raymi es el inicio de la toma de la plaza: en Otavalo, en San Juan Capilla, y en Cotacachi (véase Figura 2), en el Parque Central. Esta toma de la plaza implica la apropiación del espacio público, espacio ajeno –especialmente en Cotacachi–, que fue –o es– el lugar del otro, por ello, el apropiarse de la plaza es apropiarse de la representación simbólica del poder religioso, político y económico. La plaza se convierte en un espacio propio donde se ejerce y otorga a sus actores una importancia que no la tienen en el resto del año (Cevallos, 2006). En Otavalo, San Juan Capilla está en un lugar apartado de la representación del poder local, de la centralidad, construido para que los indios no interfirieran con sus danzas en el desenvolvimiento normal de la vida cotidiana y no se invada el espacio del otro, el espacio que está definido para los no indígenas. A la toma de la plaza, acuden las comunidades de todos los sectores. Por ello, este acto, además de la apropiación física de la plaza, implica darle nuevos contenidos a la celebración: es transformar la plaza en sitio sagrado al celebrar el ritual del *tinkui* que es el encuentro de la gran celebración.

En Cotacachi, el Inti Raymi culmina con el Wuarmy Puncha (día de las mujeres), que es el día que da inicio de un nuevo espacio-tiempo; se mantiene únicamente en Cotacachi. Esta celebración y las que se desarrollan dentro del calendario agrícola festivo organizan las relaciones sociales de las comunidades, y tienen la función de cohesionar a las comunidades y hacen visible la presencia histórica, así como la continuidad como pueblos y nacionalidades.

Figura 2. Inti Raymi, Cotacachi 2002



Fuente: Germán Flores

Identidades y racismo

Para tratar las celebraciones andinas, la identidad y cómo el racismo se envuelve en esta esfera, es necesario recurrir a los años ochenta y noventa del siglo pasado. A la década de los ochenta se la puede considerar como la década de consolidación de las organizaciones indígenas (Flores, 2019), tanto en lo local como en lo nacional (en 1972 se creó la ECUARUNARI, en 1980 se fundó la CONFENIAE y 1986 se fundó la CONACNIE y luego en 1988 se llevó a cabo el Primer Congreso de la CONAIE) que dio paso a la autodefinición como pueblos y nacionalidades en el marco del levantamiento indígena de 1990.

La década de los noventa es la época de la presencia nacional de los pueblos indígenas en el escenario político, económico y social. En este marco, es fundamental recuperar el evento de carácter histórico del levantamiento de junio 1990, denominado Inti Raymi. Se trata de un levantamiento que irrumpe en el escenario político nacional con la propuesta de la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Esta propuesta remueve los

cimientos en los que se construyó y se fundamenta la cultura e identidad nacional ecuatoriana, es decir, esa construcción de una sociedad monocultural hispánica.

La propuesta del movimiento indígena de declarar al Estado como plurinacional e intercultural encierra tres elementos de análisis antes aludidos: la autodefinición como pueblos y nacionalidades, la plurinacionalidad y la interculturalidad (Flores, 2021), los cuales ponen en crisis la identidad nacional y plantean que los pueblos indios se autodefinen a sí mismos como pueblos y nacionalidades. El mismo levantamiento es un momento de quiebre que activa la identidad y la cultura de los pueblos y nacionalidades en la búsqueda del fortalecimiento y recuperación de las lenguas, las prácticas culturales, la música, etc.

La identidad indígena en proceso de afirmación cultural se muestra en lo cotidiano y quebranta el imaginario de un orden monocultural constituido en lo local y lo nacional. La respuesta en los años noventa y siguientes llevó a que una parte de la población blanca y blanca-mestiza apoye las demandas y se identifique con los pueblos indígenas; también está la otra parte que rechaza, discrimina y excluye lo identificado con lo indígena.

A esto no escapan las celebraciones indígenas. Muestras de rechazo o expresiones como *indios alzados*, *indios violentos*, *indios salvajes* son epítetos usados para identificar y nombrar los rituales del Inti Raymi de Cotacachi, principalmente el momento del *tinkui*, toma de la plaza. En el Inti Raymi, la toma del centro de plaza en Cotacachi conecta el pasado con el futuro y la proyección del presente cotidiano, como dispositivos para recuperar el contenido histórico y simbólico que afirma la identidad indígena.

El uso del idioma kichwa es otro espacio de discriminación, por lo que los indígenas limitan el uso al ámbito familiar privado. Alrededor del uso y enseñanza del idioma se construye un imaginario negativo en la población indígena que hasta los años noventa se le considera al idioma kichwa como *yanka shimi*, es decir, una lengua sin valor. Se solía escuchar a los abuelos decir “*yanka shimipi parlashun*”, es decir que hablaban un idioma sin valor, un idioma que no servía (Flores, 2021). Desde la población blanca o blanca mestiza se apela el uso de la lengua castellana en una conversación de indígenas argumentando que se debe hablar en lengua cristiana.

El racismo, la discriminación y exclusión están en la cotidianidad: en los medios de comunicación, en la economía, en lo social, en la política, etc. Los medios de comunicación, además, construyen un relato sobre un indio imaginario, como se aprecia en esta cita:

Solo sacan indígenas comiendo, bailando y danzando, de forma tal que los indígenas finalmente son sujetos de comparsa. Mientras estén disfrazados de diablos humas, mientras tengan platos típicos y bailen son aceptables. Pero cuando son sujetos políticos que reclaman y protestan, ahí en cambio son criminalizados. Ese es el racismo. (Macas et al., 2020).

En este sentido, se construye un relato del *indio bueno*, siempre que esté en el páramo, su ambiente natural, mientras muestran disfrazados los bailes y sean la distracción. Pero cuando irrumpen en la ciudad como actores políticos son los *indios salvajes*. Esta misma estructura de discriminación se proyecta en el Inti Raymi cuando irrumpen la ciudad y se apropian de la plaza principal de Cotacachi.

Los pueblos kichwa del Ecuador a partir de los años noventa inician un proceso de fortalecimiento de la identidad, la lengua y la cultura mediante la recuperación de la memoria histórica de las cuatro principales celebraciones. El proceso no es nada fácil porque perdura la herencia colonial de explotación, discriminación, exclusión por parte de los blancos y blancos mestizos hacia los pueblos indígenas.

Referencias

- Almeida, J. (1996). *Racismo e identidad: fundamentos del racismo ecuatoriano*. Ecuador Debate No. 38. CAAP.
- Cervone, E. (1999). Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica. En E. Cervone y F. Rivera (Eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades* (pp. 137-156). FLACSO-Ecuador.
- Cevallos, R. (2006). *Desde San Juan, San Pedro y Santa Lucía hacia la construcción social y política de Inti Raymi en Cotacachi Imbabura* [Tesis de maestría, FLACSO-Ecuador].
- De la Torre C. (1997a). *El racismo en Ecuador: experiencia de los indios de clase media*. CLACSO.
- De la Torre, C. (1997b). La letra con sangre entra: racismo, escuela y vida cotidiana en Ecuador. *Revista Íconos*, 3, 115-128.
- De Velasco, J. (1989). *Historia del reino de Quito en la América meridional* (Vol. 2). Imprenta del gobierno. (Trabajo original publicado en 1841).
- Espinosa, M. (1995). *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Tramasocial.
- Flores, G. (2019). Educación, Estado y pueblos indígenas. En G. Loys (Comp.), *Derechos humanos, buen vivir y educación* (pp. 179-201). UNSE / UNAE. <https://n9.cl/dnmx9>
- Flores, G. (2021, noviembre 24). *La interculturalidad en disputa, miradas desde la educación superior en Ecuador*. [Discurso principal]. IV Congreso Internacional

- UNAE: “Universidad, aprendizajes y retos de los objetivos de desarrollo sostenible”, Azogues, Ecuador. <https://fb.watch/9MuzB7bHfc/>
- Guayasamín, G. (1992). *Puntiachil* [Video documental]. YouTube. <https://n9.cl/nd7jt>
- Guayasamín, G. (2019). *La cruz del tiempo: teoría astronómica sobre el calendario solar quiteño*. Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL).
- Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- Macas, L., Tumbaco, K., Reascos, N. y Tuaza, L. A. (2020). Foro Levantamiento de octubre de 2019: ¿Nuevas manifestaciones de racismo en el Ecuador? Conferencia. FLACSO-Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/17606>
- Moreno, S., (2014). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*. UASB / CEN.
- Quiroga, D. (1999). Sobre razas, esencialismos y salud. En E. Cervone y F. Rivera (Eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. FLACSO-Ecuador (pp. 127-136). FLACSO-Ecuador.
- Rahier, J. (1999). ¿Mami, que será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la *Revista Vistazo*. En E. Cervone y F. Rivera (Eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades* (pp. 73-110). FLACSO-Ecuador.

EL INTI RAYMI:

Insurgencia e identidad de la fiesta sagrada de los andes

Ariruma Kowii
Universidad Andina Simón Bolívar

Memoria y matriz cultural en los Andes

¿Dieron importancia a la memoria las comunidades andinas?, ¿se preocuparon de conservarla?, ¿qué estrategias de registro desarrollaron para garantizar su continuidad cultural y espiritual? Sí, las comunidades andinas pusieron especial preocupación por registrar los principales acontecimientos que sucedían con sus poblaciones. Al respecto, cronistas como Cieza de León (2005) anotaron lo siguiente:

Y es también de saber que, sin esto, fue costumbre de ellos, y ley muy usada y guardada, de escoger cada uno en tiempo de su reinado o señorío tres o cuatro hombres ancianos de los de su nación, a los cuales, viendo que para ello eran hábiles y suficientes, les mandaban que todas las cosas que sucediesen en las provincias durante el tiempo de su reinado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, las tuviesen en la memoria y de ellas hiciesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro haber así pasado,

con tanto que estos cantares no pudiesen ser publicados ni dichos fuera de la presencia del señor. (pp. 322-323)

Sobre el mismo tema, el padre José de Acosta observó:

Los indios del Perú, antes de venir españoles, ningún género de escritura tuvo, ni por letras, no por caracteres o cifras, o figurillas (...) mas no por eso conservaron menos la memoria de sus antiguallas, ni tuvieron menos su cuenta para todos los negocios de la paz, y guerra y gobernó, porque en la tradición de unos a otros fueron muy diligentes y, como cosa sagrada, recibían y guardaban los mozos lo que sus mayores les referían, y con el mismo cuidado lo enseñaban a sus sucesores. Fuera de esta diligencia, suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas, como los de Méjico, aunque las de Perú eran muy groseras y toscas; parte, y lo más, con quipos. Son quipos unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos ñudos y diversos colores significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, porque cuanto los libros pueden decir de historias y leyes, y ceremonias y cuentas de negocios, todo eso suplen los *quipos* tan puntualmente, que admiran. Había para tener estos quipos o memoriales oficiales diputados, que se llaman hoy día *quipocamayo*, los cuales eran obligados a dar cuenta de cada cosa, como los escribanos públicos acá, y así se les había de dar entero crédito. (De Acosta, 1954, como se cita en Kowii, 2021, p. 189)

Como se puede constatar, los cronistas se percataron desde los primeros contactos de las formas de registro que regían en el Tawantinsuyu, como los *kipu*, los *tukapu*, los retablos, los *chumpi*, etc., registros que permitieron a los mismos cronistas informarse de la historia, la cultura, la espiritualidad de nuestras poblaciones. A esto se suman también los *pachawatay*.

El *intiwatana* es la simbolización del *pachawatay*, es decir, del anudamiento de los ciclos de vida, de los tiempos, de los pisos ecológicos, de las vitalidades del cuerpo, de los sentires. El *pachawatay*, por ejemplo, se realiza con las tres *pachas*, del *hawapacha* (el mundo de arriba), *kaypacha* (el mundo de la superficie) y *ukupacha*, (el mundo de abajo). Hace referencia al principio de colaboración mutua o, dicho de otra manera, a la articulación, a la reciprocidad de los tiempos, a la interdisciplinariedad de los sentidos, de las distintas lógicas, visiones, estéticas de cada lugar, de cada espacio, de cada ciclo climático, de cada hábitat. (Kowii, 2021, p. 2)

Esta misma lógica de articulación, anudamiento de las *pacha watay*, de los tiempos, fue concebido por los *amawtas*, los *willak umu*, los *arawikus*, *kipukamayú*. Estas personas, que cumplían con el papel de la crianza del pensamiento, del conocimiento, desarrollaron esta estrategia de memoria para que no desaparezca y se conserve a través de los tiempos. Por esa razón, las principales celebraciones de los Andes coinciden con los solsticios y los equi-

noccios; así tenemos: el equinoccio de marzo, Pawkar Raymi; equinoccio de septiembre, Koya Raymi; solsticio de junio, Inti Raymi; solsticio de diciembre, Kapak Raymi; cada uno con sus propias características, con su propio protocolo. El caso del Inti Raymi llama la atención por ser una fiesta dotada de una riqueza simbólica, artística, espiritual, que logró enraizarse en la conciencia de la población a través de los tiempos, a tal punto que pudo confrontar y repeler las prácticas violentas que implementaron las autoridades civiles y eclesiásticas de las épocas Colonial y Republicana. ¿Qué podemos deducir de la fortaleza de su matriz cultural? Podemos afirmar que los cimientos que crearon nuestros antepasados fueron sólidos y que, gracias a ello, las nuevas generaciones tenemos la oportunidad de seguir participando en ellas.

En suma, esta estrategia de memoria que garantiza la continuidad cultural, espiritual de nuestras poblaciones, debe ser estudiada a profundidad, a fin de que enriquezcamos este legado con los aportes de las nuevas generaciones y con el objetivo de garantizar su vigencia en beneficio de las futuras generaciones.

Violencia cultural y extirpación de idolatrías

La propuesta de extirpación de idolatrías es parte de la visión y los métodos que utilizaron las autoridades de la Corona Española y de la Iglesia al concebir y definir la invasión a los territorios del Abya Yala. Constituye el fundamento de la visión hegemónica que caracterizó a los diferentes documentos que se redactaron a partir de 1492 en relación con el “nuevo continente”. Documentos como las Capitulaciones de Santa Fe, el requerimiento, el diario de viajes de Cristóbal Colón, las cédulas reales, así como las bulas papales, entre otros, son la constancia de las acciones genocidas y etnocidas que implementaron con nuestras poblaciones.

Los integrantes de los concilios de Lima, para mencionar un ejemplo, concentraron toda su capacidad intelectual para pensar en las diferentes estrategias de sometimiento, adoctrinamiento, conversión espiritual y cultural de nuestras poblaciones. Los concilios tuvieron la misión de pensar en diversos métodos de anulación de la memoria del mundo andino, de las culturas kichwa, ayamara, warani, etc., métodos que incluyeron la violencia, la tortura, así como la destrucción de toda evidencia tangible e intangible que rememore la espiritualidad andina. Como testimonio de lo dicho, en el primer Concilio de Lima se estableció lo siguiente:

Constitución 3°. Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias (...) Mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hubiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. (Vargas Urgarte, 1951, p. 8)

Estas resoluciones nos llevan a comprender la lógica con que fueron ubicadas y construidas las iglesias y símbolos cristianos en los territorios y espacios de convivencia de la población kichwa, coincidiendo siempre que tanto las iglesias como las cruces y demás símbolos cristianos fueron levantadas sobre la base de los adoratorios o *wakas* andinas. Estas acciones violentas tuvieron los siguientes objetivos: servir de constancia de la superioridad de los españoles; que la población indígena, al ver destruidos sus espacios, sus símbolos sagrados, piense que la religión cristiana es superior; y que la población se acostumbre a las nuevas imágenes o símbolos del catolicismo. También evidencian el temor, el miedo, que tuvieron las autoridades civiles y cristianas sobre el poder y la vitalidad de la espiritualidad andina. Por esa razón, las diferentes órdenes religiosas como los dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios, jesuitas se preocuparon en el siglo XVI de construir varias iglesias para combatir la “idolatría” de las poblaciones.

Estas evidencias también están presentes en el centro y los alrededores de las principales capitales de los Andes, como Quito. Así tenemos, por ejemplo, a la *waka*, un sitio sagrado que el cronista Juan de Betanzos (1980) definió en el siguiente sentido:

Y como los indios viesan el fuego, que tuvieron temor de ser quemados y arrojaron las armas en tierra, y se fueron derechos al Viracocha, y como llegasen a él, se echaron por tierra todos; el cual, como así los viese, tomó una vara en las manos y el fuego estaba, y dio en él dos o tres varazos y luego fue muerto. Y todo esto hecho, dijo a los indios cómo él era su hacedor; y luego los indios Canas hicieron en el lugar do él se puso, para que el fuego cayese del cielo y de allí partió á matarles, una suntuosa guaca, que quiere decir guaca adoratorio o ídolo, en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus descendientes, en la cual guaca pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi cinco varas en largo y de ancho una vara o poco menos, en memoria de este Viracocha y de aquello allí sucedido; lo cual dicen estar hecha esta guaca desde su antigüedad hasta hoy. (p. 6)

La *waka* es, entonces, un lugar sagrado, energético, cuyos beneficios siguen presentes en el subconsciente de la población *kichwa*. La población de los Andes sigue concurriendo con fe a estos sitios con el convencimiento de que su energía los protegerá y ayudará a que sus metas se cumplan. Así, en el caso de Quito, se pueden mencionar estas *wakas*:

- Zámbez
- Waka del socavón, lugar en el que, se dice, apareció san Miguel. Se pueden apreciar las rocas, la cruz y la estatua en homenaje al santo.
- Waka de las Yumbas, ubicada en la quebrada Tolala, en el sector de Pillahua.
- Llano Chico
- Waka Chakishka Wayku. En este lugar sobresale una roca grande y a su costado la Virgen de Chakishka Wayku. Es un sitio adecuado para realizar las misas.

Todos ellos son lugares que siguen activos y que están custodiando el bienestar de la población. Ejemplos como estos pueden ser encontrados en las diferentes comunidades y provincias del país.

A estas prohibiciones que dictaminan los Concilios de Lima se suman otros documentos, normas que fueron pensadas con la misma finalidad, como la propuesta de extirpación de idolatrías que se impulsó en el siglo XVI:

Yo Juan de Frías Herrán Provincial de la Compañía de JESVS en esta provincia del Piru, por la presente doy licencia para que se imprima la Relación de la Idolatría de este Reyno, y los remedios para extirpalla, que el P. Pablo Lofeph de Arriaga de nuestra Compañía a eferito, attento que a fido vífta, y aprovechada por hombres graves, y doctos, y experimentados afsi de nuestra Religión como de fuera de ella. En testimonio de lo qual di esta firmada de mi nombre, y fellada con el fello de mi oficio. En lima cinco de Octubre de mil feys cientos y veinte. (De Arriaga, 1621, p. 1, sic)

El concepto de *extirpar*, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2021), significa: ‘arrancar de cuajo o de raíz’. Arrancar de raíz nos da la idea del nivel de violencia que ejercieron en contra de los líderes espirituales, de los portadores del conocimiento, que a través de los siglos pregonaron mantenerse leales a las deidades andinas y, frente a lo cual, existieron respuestas contundentes como el surgimiento del Taki Onko o los centenares de rebeliones que se dieron a lo largo y ancho del Tawantinsuyo, en las diferentes épocas y regiones.

La permanencia de los lugares, su riqueza simbólica, la función que cumplen son rememoradas en la actualidad por las nuevas generaciones y, en los distintos países de la región andina, comienzan a activarse grupos insurgentes de la espiritualidad andina, que promueven la realización de las *kallwak* (marchas, peregrinación) las peregrinaciones hacia las *wakas* de cada localidad. Al respecto, María Rostworowski (2003) destacó lo siguiente:

Los rituales y celebraciones de Qolluritti, en la región del Cusco son los que mejor han conservado las costumbres andinas. Posiblemente la distancia, el aislamiento, la gran altura de las montañas, el frío y la nieve facilitaron mantener las creencias indígenas. Las festividades de Qolluritti, el Cristo de las Nieves o La Estrella de la Nieve están amenazadas actualmente por el turismo que desvirtúa las antiguas prácticas, inundando los lugares sagrados con gente ajena al ámbito andino. El santuario se halla al pie de los nevados Sinakara, Qolque Punku, y Ausangate de la Cordillera de Vilcanota, la meta de los romeros era la veneración de los Apu cubiertos de nieve, transformados en Cristo. Las festividades se inician en el mes de mayo, antes del Corpus Christi, y al lugar llega una impresionante multitud. (p. 104)

En el caso del Ecuador, recordemos que el levantamiento de 1990 implementa como parte de sus preparativos la recuperación de los símbolos, los rituales de energetización, que se realizaban antes de iniciar las marchas. Al respecto, Germán Perugachi (1991) recordó lo siguiente:

El programa de alfabetización de 1980 ayudó a recordar la importancia de la sabiduría de las comunidades, la importancia de los rituales de poder, como los rituales que hacen nuestros Yachac de Ilumán, rituales que ayudan a darnos más fuerza en las actividades que realizamos como personas, con la familia y con la comunidad, por esa razón, en este levantamiento, antes de realizar las marchas, hacíamos los rituales para sentirnos protegidos. (p. 5)

Estas prácticas fueron visibles en dicho levantamiento y en lo posterior se han institucionalizado en las movilizaciones y actividades que realizan las organizaciones, comunidades e instituciones urbanas y rurales. Una de las profecías andinas afirma:

Habrà tiempos en que, los rayos, los truenos, encenderán el fuego de las wakas, para que estas nuevamente recuperen su vitalidad y alumbren, enciendan todo aquello que esté apagado a su alrededor, y que cuando se enciendan, el espíritu, el samay de los pobladores, comenzará a dignificarse, a recuperar las plegarias, los cantos, las danzas que, antiguamente dedicaban a las wakas. (Kowii, 1985, p. 15)

La realización de los rituales contribuye en algunos ámbitos, entre ellos, cohesionan a la población; recuperan elementos simbólicos o espirituales de la visión de vida de los Andes; consolidan la identidad cultural; activan la creatividad en lo referente a la creación de plegarias, discursos, cantos, danzas, sobre el momento, la razón de la actividad que se ejecuta; generan acercamientos de los distintos grupos sociales.

No obstante, es importante comprometer a las personas que están al frente de estas importantes actividades a cuidar las formas, la riqueza simbólica de los diferentes elementos que se utilizan en los rituales y

fundamentalmente para evitar que se incurra en esencialismos que pueden afectar la función que cumple la ritualidad en los procesos de reivindicación política, cultural y espiritual de nuestros pueblos.

En este sentido, cabe advertir que los esencialismos pueden poner en riesgo los procesos de diálogo, aprendizaje y valoración de lo diverso. El reto es saber recuperar los espacios que fueron usurpados, posesionados por formas y fondos de los sectores hegemónicos y excluyentes. En suma, recuperarlos simbólicamente permitirá la sanación de estos y con el tiempo lograr su cicatrización.

Continuidad, vigencia y reafirmación cultural

*Chaupi punchapi tutayarca*¹

Este *shunkuchik* (poema corto) se refiere al asesinato de la muerte del Inka Atawallpa, sobre el cual surgieron diferentes interpretaciones. La primera de ellas se explica en la obra de Inkarri Kowii (2014) quien, al referirse a las razones por las que el pueblo Saraguro viste de negro, explicó:

En lo referente a la indumentaria del pueblo saraguro algunos autores anotan lo siguiente: al enterarse de la muerte (se refiere al asesinato del Inka Atawallpa) una mujer gritó “chaupi punchapi tutayarca” y desde ahí los saraguros vistieron de negro, guardando luto por la muerte del Inca. (p. 154)

Da a entender así que nuestras poblaciones, como el pueblo Saraguro, tienen muy presente este crimen histórico y que está pendiente el esclarecimiento adecuado de esta injusticia.

Regina Harrison (2000), en cambio, al referirse a esta frase, manifestó que expresa la idea de oscurecimiento de la vida de los pobladores de los Andes. Vista esta expresión de manera literal, efectivamente, da la idea de oscuridad y derrota. También podemos concebirla desde otra óptica:

Lo cierto es que estas referencias se mantienen vigentes en la memoria de la población, y expresiones como: “*chaupi punchapi tutayarca*”, “anoheció en medio del día”, han venido motivando a las nuevas generaciones a seguir luchando por sus reivindicaciones, toda vez que en dicha expresión se hace mención a que, “el Inca Atawallpa fue asesinado en la mitad de su ciclo vital y que en consecuencia, es necesario continuar con el ciclo faltante”, es decir, cumplir con la misión que

¹ “Anoheció en la mitad del día”.

le fue encomendada al Inka Atawallpa, trabajando por el bienestar de la población. (Kowii, 2021, p. 60)

Hago referencia a estos *shunkuchik*, poemas cortos que se han conservado en el habla cotidiana de nuestra población, porque expresan la idea de permanencia, continuidad, recordándonos que debemos seguir trabajando para completar el ciclo interrumpido del Inka Atawallpa. Es decir, se trata de trabajar por la recuperación de los derechos colectivos de nuestros pueblos. Actúan o van de la mano con algunas de las profecías que transitan en los Andes como: Pachayachachik, la renovación permanente del tiempo; Pachakutik, el retorno, la fusión del tiempo pasado con el presente, para garantizar un buen futuro; *ñawpa*, futuro custodiado por el pasado y el presente; *Pakarina*, nuevo amanecer. En la literatura kichwa, hace referencia a la renovación de los tiempos.

La vigencia de esta visión de vida ha dado lugar a que se recupere y se vitalice el Inti Raymi, toda vez que, a inicios de la década de 1970, su práctica se debilitaba. En esta época, eran los ancianos, los padres de familia quienes, a buena hora y con el recelo respectivo, se concentraban en las plazas de la comunidad para rememorar los ritmos y prácticas de la danza; eran pocos los que seguían realizando el *armaytuta* y celebrando el Inti Raymi.

Esta situación de distanciamiento de las matrices culturales, espirituales del mundo andino, pudieron ser superadas porque, en la década de los años de 1970, en el caso de las comunidades del Cantón Otavalo, fue notorio el surgimiento de diferentes colectivos de jóvenes que formaban parte de grupos de música, danza tal y como lo registró Ati Maldonado (2017): “En el contexto juvenil de Otavalo, ya se estaban formando varios grupos colectivos que empezaron a cuestionarse sobre la cultura y la política. En 1974 con jóvenes de colegios como Otavalo, República y Fernando Chaves se crea el Club Estudiantil Peguche,” (p. 48), se buscaba trabajar por la identidad cultural mediante la música, danza, teatro y mediante su participación en actividades de la comunidad. En ese marco se creó la primera biblioteca y el busto de Rumiñahui.

Este club tuvo gran relevancia en el ámbito colegial y juvenil de la comunidad, uno de sus trabajos que marcaría su discurso contestatario en la sociedad fue la obra teatral: “Boletín elegía de las mitas”, obra que también se trabajó junto a integrantes del grupo Rumiñahui y Conjunto Peguche. (Maldonado, 2017, p. 48)

También están presentes los grupos de música, danza, teatro Obraje, Indoamérica, Ñanda Mañachi, el taller cultural Causanacunchic, que en acción conjunta se preocupan de investigar, registrar el legado musical, cultu-

ral, espiritual de los mayores de aquella época, marcando con ello una etapa importante de reafirmación cultural e identitaria. El taller cultural Causanacunchic, formado en 1975 y promovido en las ciudades de Otavalo y Quito, es creado con el objetivo de “reivindicar los derechos culturales, lingüísticos y artísticos del pueblo kichwa. La Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) y el taller cultural Kawsanakunchik logran vincular a un sinnúmero de hombres y mujeres en el reconocimiento de los valores culturales kichwas” (Jácome, 2015, p. 48).

Son contextos de reflexión y debate sobre categorías como arte, folclor, pueblo. En este caso, los grupos culturales de la década de mediados de 1970 y 1980 interpelan las concepciones de campesinos y reivindican el concepto de pueblos, cuestionan la denominación de folclore y reivindican el concepto de arte andino. Es una etapa de búsqueda, de reafirmación cultural e identitaria, de las generaciones de esta época.

Por otra parte, cabe recalcar que el contexto artístico de esta época es determinante, debido a que son momentos históricos de alta producción cultural a nivel latinoamericano, y su presencia en el cantón Otavalo, la provincia y el país, motivan a los grupos culturales, a los artistas para fortalecer sus acciones de valoración de su cultura. En este sentido, la presencia de grupos como Inti illimani, Kilapayun (Chile), Yaki Kandru (Colombia), así como de personajes como Edith Rosero (1977) mexicana, que apoyaba al grupo Peguche; Chopin Thermes (1977), francés promotor del grupo Ñanda Mañachi), Boliviamenta, entre otros, motivan y contribuyen en la valoración de la música kichwa, así como de sus diferentes manifestaciones culturales. Los grupos valoran la lengua indígena, razón por la cual, en sus repasos, presentaciones, se expresan en kichwa y español. En suma, es en este contexto en el que se produce el fortalecimiento de la celebración del inti Raymi.

El Inti Raymi de las universidades y diversidades

Varias son las razones que motivaron la celebración del Inti Raymi de las universidades. La primera es, como se anota anteriormente, que todas las celebraciones del mundo andino, del mundo kichwa, aymara, etc., fueron considerados idolatría, por lo tanto, se las penalizó y tuvieron que mantenerse en la clandestinidad, por eso, en el imaginario de la población indígena y mestiza, sobre todo en la mestiza, prevalece la idea de que es una fiesta de indios y sirve solo para emborracharse, por lo que fue necesario

investigar, organizar conferencias, talleres para que se conozca su historia, su valor cultural y espiritual, con lo que se involucró a los docentes a efectuar investigaciones sobre las principales celebraciones del mundo andino. Además, al incorporar los conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas a los programas de estudios de la universidad, como el curso de Lengua y Cultura Kichwa en la Universidad Andina Simón Bolívar, mediante el se revitalizan también sus celebraciones. También se inserta porque contribuye a procesos de interculturalidad en el contexto universitario y urbano. Igualmente, ayuda a dinamizar la economía de la población.

La organización de esta importante celebración se ha caracterizado por implementar la *minka* como base, como eje de la organización. Esto ha permitido que todas las universidades, instituciones, organizaciones, pueblos que participan en ella contribuyan con *tumines/jochas* para realizar la *pampamesa* y compartir con todos los participantes. De igual modo, se implementa el *warachimpachik* (pasar la responsabilidad) a otra persona, a otra autoridad, para que garantice su continuidad. La fiesta, de igual modo, se ha caracterizado por respetar el formato de celebración de las comunidades tanto en su música como en la manera de danzar y de celebrarla. Las comunidades buscan garantizar que la celebración no se folclorice ni se convierta en un espectáculo, que no se politice, ni se esencialice.

Durante estos años el involucramiento de las instituciones educativas, culturales, organizaciones, sociedad civil, etc., ha sido fundamental y ha permitido constatar que la *minka* genera muchas posibilidades de hermanamiento, de solidaridad y reciprocidad. Es decir, permite poner en práctica los principios del ayllu, los principios del mundo andino.

Retos de las instituciones de educación superior y las celebraciones de las nacionalidades y pueblos del Ecuador

La Constitución del 2008 es muy innovadora en lo referente al reconocimiento de los pueblos y nacionalidades del país. Recordemos que la Constitución de 1830 se elabora partiendo de la anulación consciente de la existencia de los pueblos indígenas y afros, probando con ello el racismo que existía en los padres de la patria. Al respecto, en esta constitución podemos encontrar la disposición del artículo 68: “Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable. (Trabucco, 1975, p. 45).

Como se puede deducir del artículo, la actitud, el pensamiento de los padres de la patria de esta época, es paternalista, racista. Esta forma de pensar desde luego era premeditada, convenía al sistema, a la sociedad de esta época que pretendió consolidar este tipo de pensamientos para garantizar la usurpación, el hurto, la enajenación de los territorios de los pueblos y nacionalidades y, fundamentalmente, para explotar la mano de obra de los indígenas y negros, sin que las leyes y, sobre todo, las autoridades cuestionen dichas prácticas.

Para que esto cambie, fue necesario que las comunidades de base, sus organizaciones políticas y culturales, demuestren su poder organizativo, como fue el caso del levantamiento Nacional de 1990, que logró paralizar al país por varios días. Este levantamiento permitió hacer conciencia de la diversidad del país, de la inconformidad de las nacionalidades y pueblos y de plantear la necesidad de refundar al país. Al respecto, el documento denominado “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”, que difundió la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, en el punto siete, manifiesta: “Reforma del artículo 1 de la Constitución, que declare el Estado Plurinacional” (Almeida, 1993, p. 167).

Los efectos del levantamiento se pueden percibir en distintos momentos. En lo inmediato, fue fundamental el giro que adoptan los medios de comunicación, la academia, la sociedad, en iniciar poco a poco, la identificación de los pueblos por sus propios nombres, es decir, supera el uso genérico de indígenas y por particularizar los nombres de cada nacionalidad. Así, por ejemplo, en lugar de *indios colorados*, empezaron a utilizar la denominación de pueblo tsáchila, o en lugar de *jíbaros de la Amazonía*, el nombre de pueblo shuar, siona, epera, etc.

Otro efecto posterior fue su influencia en las reformas de la Constitución de 1998, artículo 1, en la cual se manifiesta. “El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico”. En esta misma Constitución se reconocen los derechos colectivos de los pueblos autodenominados nacionalidades y tibiamente se reconoce el estatus jurídico de ser entidades históricas. Desde la creación de la República, ¿cuántos años tuvieron que transcurrir para que se mencione el reconocimiento de los derechos colectivos? Son 168 años de anulación de estos derechos, situación que nos sirve para constatar los niveles de violación que ha venido ejerciendo la misma Constitución de la República en contra de los pueblos y nacionalidades del país.

Esta situación será superada recién con la Constitución del año 2008. En esta Constitución, el artículo uno señala que el país es intercultural y plurinacional. En el capítulo cuarto, de esta misma Constitución, se proclama:

Art. 56. Las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.

Art. 57. Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.

Y se registran 21 colectivos, lo que supone el reconocimiento histórico, jurídico, político como pueblos, nacionalidades, con lo que se constitucionaliza y determina que el antiguo Estado unitario, hegemónico, tiene la obligación de cambiar y responder a la diversidad cultural, lingüística del país.

A esto se suman varios artículos sobre la educación superior, como el artículo 8, que detalla los objetivos de la educación superior: "(k) Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe superior, con criterios de calidad y conforme a la diversidad cultural; y (l) Fortalecer la utilización de idiomas ancestrales y expresiones culturales, en los diferentes campos del conocimiento.

Brevemente, hago estas referencias para resaltar los retos que debe asumir el sistema de educación superior respecto al cumplimiento de los mandatos constitucionales y de las leyes nacionales e internacionales, respecto a la inclusión de los saberes y conocimientos ancestrales de los pueblos, derechos que lamentablemente no han sido considerados hasta la actualidad. Es decir, han transcurrido trece años desde la aprobación de la Constitución del 2008, sin que las instancias de supervisión y control de la educación superior se hayan preocupado por hacer cumplir los mandatos de la Constitución y de las leyes nacionales e internacionales. Al respecto, convendría que los padres de la patria inviten a las autoridades responsables de la educación en general y de la educación superior en particular (funcionarios del Ministerio de Educación o de la SENE CYT, presidenta del CES o del CACES) para que, ante la Asamblea Nacional, informen de los avances que han realizado respecto a la interculturalidad y plurinacionalidad y, en caso de no haber cumplido, se establezcan plazos para el cumplimiento de dichos mandatos legales.

En suma, lo que hace falta en el país es que el sistema educativo en general y de manera particular, la educación superior del país, cumplan lo que dispone la Constitución de la República, las leyes nacionales e internacionales

que velan por los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades. No hacerlo significará que las viejas estructuras mentales de pensar en la anulación de la existencia de los pueblos y nacionalidades siguen vigentes, se seguirá abonando razones para que las presentes y nuevas generaciones promuevan acciones radicales en función de garantizar el bienestar integral de sus derechos, de su existencia como pueblos.

Referencias

- Almeida, J. (1993). *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Abya Yala.
- Asamblea Constituyente del Ecuador (2008). *Constitución de la República de Ecuador*.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Biblioteca Ayacucho.
- De Arriaga, P. (1621) *Extirpación de la idolatría del Perú*. Imprenta de Gerónimo Contreras.
- De Betanzos, J. (1880). *Suma y narración de los incas*. Imprenta de Manuel G. Hernández.
- Harrison, R. (2001). La polémica en torno de la valorización del quichua en la literatura. En G. Pólit Dueñas (Comp.), *Antología. Crítica literaria ecuatoriana. Hacia un nuevo siglo* (pp. 157-194). FLACSO.
- Jácome, J. (2015). *La dimensión espiritual y política del canto de Enrique Males*. [Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador].
- Kowii, A. (1985). *El libro de las profecías*. Inédito.
- Kowii, A. (2021). *Breve historia de la literatura kichwa*. Inédito.
- Kowii, I. (2014). *Nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador*. Instituto de estudios avanzados.
- Maldonado, A. (2017). Estudio sobre los cambios en la lírica y la composición musical producidos en la música kichwa de Otavalo como efecto del proceso Mindalae. [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador]
- Perugachi, G. (1991) *Testimonios. Taller cultural Causanacunchic*. TCC.
- Real Academia Española (2022). *Diccionario de la lengua española*. 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. <https://dle.rae.es>
- Rostworowski, M. (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des américanistes*, 89(2), 97-123. <https://doi.org/10.4000/jsa.1504>.
- Trabucco, F. (1975). *Constituciones de la República del Ecuador*. Universidad Central, Editorial Universitaria.
- Vargas Ugarte, R. (1951). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Imprenta Carolus Gómez Martinho. Tipografía Peruana S. A.

IMAGEN, IMAGINARIOS Y SÍMBOLOS EN DISPUTA EN EL MUNDO ANDINO Y AMAZÓNICO

Fernando Ortiz
Universidad de Cuenca

Introducción

La llegada del segundo milenio coincidió con el acelerado desarrollo de las tecnologías mediáticas y comunicacionales. En ese momento histórico ocurrió el gran salto tecnológico del escenario analógico al ecosistema digital, una transición que a su vez trajo a nuestras vidas profundos cambios en las interacciones humanas, culturales y en los sistemas comunicativos.

Además, en lo político posibilitó el surgimiento de una geopolítica y una diplomacia que operó en el territorio de la producción tecnológica, desde los centros de investigación y desarrollo propios del poder tecnológico global. Los grandes centros de la producción tecnológica establecieron demarcaciones para sus relaciones con los países de la periferia, consumidores dependientes. Una geopolítica global que se mueve en un mundo integrado por pequeñas parcelas o aldeas conectadas parcialmente y gobernados por “caciques mediáticos”. Los grandes medios de comunicación están destinados

a fabricar símbolos para el consumo masivo de los habitantes de las pequeñas aldeas. De esa práctica o modo comunicacional industrial de la comunicación analógica vertical masiva, nos trasladamos a formar parte de la sociedad global (Castells, 2005), tecnológicamente hiperconectada (Piscitelli, 2009) y posmasiva (Scolari, 2015).

El desarrollo y penetración de la red internet creció hasta convertirse rápidamente en un servicio básico imprescindible en los hogares, las ciudades, las empresas y las instituciones. Pero nuevamente la lógica del capital y sus disparidades sociales y económicas del mundo ahondaron las brechas entre países y usuarios de la tecnología. Esto generó un mundo tecnológico de países con alto desarrollo versus otros con menores avances y accesos tecnológicos. Nuevamente se replica el modelo del primer mundo y el de tercer mundo.

Este horizonte tecnológico propio de la modernidad nos conmina a reflexionar en torno a dos interrogantes: ¿cuál es el rol de la imagen y la visibilidad en esta sociedad? y ¿cuáles son los niveles de participación permitidos para los usuarios de grupos tradicionalmente excluidos del mapa de la cultura global? Particularmente nos interesa profundizar en las líneas conceptuales y las prácticas que se tejen alrededor de la imagen, los usos, las prácticas y las ritualidades del mundo andino.

El cambio tecnológico

El cambio tecnológico hacia la transición digital nos permitió acceder a un nuevo modelo comunicacional que pasó casi inadvertido para la mayoría de los habitantes del planeta y que tiene enorme importancia en la vida social. Evidenciamos un cambio con varios síntomas y presencias desde el lugar de la enunciación de los emisores que anteriormente fue un lugar del poder y de la conquista.

El giro tecnológico del modelo massmediático al modelo reticular (Jensen, 2014) de las redes digitales de internet tiene como principal condición diferenciadora el pasar de un sistema de producción de mensajes (signos y símbolos), controlados por unos pocos y destinados para muchos, a otro modelo comunicacional, de muchos a muchos.

El modelo de estructura reticular muestra su fuerza constitutiva en la propia red y en quienes controlan y usan las redes. Pero también es un lugar activo para la recepción, que es otra característica central del nuevo mode-

lo comunicativo. En este sentido, cambiamos de audiencias a usuarios, de consumidores a productores y consumidores de mensajes, los denominados *prosumers*, término acuñado por Alvin Toffler (2000).

El ecosistema comunicacional digital requiere de manera imprescindible de dispositivos, en los cuales la tecnología analógica anterior converja, lo que hace factible acceder de manera casi intuitiva al uso y la apropiación de las nuevas prestaciones y aplicaciones, en el marco de una versatilidad que simplifica los procesos de intercambio comunicacional. Al digitalizarse la información también se digitalizó su acceso. Así, “en la era global de la información digitalizada el acceso al conocimiento es relativamente fácil, inmediato, ubicuo y económico. Uno puede acceder en la red a la información requerida, al debate correspondiente” (Pérez Gómez, 2012, p. 49).

Desde el principio, el desarrollo evolutivo humano estuvo marcado por la producción técnica y la fabricación de tecnologías. Podríamos afirmar incluso que a cada sociedad y a cada momento histórico les correspondió administrar un tipo de tecnología y artefactos técnicos comunicacionales válidos para su época. Ahora bien, la tecnología también es portadora de una ideología: no es neutral ni anodina. Según Martín-Barbero (2002), la reconfiguración del ecosistema mediático no se trata de un asunto meramente tecnológico o de dispositivos, sino de nuevos lenguajes, sensibilidades, saberes y escrituras; se trata de la hegemonía de la experiencia audiovisual sobre la tipográfica y de reinterpretar la imagen en el campo de la producción del conocimiento.

Entonces, el saber cultural de la gran mayoría de la población mundial es un saber centrado en la visualidad de las imágenes. Básicamente los consumos culturales contemporáneos son icónicos. Y paralelamente advertimos otro fenómeno: los artilugios de la tecnología massmediática del *broadcasting* como la radio, prensa, televisión y el cine atravesaron una nueva transición o retorno hacia la imagen. La cultura logocéntrica –de lo escritural– está siendo desplazada por la civilización de las imágenes. Ahora el insumo principal de las nuevas narrativas y los consumos culturales son documentos visuales.

Llegamos a la imagen digital luego de un largo recorrido evolutivo que inicia en la imagen prehistórica, la imagen rupestre, luego la imagen fija, la imagen en movimiento, imagen en blanco y negro, la imagen en colores, la imagen industrial de los medios audiovisuales y electrónicos de la cultura mediática que posteriormente desemboca en la imagen digital y virtual. Todo este viaje de las imágenes sirvió para la exteriorización y la materialización de las imágenes producidas mediante artificios técnicos: imágenes

técnicas, con el propósito de generar representaciones, narraciones de la realidad. Al respecto, Rojas (2006) precisó que la imagen casi siempre alude al pasado, y agregó que toda “cultura, sociedad o época vive con determinados consensos entre imagen y realidad. Una de las aquiescencias racionalistas de la sociedad occidental es que, pese a que yo describo la imagen en presente, está sobrentendido que el acto representado ya ocurrió. (p. 51)

Lo mencionado nos lleva a señalar que ya no estamos viviendo la civilización de lo escrito, estamos ante la *civilización de la imagen*, o bien podemos manifestar que la galaxia de Gutenberg fue superada por la galaxia de Marconi (McLuhan, 1996). Esta afirmación del futurólogo McLuhan buscaba justificar allá en 1964 que los medios de comunicación electrónicos dominantes en ese momento se colocaban como los grandes generadores y difusores de cultura mundial. Es decir, como agentes de la formación social los medios de comunicación son formadores de un saber audiovisual globalizado que impuso un orden simbólico cultural.

Desde esta perspectiva, la imagen moderna es una *golosina visual* (Ramonet, 2016) que nos cubre, seduce y convoca. Además, al mismo tiempo nos hace parte de un todo cultural y social. Vivimos inmersos en una civilización rendida ante el poder seductor de las imágenes, dado que alrededor nuestro circulan millones de imágenes que provienen de fuentes distintas: la publicidad, los escaparates, los medios de comunicación repletos de colores, formas, marcas, letras, envases, rostros, fotos, videos, entre otros. Pero también asistimos a un escenario en la red colaborativa que fabrica imágenes que son puestas rápidamente en circulación bajo la moderna lógica del compartir: imágenes profesionales y amateurs que en instantes son producidas, usadas y difundidas con distinto origen e incierto destino.

¿Cuándo empieza la seducción humana por las imágenes?

Los vestigios iconográficos elaborados por seres humanos los podemos encontrar en las pinturas rupestres de la Cueva de Altamira en España (35 000 años atrás), en la Cueva Lascaux en Francia (18 000 años atrás), en las Cuevas de las Manos en Argentina (14 000 años atrás) o en las pinturas de las rocas de la Amazonía colombiana del Parque Nacional Chiribiquete. Todas estas imágenes y otras, como los labrados en grandes piedras conocidos como petroglifos que se encuentran diseminados en muchos lugares del planeta, constituyen la génesis de la imagen figurativa del mundo. Desde allí empieza la evolución humana alrededor de las imágenes en un proceso

imparable que ha puesto de manifiesto los múltiples usos y sentidos que se han dado a las imágenes fabricadas.

Castoriadis (1993) concibió al imaginario como un conjunto de sentidos, significados que damos a los signos y las cosas que nos rodean o que producimos para elaborar con ellos un relato sobre la realidad. Es el universo simbólico que creamos como sociedad y grupo cultural, en un momento histórico, en otras palabras, el acuerdo o consenso alrededor de los significados que damos. Por lo tanto, cada generación y comunidad es responsable de la construcción, la deconstrucción y la reformulación de sus propios relatos y significados que, además, son sentidos que se renuevan permanentemente. Cada grupo humano, a partir de esas tecnologías que administra –descritas en líneas anteriores–, puede fabricar y socializar símbolos para construir con ellos el imaginario social. Al respecto Castoriadis propuso: “El imaginario es la creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de *alguna cosa*. Lo que llamamos *realidad* y *racionalidad* son obras de ello” (p. 12).

De este modo, el imaginario social es un algo intangible, dinámico y no estático. Somos los seres humanos quienes arman el andamiaje que dota de sentidos con los cuales organizamos a sociedad y civilización. Los signos son, en suma, unas metáforas con las cuales representamos la realidad para con ellos construir otras metáforas.

Por su parte, Martín Serrano (1978) propuso la definición de mediaciones sociales con la cual ayuda a comprender cómo ocurre esta producción de sentidos simbólicos en la sociedad. El profesor español planteó que es a partir de las mediaciones que podemos establecer, organizar, dar sentidos, jerarquizar y otorgar un orden simbólico a la sociedad. Nuestras interacciones humanas, los contactos con los otros, con la naturaleza, con la realidad circundante y el contacto con la tecnología permiten establecer ese orden simbólico.

Hoy nuestra principal interacción es con la tecnología. Los contactos se establecen a partir de las imágenes tecnológicas. Asistimos a un momento histórico caracterizado por una pasión y obsesión por la tecnología y las máquinas que fabrican imágenes. Un planeta o mejor un universo simbólico construido con memes, selfies, fotos bonitas con seres felices y exitosos, pero mendigos de *likes*. Una sociedad que todo lo convierte en espectáculo visual. Una sociedad de youtubers, instagrameros, feisbuqueros, ticktoqueiros. Los tuiteros escriben desde distintos lugares de enunciación nuevos relatos, nuevas comprensiones, nuevos significados de una sociedad que pide a gritos ser descifrada y resimbolizada.

Asumimos, entonces, a manera de premisa, la comprensión inicial que la mirada es aquella dotación biológica y natural con la cual los seres humanos procesamos y almacenamos información. Si bien las imágenes constituyen una construcción cultural desde la mirada –entendida como ejercicio natural de la especie humana– con la cual resulta útil y posible comprender y explicar el mundo. Por lo tanto, las imágenes inicialmente son expresiones de la cultura que tienen ese origen anatómico en la visibilidad humana.

A partir de esta premisa, nos planteamos una segunda reflexión en torno a los usos de las imágenes: el carácter democrático de la imagen. Si los seres humanos somos parte de un mundo conectado, comunicado y representado por imágenes, es necesario entonces “desatornillar” los hilos del poder que posibilitan o impiden el acceso a la tecnología y a las estructuras narrativas que permiten con ellas fabricar representaciones y autorrepresentaciones de las más variadas manifestaciones culturales iconográficas. En suma, estamos señalando que nos asiste, como un derecho a participar del mundo digital en condiciones favorables, lo que podríamos denominar como un derecho a la imagen.

En este contexto resulta fundamental reflexionar sobre la imagen, los imaginarios y símbolos en el espacio de las disputas culturales. En el caso particular de Latinoamérica, destacamos como el acontecimiento trascendental al poder corrosivo de la conquista española que empezó en América en el siglo XV a partir de 1492. Este acontecimiento trajo, entre otros aspectos, una disputa simbólica que no se ha detenido hasta nuestros días.

La imposición hispánica provocó la destrucción de los andamiajes simbólicos, de las imágenes precedentes con las cuales las civilizaciones originarias ordenaban su mundo. Se creó un *establishment*, un orden social, cultural y religioso. La imposición del castellano, de la alfabetización, la religión bajo la tradición de la cultura judeo-cristiana, los santos, vírgenes, cristos, las festividades de Occidente y de los nuevos dioses fue una lucha a muerte. Lo simbólico entonces fue el teatro de combate para la lucha cultural entre dos civilizaciones. La representación del otro como demonio, ignorante, sin alma, el indio y sus “ídolos” fueron satanizados, despreciados por todo aquello que los repertorios europeos no lograban comprender ni explicar. Las crónicas de Indias, los relatos históricos de los conquistadores, incluso el propio relato del cronista visual de sangre indígena Guamán Poma de Ayala se encargó de retratar así a los dioses precedentes. En este apartado nos concentraremos en el análisis en esa disputa simbólica de las imágenes en el mundo andino y amazónico.

Para el efecto, acudiremos al trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) quien propuso la descolonización de la mirada, es decir, liberarla de las ataduras del lenguaje y los relatos para volver a la memoria de la experiencia. Una práctica que concibe lo visual como envolvente en un todo indisoluble que funde los sentidos corporal y mental. La cosmovisión andina, lo amazónico, lo caribeño, en suma, lo prehispánico tienen trazos culturales bien diferenciados, pero a veces también convergen líneas culturales coincidentes. Por ello, “Visualizar no es lo mismo que escribir con palabras lo que se ha visualizado. Pero a la vez, para comunicarse, la mirada exige muchas veces un tránsito por la palabra y la escritura” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 21).

Ahora bien ¿cómo aplicamos estos postulados teóricos en las prácticas, rituales e imágenes de la cultura latinoamericana? Lo planteado por Rivera Cusicanqui (2015) resulta un proceso complejo que desestructura las teorías relacionadas con los conceptos de una imagen comercial de occidente, cuyo dispositivo narrativo está centrado en entender a las imágenes como representaciones de la realidad o las metáforas subordinadas a los logos explicativos. Las imágenes, como ya hemos expuesto anteriormente, ocupan un rol central en la sociedad contemporánea, pero en una escala de importancia inferior al texto escrito. De este modo, la imagen funcional se emplea en usos pedagógicos, utilitarios e ilustrativos. Una imagen utilitaria para sentidos que remarcan aquello que se quiere posicionar y que, además, es concebido bajo lógicas estructuralistas como paquetes semánticos válidos y estandarizados globalmente, por ejemplo, la doxa de que la figura femenina siempre vende.

Por ello procedo a reflexionar sobre las prácticas y las ritualidades como la danza, la policromía de los textiles, las voces, los cantos, la bebida, la comida, la improvisación, como fuente desde la cual surgen los sentidos e imágenes en los hechos vivenciales, es entonces un apelar en el fondo al concepto de imágenes mentales y espirituales.

En la cosmovisión andina y amazónica, la imagen mental tiene un estatus de privilegio como fuente explicativa de la realidad. Es un ir y venir de la representación a la realidad, de la realidad al mundo onírico. Además, significa otorgar sentido y valor para establecer una conexión espiritual, humana y corpórea con el natural y el espacio. Este acto de desligarse de las ataduras y los paquetes semánticos estructurales para ir hacia un despertar de las sensibilidades individuales, de la conciencia, desde donde emergen explicaciones culturales para la realidad y la vida.

La imagen mental asociada a las prácticas culturales

A través de las prácticas culturales se establece una relación desde lo icónico, como un algo abstracto que crece y se fabrica en cada ser humano, con las deidades de la propia naturaleza, y se configura un horizonte inmaterial de la imagen mental:

La imagen mental es un producto de la capacidad racional de un individuo que representa de forma descriptiva y con características definidas a detalle una impresión objetiva-subjetiva de un objeto real o de alguna parte de la realidad; el nivel de detalle en la definición de la imagen mental es tan alto que el proceso de concreción de ella a la realidad, es decir, su materialización, se puede elaborar de forma casi instantánea después que la imagen mental se ha formado en la mente del individuo. (Serrano y Cardoso, 2009, p. 5)

Los rituales mágicos, las imágenes mentales y las visiones son la fuente que permite alcanzar, a partir de esas exploraciones, explicaciones e interpretaciones de la realidad de los seres humanos. Pero estas se quedan en el mundo interior y abstracto. No necesitan materializarse. El ser humano es entonces un ser dominado por fuerzas etéreas y sobrenaturales. Eso posibilita instituir las prácticas de hechicería, viajes mentales, desdoblamientos oníricos logrados mediante la meditación o el consumo de brebajes y bebidas alucinógenas o alcanzando niveles de éxtasis con danzas sagradas prolongadas. Los seres humanos realizan rituales o puestas en escena que no necesariamente buscan alcanzar como resultado final una imagen material o la materialización de una imagen. Nuevamente, no necesitan materializarse, sino que encajan y se quedan en ese nivel, en el rol unitario que teóricamente propuso Rivera Cusicanqui (2015).

Por otro lado, y no menos importante, es el relato del tiempo como un ejercicio de rupturas con la noción de la linealidad temporal de Occidente. Es un tiempo atemporal que condensa en sí mismo el pasado, presente y futuro como nociones de un algo acumulado. La idea del tiempo andino es un relato explicativo con una estructura en forma elíptica y distribuida en temporalidades y lógicas agrarias dependientes de los fenómenos estelares de la Luna y el Sol. La comprensión del tiempo está en función del ser humano en su sentido de pertenencia armónica con el mundo, la naturaleza y el cosmos. El tiempo andino es un tiempo cíclico que ordena las prácticas agrícolas y norma la vida y las relaciones de los seres humanos.

Los dualismos, la bidimensionalidad de las nociones de Occidente son claves para comprender la idea sobre el tiempo y espacio, como estructuras

dicotómicas y lineales, que se supone son enclaves teóricos para llegar a las definiciones conceptuales sobre el aquí y el ahora, sobre la identidad y los sentidos de pertenencia.

El lenguaje norma claramente el pasado, presente y futuro. En el mundo andino se rompe con el relato lineal de la historia y las estructuras aristotélicas propias de los discursos mediáticos normados por los manuales de redacción de: inicio, desarrollo y conclusión. La cultura andina prefiere modos condensadores que amalgaman el pasado, presente y futuro.

El mundo andino de ahora es un mundo sincrético que hibrida tradiciones, conocimientos y manifestaciones culturales que a veces exponen sus contradicciones, mestizajes y conquistas realizadas mucho antes del legado español. Por ejemplo, podemos encontrar que la cultura cañari constituyó una poderosa civilización que fue conquistada por el imperio Inca del Cuzco, que incluso en ese proceso de dominación fue reducido y castigado a ser un pueblo mitimae trasladado desde el norte hacia sur, al territorio de lo que hoy es Perú y Bolivia. El Castillo de Ingapirca asentado en lo que posiblemente fue un santuario o pacarina (Garzón, 2004) fue un centro ceremonial cañari de adoración lunar de gran importancia. Posteriormente esta fortaleza Inca, conocida ahora como el Castillo de Ingapirca, es un centro para la adoración y culto solar.

El mundo andino de hoy exhibe legados y prácticas sincréticas que sintetizan aspectos de al menos tres culturas que convergen y constituyen el andamiaje de sentidos que ahora profesamos. Así lo explicó Rivera Cusicanqui (2015): “el mundo andino aborda la sensibilidad popular mejor que la palabra escrita, y esa constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen” (p. 22).

El tema principal de este capítulo aborda la *celebración* del ciclo agrícola del mundo andino que tiene como una manifestación principal de los Andes a los Raymi kunan. Una fiesta, cuatro en realidad, que está cargada de simbolismos propios de una práctica cultural y cósmica andina coincidentes con los ciclos de los solisticios y equinoccios, ciclos en los cuales, en paralelo, se invoca a las fuerzas de la naturaleza, la Luna, Killa; el Sol, Inti, para alcanzar la fertilidad de la madre tierra; la Pachamama, para expresar el agradecimiento por los frutos recibidos. La estructura de las cuatro festividades Killa Raymi, Kapak Raymi, Pawkar Raymi y el Inti Raymi incorpora la danza, las flores, los frutos y al ser humano danzando alrededor del árbol de la vida un ritual, al que Rivera Cusicanqui (2015) señaló como un concepto integral.

Es una imagen que crea sentidos, los simbolismos marcados en la *chakana*, las ofrendas, la reciprocidad, el compartir y brindar son imágenes que permiten establecer ese sentido de la construcción de una poderosa imagen con sentidos espirituales.

La imagen espiritual

Concebimos la noción de imagen espiritual para aquellas prácticas culturales que no buscan elaborar registros técnicos de imágenes. Una imagen espiritual no es posible materializarla, ni siquiera se establece como una metáfora icónica como un algo referencial. La imagen espiritual podemos reconocerla en la participación activa, en el sentido de los rituales de conexión con el mundo interior inmaterial del ser humano.

La imagen espiritual es profundamente mental y se alcanza en un proceso de interiorización humana. Es también el procedimiento que logra la búsqueda de conexión con otros seres espirituales ubicuos, sin forma, etéreos, con los dioses. La imagen espiritual es única y singular para cada ser humano. Cada uno construye sus propias elaboraciones de lo espiritual.

Conclusiones

Mientras compartimos un espacio cultural global hiperconectado que aporta millones de imágenes producidas bajo lógicas industriales y comerciales válidas para la civilización occidental, existen otro tipo de imágenes, manifestaciones culturales y saberes ancestrales que coexisten y que articulan con ellas un imaginario social tan importante y válido como el imaginario andino. Un imaginario cargado de simbolismos, sentidos, prácticas y rituales destinados a establecer esa necesaria conexión del ser humano con la naturaleza y el cosmos.

El ser humano, como centro de la actuación y comprensión del mundo, genera mediaciones múltiples que le posibilitan construir un orden simbólico y jerárquico. Es por ello que la naturaleza y las prácticas religiosas andinas constituyen las principales fuentes del conocimiento y tradiciones que permanecen muy a despecho de los poderosos esfuerzos de conquista que han soportado esos grupos humanos en el pasado. Incluso el pueblo cañari que se considera portador de una lengua extinguida, la mantiene viva en

múltiples expresiones simbólicas en el presente. La imagen espiritual emerge sin lógicas temporales.

Las tecnologías de la información y comunicación, tan vitales en nuestro accionar académico contemporáneo, pueden convertirse en herramientas importantes para recuperar, documentar, testimoniar e interpretar los hallazgos académicos sobre culturas que han permanecido muy cerca de nosotros y de nuestros orígenes.

La academia ecuatoriana, y la Universidad de Cuenca en particular, tienen una deuda histórica con el conocimiento andino. Debemos trazar acciones multidisciplinarias para lograr comprender, sistematizar y acceder a una organización sobre los conocimientos ancestrales. Buscamos acercarnos con mucho empeño y de manera insistente al conocimiento científico del denominado primer mundo, incluso nos proponemos alcanzar indicadores comparativos para llegar a sitiales de excelencia europeos o norteamericanos, pero muy poco hacemos para acercarnos al pasado andino.

Referencias

- Castells, M. (2005). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 1. Siglo XXI Editores.
- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*, 1. Tusquets editores.
- Garzón, M. (2012). *Cañaris del sur del Ecuador y mitmaq cañaris del Perú*. Gráficas Hernández.
- Jensen, K. B. (Ed.) (2014). *La comunicación y los medios. Metodologías de investigación cualitativa y cuantitativa*. Trad. Mariano Sánchez-Ventura. Fondo de Cultura Económica.
- Martín Serrano, M. (1978). *La mediación social*. Akal
- Martín Barbero, J. (2002). Tecnicidades, identidades, alteridades: des-ubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo. *Diálogos de la comunicación*, (64), 8-23.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano*. Editorial Paidós.
- Pérez Gómez, A. (2012). *Educarse en la era digital: la escuela educativa*. Ediciones Morata.
- Piscitelli, A. (2009). *Nativos digitales*. Santillana S. A.
- Ramonet, I. (2016). *El imperio de la vigilancia*. Editorial José Martí.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón Ediciones.

- Rojas, M. (2006). *El imaginario: Civilización y cultura del siglo XXI*. Editorial Prometeo.
- Scolari, C. (2015). *Ecología de medios. Entorno, evolución e interpretaciones*. Gedisa.
- Serrano, M. y Cardoso, A. (2009). La relación entre imagen mental, conceptualización y pensamiento creativo en el Diseño Gráfico. *Revista Digital Universitaria*, 10(12), 1-14. <https://www.revista.unam.mx/vol.10/num12/art92/int92.htm>
- Toffler, A. (2000). *La tercera ola*. 17ª. ed. Trad. Adolfo Martín. Plaza & Janes Editores.

LA RECUPERACIÓN DE LOS SABERES EN LOS RAYMIKUNA DESDE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Ángel Rodrigo Japón Gualán

Universidad de Cuenca

Fausto Fabricio Quichimbo Saquichagua

Universidad Nacional de Educación

Abrahán Felipe Orellana Moscoso

Universidad de Cuenca

Introducción

En este texto se aborda la importancia de promover los saberes de los *raymikuna* en la educación intercultural como el camino para superar la monocultura del saber presente en el currículo oficial del Ministerio de Educación del Ecuador. Para reconocer que existen saberes diversos, se requiere plantear y replantear estrategias educativas para la construcción de conocimiento desde y para el Sur en el contexto del diálogo de saberes, a partir de lo cual la resignificación de los saberes que se recrean en los *raymikuna* puede ser una alternativa para tejer una educación de calidad.

Existen cuatro fiestas según el calendario andino: Kylla Raymi (21 de septiembre), Kapak Raymi (21 de diciembre), Pawkar Raymi (21 de marzo) e Inti Raymi (21 de junio). En el Kylla Raymi se destaca el culto a la fertilidad de la madre tierra y la preparación del espacio para la siembra. Por su parte, el Kapak Raymi es la fiesta dedicada a la germinación, al nacimiento de nuevos líderes, niños y jóvenes que van a pasar a ser sujetos activos de la comunidad. Mientras que al Pawkar Raymi se lo conoce como *sisay pacha-tiempo* de florecimiento. En esta *pacha*, la madre tierra florece en toda su plenitud y es el tiempo para empezar a cosechar los frutos de la siembra. En cuanto al Inti Raymi, se resalta la vestimenta, la danza y las comidas tradicionales para dar gracias al dios Sol y a la luz. Es la fiesta de agradecimiento por la cosecha recibida.

La inclusión de los saberes de los *raymikuna* en la propuesta educativa actual es un potente dispositivo pedagógico porque transformaría los procesos de enseñanza-aprendizaje hacia un interaprendizaje. Desde esta propuesta, los principios como complementariedad, reciprocidad, correspondencia y relacionalidad, tanto desde lo individual como lo colectivo, en armonía con la naturaleza, deben ser promovidos en la formación de los niños y jóvenes, en tanto se recrean y resignifican en las fiestas andinas.

El texto inicia describiendo el rol de la cosmovisión de los pueblos ancestrales, en la historia de las sociedades, historia que es entendida como un proceso dinámico y cambiante en el tiempo y el espacio. Luego se detallan los *raymikuna* como un potente dispositivo para recrear y resignificar la cultura (también dinámica y en constante construcción) y la identidad, conceptos inseparables, pues constituyen un elemento esencial de las sociedades (Giménez, 2004). Los cuatro *raymikuna* recrean la identidad a través de los códigos, símbolos, significaciones, representaciones, y constituyen espacios de consolidación del conocimiento.

A continuación, se destaca la importancia de una posición epistémica desde el Sur como una mirada alternativa para hacer frente a los conocimientos hegemónicos eurocéntricos y occidentales; pero no se trata de negar estos conocimientos, sino de promover un diálogo de saberes con los conocimientos locales. En este sentido, los *raymikuna* permiten construir diálogos *in situ* y espacios de interaprendizaje.

Se continúa con el papel que desempeña el sistema educativo para revitalizar los saberes mediante propuestas interculturales contextualizadas y más allá de ambientes formales. Se adopta un posicionamiento desde la interculturalidad crítica entendida como una estrategia emancipadora, que se encamina a la transformación de las instituciones, estructuras y relaciones

que se tejen en la sociedad. Además, esta permite valorar sentires, pensares y haceres que se encuentran presentes en la cotidianeidad. También se destaca la importancia de incorporar en las planificaciones curriculares contenidos contextualizados y saberes locales.

Finalmente, se concluye con una reflexión acerca de la interculturalidad que trasciende lo étnico y cultural. La educación intercultural aparece así como un medio para construir sociedades más justas y equitativas en contra del racismo, la discriminación o xenofobia y el diálogo de saberes posibilita reconocer la diversidad de conocimientos existentes, ya sean científicos y no. Por último, se destaca la importancia de los *raymikuna* en la educación como un mecanismo para reivindicar la cultura (identidad) de los pueblos originarios frente a las culturas hegemónicas.

Los *raymikuna* en la educación

El conocimiento surge de la experiencia del ser humano y de su anhelo por entender el mundo. Desde sus inicios, los pueblos originarios del Ecuador desarrollaron un vasto conocimiento acerca del movimiento de los astros, el tiempo, y los fenómenos agrícolas, que lo define un modo especial de ser y relacionarse con la naturaleza. Profundizar en este conocimiento favorece la identificación con el otro y la construcción de nuevas formas de vinculación con dicha episteme.

La cosmovisión de los pueblos ancestrales ha sido transmitida a lo largo de la historia de sus sociedades mediante diversas formas de comunicación. Las ceremonias religiosas son un ejemplo de este proceso educativo. En estas, los sabios realizaban cánticos, danzas y oraciones alrededor de una fogata adornada con artefactos valiosos. La riqueza de los dispositivos simbólicos y el conocimiento astronómico, resultado de siglos de observación de los cuerpos celestes, se han transmitido de generación en generación hasta la actualidad (Ríos, 2018). Por consiguiente, la educación de los saberes ancestrales ha sido una constante en la historia de estos pueblos, manifestada en sus múltiples actividades religiosas y culturales.

Tras la llegada de los incas al territorio del actual Ecuador se establecieron construcciones religiosas, militares y científicas en puntos estratégicos como Rumicucho, Cochasquí y Puntuachil. Además, se instauraron fiestas en fechas específicas del año calendario como el “21 de junio en el Inti Raymi, el 21 de septiembre durante el Kylla Raymi, el 21 de diciembre durante el Kapak Raymi y el 21 de marzo durante el Paukar Raymi” (Ríos, 2018, p.

80). Dichas festividades representan un espacio de consolidación del conocimiento y forman parte fundamental del proceso de transmisión cultural. Por ejemplo, los bailes muestran cómo ocurre el movimiento oscilatorio de constelaciones en relación con el calendario, como el Cinturón de Orión, la Osa Mayor y la Cruz del Sur.

Sin embargo, la formación educativa en los *raymikuna* sobrepasa la mera difusión verbal del conocimiento, pues este también coexiste en la naturaleza de códigos y símbolos. Los códigos, entendidos como la colección de elementos lingüísticos que se combinan en función de determinadas reglas para formar mensajes, se reproducen permanentemente en las festividades con la intención de comunicar contenidos implícitos, consensuados y mantenidos en el interior de la comunidad a lo largo de las generaciones (Simbaña y Yantalema, 2018). Así pues, el aprendizaje y la asimilación de estos símbolos cobran sentido únicamente en relación con el contexto cultural del cual provienen.

En concreto, la música y la danza adquieren su verdadero significado dentro de la festividad. Los niveles de fuerza, la armonía, la efusividad (corrido, zapateado, gallo aspi, etc.) expresan sentimientos de resistencia, lucha y reivindicación de derechos. Por su parte, la vestimenta y la indumentaria refuerzan la identidad y cohesión de los pueblos. Los colores comunican aspectos socioculturales (roles, autoridad, estatus, grupos étnicos) que, de igual manera, toman representatividad dentro de las fiestas. Las expresiones extraverbales, tales como gritos, gestos, señas, coreografías y demás, también son entendidas por las comunidades como parte del conjunto de reglas y significados que pueden transmitir mensajes de orden, ánimo, cómicos, etc. (Simbaña y Yantalema, 2018). En tal virtud, la multiplicidad de códigos (reglas y significados) refleja los procesos de educación tácitos que subyacen a estas festividades.

Por su lado, las ceremonias están cargadas de símbolos que dan sentido a los fenómenos de la experiencia. Los símbolos, como representaciones visuales o auditivas de objetos, son elementos vinculantes entre el significante y el significado, que distan mucho en apariencia del objeto simbolizado, pero que asumen el importante valor cultural e histórico que les es dado. Algunos de estos son el *wipala*, la *chakana*, o personajes como el viejo, el flautero o el diablo *huma* (Simbaña y Yantalema, 2018). Tal como sucede con los códigos, el potencial educativo de los símbolos se manifiesta en el fuerte legado cultural sostenido en el tiempo y en su capacidad para generar sentimientos de identidad y la consolidación de la estructura social.

De este modo, las festividades y sus saberes se convierten en procesos culturales vivos, que expresan una colección de códigos y símbolos cargados de significados. Tal como mencionó Eco (2000), “la cultura es solo comunicación y la cultura no es otra cosa que un sistema de significaciones estructuradas” (p. 44). Es decir, el intercambio de significados en estos espacios exhibe la educación como un proceso transversal continuo y cercano a la comunidad. Este hecho deja ver que la estructura misma de la sociedad se comunica y manifiesta en las representaciones de los códigos y símbolos como, por ejemplo, toma de decisiones desde el cabildo, planificación, organización, entre otros.

Ahora bien, en Occidente el dualismo ontológico de la modernidad ha supuesto la separación entre el ser humano como animal racional y la naturaleza como objeto de servicio y consumo. En consecuencia, las sociedades actuales explotan los recursos naturales bajo la lógica del modelo de producción capitalista y producen daños irreparables al medio ambiente y a las distintas formas de vida. Además, las relaciones interpersonales se diluyen en la individualización. El tiempo y el espacio dejan de ser categorías sólidas de la existencia y se reinterpretan permanentemente (líquidamente) en función de la vorágine de la transformación social y el progreso técnico-científico.

En este contexto, las concepciones andinas ofrecen una visión alternativa respecto de la relación ser humano-naturaleza. Por una parte, “en la filosofía del mundo andino prehispánico, se acepta y reconoce el orden lógico del cosmos natural, social y espiritual, material o ideal indistintamente” (Palacios, 2014, p. 173). En otros términos, los diferentes niveles de realidad (material, social, ideal, etc.) emergen de un único principio o causa primera (*camac* o *idea*). Nótese que, a diferencia del pensamiento occidental (contradicción del dualismo material-ideal), en las concepciones andinas el devenir de la historia comienza con la noción de *idea* como fundamento o motor del desarrollo del mundo (naturaleza), que se resuelve en una unidad final con un orden lógico.

Por otra parte, la materia se entiende como el compuesto de cuatro elementos fundamentales. Las sustancias primigenias son “el agua (*ticsi cocha*), la tierra (*ticsi pacha*), la semilla fertilizadora (*pachacamac*) y la fuerza telúrica o simplemente las tempestades (*wira cochan*)” (Palacios, 2014, p. 169). Esta categorización de la materia refleja el pensamiento abstracto de las sociedades prehispánicas, que se ocupó en descubrir las causas primeras de las cosas (filosofía por antonomasia) y muestra el desenvolvimiento del ser como la unidad (idea-materia) que se expresa en la *Pachamama* (naturaleza) en la

combinación de los elementos fundamentales y la creación de la diversidad de seres vivos.

Las festividades como el Inti Raymi son una manifestación de este pensamiento a través de homenajes, agradecimientos y ofrendas a la *Pachamama* por sus bondades: cosechas, estaciones, solsticios, equinoccios. Como muestra, los sonidos musicales que se ejecutan en estas ceremonias, en armonía con danzas y coreografías, imitan los sonidos de animales como el cóndor o el puma. El sentido espiritual de este acto se explica en la energía de la madre tierra impregnada en los instrumentos, la interpretación de los músicos y la representación de fenómenos cosmológicos como los movimientos de la Tierra (Kowii, 2019). El resultado es la purificación y la revitalización espiritual del ser humano mediante su relación con la naturaleza.

En la actualidad, las prácticas educativas de los *raymikuna* se desarrollan en las diferentes comunidades del Ecuador. En Saraguro, el *ñawpa kawsay* (concepción espacio-tiempo circular entre pasado y futuro) se recrea como forma de vida y comportamiento colectivo entre los comuneros. Así mismo, la fiesta del Inti Raymi revive las costumbres y las tradiciones indígenas a través de la música, danza, gastronomía y ritualidad (León y Angamarca, 2020). Este patrimonio intangible reúne las representaciones y los conocimientos contenidos en los sistemas de códigos y símbolos inherentes a la cultura, que han sido transmitidos (educados) a través de las generaciones.

En este contexto, los centros educativos comunitarios también participan de la promoción de la cosmovisión andina y sus principios. En la comunidad Las Lagunas de Saraguro se ejecutan propuestas sociales para reafirmar la identidad indígena, y se generan espacios públicos y privados para la transmisión de conocimientos en relación con la naturaleza, la historia, la diversidad cultural y las prácticas tradicionales (León y Angamarca, 2020). Por consiguiente, a día de hoy estas actividades son formas de legitimar y mantener viva la cultura andina frente al paradigma homogeneizador y eurocentrista que se ha impuesto en la dominación colonial.

En definitiva, el conocimiento de los pueblos originarios se ha transmitido a lo largo de su historia en forma de elementos lingüísticos y extralingüísticos presentes en las ceremonias, festividades, rituales y demás actividades comunitarias. La utilización de artefactos, símbolos y códigos es una muestra de los múltiples modos de difusión del conocimiento, que cobra sentido y significado únicamente en la praxis del contexto social. El contenido descifrado inherente al símbolo refuerza la identidad de los individuos y consolida la estructura social. En este sentido, la permanencia de las comunidades indígenas en el Ecuador demuestra el legado educativo sostenido a

través de las generaciones como un proceso ligado a la vida de sus comunidades. Por ello, los *raymikuna* son un dispositivo pedagógico que resignifica la episteme desde una mirada plural.

Los *raymikuna* como una posición epistémica desde el Sur

En la actualidad, una mirada alternativa al conocimiento dominante desde el Sur (no se trata de un sur geográfico, sino más bien la imposición de los del Norte), resulta de vital importancia, constituye un desafío para fortalecer el diálogo de saberes, la interculturalidad y el conocimiento pluridiverso. En este contexto, la inclusión de conocimientos, saberes y sabidurías de los pueblos y nacionalidades indígenas en la educación intercultural (inicial, básica, bachillerato, educación superior) constituye una alternativa para promover la construcción del conocimiento desde una posición epistémica del Sur.

El principal desafío de la sociedad es la construcción de una educación intercultural. Por ello, la interculturalización del sistema educativo se convierte en un medio para el reconocimiento de la diversidad existente por cuanto son conocimientos, saberes y sabidurías. No obstante, existe poca permeabilidad para reconocer dicha diversidad, debido a problemas estructurales: la colonialidad del saber, la subalternidad, la modernidad, entre otros.

En esta medida, resulta necesario propiciar debates sobre la construcción del conocimiento en América Latina, en virtud de que el eurocentrismo se caracteriza por imponer una razón dominadora sobre el conocimiento, una historia universal que pone a Europa como el centro de atención (Dussell, 1994). En efecto, el conocimiento disciplinar eurocéntrico impone una línea de pensamiento universalista y homogeneizadora. Por tanto, los conocimientos del Sur no tienen cabida por carecer de un carácter academicista y positivista que la ciencia universal demanda, ya que no están acordes con la dinámica y lógica capitalista.

En el orden de ideas expuestas, se interroga ¿cómo lograr desde la educación el reconocimiento de los saberes? Para responder a esta pregunta se toma como referencia los *raymikuna* como una posición epistémica desde el Sur. La propuesta se sustenta en que los *raymikuna* constituyen una parte fundamental de la espiritualidad andina, en tales celebraciones están presentes sentires, pensares y haceres diversos. Los primeros pasos para reconocer a estas celebraciones desde una posición epistémica desde

el Sur implican alejarse de posturas eurocéntricas y occidentales, que se derivan del método científico: conocimientos verificados, obtenidos de la observación, la experimentación y los razonamientos sistemáticamente estructurados de manera científica. Estas lógicas constituyen formas de conocimiento únicas y verdaderas, deslegitiman otras formas de producir conocimientos (Corbetta et al., 2018). Como alternativa a estas posturas surgen las epistemologías del Sur, las cuales se entienden como:

Reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (De Sousa Santos, 2010, p. 43)

Esta postura, en otras palabras, se encamina a reconocer la diversidad de conocimientos existentes (válidos, científicos y no científicos), a partir de la propia experiencia, desde la memoria colectiva, desde la práctica en la vida cotidiana, desde los grupos sociales que sufren sistemáticamente injusticias, exclusiones, discriminación.

En este contexto, los *raymikuna* deben ser vistos como una alternativa diferente de ver e interpretar el mundo. Se trata de un proceso que implica un despertar de los conocimientos, sentimientos y saberes basados en el respeto, complementariedad y reciprocidad con la naturaleza y el cosmos. De esta manera, se hace frente a toda forma de saber eurocéntrico u occidental que invisibiliza los conocimientos del Sur global.

Las epistemologías desde el Sur parten de dos premisas básicas. La primera señala que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (De Sousa Santos, 2010, p. 43). Es decir, la construcción del conocimiento no debe enfocarse desde el positivismo, sino que existen otras alternativas bajo lógicas diversas. Tampoco debe limitarse a considerar como única verdad al conocimiento científico occidental, ya que este se enmarca en formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y universales, que dejan de lado los saberes derivados del lugar y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas (Walsh, 2010). De hecho, la monocultura del saber se caracteriza por reconocer al saber científico como único, mientras que otros conocimientos son dejados de lado por carecer de rigurosidad y sistematicidad científica (De Sousa Santos, 2006).

La segunda premisa de las epistemologías del Sur indica:

La diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. (De Sousa Santos, 2010, p. 43)

Es decir, existen diferentes representaciones del mundo que permiten valorar acontecimientos vinculados con el ser humano como las prácticas de medicina ancestral, por citar un ejemplo, así como recuperar epistemologías que están presentes en la gestión y la razón de vida de la sociedad.

Bajo las dos premisas expuestas, los *raymikuna* permiten construir diálogos *in situ* y espacios de interaprendizaje, desde la experiencia de vida de los sujetos que concurren a las diferentes celebraciones: Kylla Raymi, Kapak Raymi, Pawkar Raymi e Inti Raymi, de ahí la importancia del reconocimiento de los *raymikuna* en la educación intercultural y como una posición epistémica desde el sur, ya que las formaciones en el ámbito educativo generalmente “apuntan hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte” (Lander, 2000, p. 65).

En esta perspectiva, la formación en el ámbito educativo sigue una lógica europea-occidental, a partir de la cual se establece la rigurosidad de conocimientos, debido a que todavía se arrastra una herencia colonial y contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de occidente (Castro-Gómez, 2007). Al ser la educación el lugar donde se materializan las estructuras dominantes generadoras de una reproducción cultural hegemónica, legítima determinado corpus de conocimientos que responden a los grupos de poder, margina los corpus teóricos de los grupos minoritarios (Bourdieu, 1996), es necesario buscar miradas alternativas para hacer frente a estas situaciones.

Los espacios de educación formal como son las escuelas, los colegios y las universidades constituyen los lugares privilegiados para la producción de conocimientos. Además, allí se “establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la doxa y la episteme, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de «validez científica») y el conocimiento ilegítimo” (Castro-Gómez, 2007, p. 81). En este contexto, surge la necesidad de descolonizar el conocimiento e integrar saberes, prácticas, imaginarios que permitan la construcción de sociedades más equitativas y democráticas (Lander, 2000) para expandir el horizonte epistémico y abrir nuevos caminos para comprender la construcción del conocimiento desde diferentes aristas.

La posición epistémica desde el Sur promueve descolonizar el conocimiento. En el caso de los espacios formales educativos, sus planes y textos escolares deben incluir conocimientos, saberes y sabidurías diversas. No obstante, también desempeñan un papel importante las diferentes estrategias que se implementan en el aula-clase por parte de los actores que forman parte de la comunidad educativa. Estos temas pueden ser trabajados mediante la inclusión en las planificaciones curriculares y actividades como los conversatorios guiados por los sabios conocedores de estos temas y también mediante el aprendizaje vivencial de estas celebraciones, mediante el cual se puedan observar los rituales, por citar un caso.

Retomando nuevamente el tema de las epistemologías del Sur, conviene señalar que su fundamentación parte de dos ideas centrales: la ecología de saberes y la traducción intercultural. La ecología de saberes reconoce la pluralidad de pensamientos heterogéneos y se encamina al diálogo recíproco entre saberes y prácticas (De Sousa Santos, 2010). De esta manera, cada conocimiento aporta a un diálogo y como una forma para superar cierta ignorancia. Por otro lado, la traducción intercultural posibilita crear entendimiento mutuo entre las diversas experiencias del mundo (De Sousa Santos, 2010), ya que las culturas son incompletas y dinámicas.

El posicionamiento de De Sousa Santos (2010) plantea una ecología de saberes para la negación del conocimiento monocultural. Es por ello que se requiere plantear estrategias para que la traducción intercultural se produzca desde y para el Sur. No consiste en negar los conocimientos occidentales, sino en valorarlos con los conocimientos locales, pero al mismo nivel. Visto así, las diferentes formas de conocimiento del Sur requieren de un trabajo de traducción intercultural con el fin de ser entendidas y valoradas, debido a que son cosmovisiones no occidentales. De igual modo, debe coadyuvar a superar la monocultura del saber y a reconocer que existen saberes más allá de los espacios formales.

En el orden de ideas señaladas a lo largo de esta sección, los *raymikuna* como una posición epistémica desde el Sur se logra gracias a la puesta en valor de las experiencias, aprendizajes, historias de vida, costumbres, tradiciones, saberes, sabidurías, que se ven reflejadas en las cuatro celebraciones. Para finalizar, se destaca la importancia del diálogo de saberes que supone avanzar en procesos de descolonización, equidad, inclusión y generosidad epistémica para reconocer el valor de los unos y los otros. Ahora se mostrará cómo se han estado implementado estas fiestas en la práctica educativa en el país.

Hacia una propuesta intercultural educativa

Hablar de interculturalidad conlleva una serie de definiciones. Por un lado, giran en torno a lo indígena y lo mestizo; por otro lado, se hace presente la problemática de la migración, y desde el contexto y quien lo enuncia. En este sentido, la interculturalidad, en palabras de Dietz (2017), puede ser descriptiva y prescriptiva (interrelaciones entre “nosotros vs “ellos”), funcional (estrategias programáticas), políticas educativas y crítica (transformación de instituciones, estructuras y relaciones sociales), siendo esta última el posicionamiento teórico que se toma en este texto.

La interculturalidad crítica se entiende como una “estrategia transformadora para develar, cuestionar y transformar desigualdades históricamente arraigadas dentro de la sociedad” (Dietz, 2017, p.194). A decir de Walsh (2010):

Una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente –y como demanda de la subalternidad–, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. (p. 78)

En este sentido, la interculturalidad crítica invita a valorar saberes y conocimientos diversos. Así, es posible el cambio de las relaciones asimétricas a simétricas que se encuentran presentes en diferentes ámbitos de la escala societal. En el campo educativo, la interculturalidad crítica debe convertirse en una iniciativa pedagógica con la finalidad de transmitir conocimientos y habilidades en contra del racismo, discriminación y xenofobia.

La propuesta intercultural se enmarca en la incorporación de los saberes de los pueblos originarios en las planificaciones educativas de manera contextualizada en virtud de que los currículos de educación contienen mayoritariamente conocimientos hegemónicos, eurocéntricos y occidentales y poco conocimiento local. En el caso ecuatoriano, el currículo nacional es monocultural, se ha limitado a la traducción en lengua materna de los textos escolares de las 14 nacionalidades siguiendo un mismo tronco común (Quichimbo, 2019). No obstante, es conveniente destacar el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), que fue creado para cubrir las necesidades de los pueblos y nacionalidades del país.

El MOSEIB se inició en 1993 (Krainer y Guerra, 2016) como “un instrumento técnico y administrativo que posibilita que las organizaciones y los pueblos indígenas vayan revisando y construyendo, desde las aulas, una

educación distinta, transformadora e intercultural” (Vélez, 2008, p. 107). Sin embargo, recién se oficializó y fue reconocido por el Estado ecuatoriano en el año 2013, como parte del sistema educativo nacional (Quichimbo, 2019). Este modelo promueve la recuperación crítica de los saberes de los pueblos originarios, la revitalización de las lenguas maternas, entre otros. A continuación se puede visibilizar los principios en los que se sustenta:

Respeto y cuidado a la Madre Naturaleza; la persona, su familia y la comunidad son los actores principales del proceso educativo; la formación de las personas se inicia desde la EIFC y continúa hasta el nivel superior. Perdura a lo largo de toda la vida. Los padres deben prepararse desde antes de engendrar a la nueva persona; la lengua de las nacionalidades constituye la lengua principal de educación y el castellano tiene el rol de segunda lengua y lengua de relación intercultural; el currículo debe tener en cuenta el Plan de Estado plurinacional, el modo de vida sustentable, los conocimientos, prácticas de las culturas ancestrales y de otras del mundo; los aspectos: psicológicos, culturales, académicos y sociales en función de las necesidades de los estudiantes; las maestras y los maestros son profesionales de la educación, manejan pluralidad de teorías y prácticas, por lo tanto, no dependen de esquemas homogeneizantes. (Ministerio de Educación, 2013, p. 28)

No obstante, el hecho de crear una propuesta educativa clasificatoria puede generar desigualdad, debido a la obligación de aprender lo que está dentro del sistema, generalmente elementos descontextualizados y fuera de la realidad. En tal virtud, ¿qué ocurre si la comunidad donde se encuentra asentada la institución educativa celebra los *raymikuna*? La escuela tal vez no sepa qué hacer, o se aísla en soluciones parciales y se convierta en el origen de la discriminación. De hecho, el sistema educativo crea nuevos sistemas pensando en diversificar, pero se convierten en homogéneos, es por esta razón que cada centro educativo debería generar sus propios modelos teniendo en cuenta la diversidad existente.

Se ha tomado el MOSEIB como un elemento clave para sentar las bases en la construcción de propuestas interculturales educativas, debido a que sus principios intentan no caer en la monocultura del saber, del ser y del poder. También intentan crear innovaciones más allá del aula y luchar contra la amnesia histórica (aprender y desaprender). Además, valora los saberes locales y legitima el conocimiento pluridiverso.

A continuación, se detallan las prácticas educativas de una docente que se encuentra bajo el MOSEIB, quien en el área de Estudios Sociales ha implementado el trabajo con sus estudiantes en relación con los *raymikuna*. En el Kylla Raymi se detalla:

El Kulla Raymi celebrado el 21 de septiembre y es considerada la fiesta de la feminidad, donde se prepara la tierra para la siembra siguiendo las costumbres de nuestros ancestros, para dar inicio al nuevo periodo agrícola. En esta actividad todos los estudiantes participaron activamente en la preparación de la tierra con el abono orgánico para realizar la siembra de sus plantas en las macetas recicladas. También se organizó el cuidado de las plantas, realizando turnos para poner el agua y cada estudiante se comprometió a cuidar su planta, de forma muy responsable, evidenciándose un cambio de actitud en los alumnos, ya que no solo se preocuparon de sus plantas, sino de todas las de los demás. (E1)

En cuanto al *Kapak Raymi* se indica:

El 21 de diciembre se realizó el *Kapak Raymi* que es la fiesta de la deshierba. Según nuestros antepasados, es cuando se debe sacar la maleza que crece alrededor de las plantas, actividad que la realizamos con la participación de todos los estudiantes, cada uno se encargó de aflojar la tierra de sus macetas, sacar las hierbas que han crecido alrededor, retirar las hojas secas poner agua y limpiar su espacio, existieron plantas que se secaron y se procedió a retirar y volver a sembrar otras plantas. (E1)

Con respecto al *Pawkar Raymi* se menciona:

El 21 de marzo se realizó la actividad relacionada con el *Pawkar Raymi* considerada como la fiesta del florecimiento y del apareamiento de los granos tiernos, en esta fecha los niños realizaron el aporque que consiste en amontonar la tierra en el tallo de sus plantas para que se mantengan fijas, los estudiantes participaron en una danza tradicional del sector, rescatando las costumbres y tradiciones de la localidad, actividad relacionada con las áreas de Estudios Sociales y Educación Física, para mantener a los niños y niñas siempre en movimiento. (E1)

En relación al *Inti Raymi* se señala:

En el mes de junio, el día 21 participamos en la fiesta del *Inti Raymi* o también llamada la fiesta de la cosecha, la que se celebra con música y danza como agradecimiento al dios Sol por las cosechas recibidas, es un símbolo de gratitud a la Pacha Mama por haber permitido una buena producción y cosecha. Todos los estudiantes aportaron con productos cosechados en sus huertos familiares y se realizó la pampamesa con la finalidad de compartir y degustar los productos de la tierra, actividad que permite afianzar aún más los conocimientos adquiridos en beneficio de la vida. (E1)

Las diferentes actividades que ha implementado la docente en relación con los *raymikuna* permiten que los niños conozcan y practiquen los saberes de los pueblos originarios. De esta manera, es posible enfrentar a la monocultura del saber, que borra contextos locales y los universaliza. En las acciones descritas se denotan los principios de la cosmovisión andina. De acuerdo con Llasag (2011), estos son: correspondencia (distintos aspectos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa una realidad), complementariedad (integración para un bien en común), relacionalidad (todo se relaciona con todo) y reciprocidad (dar para recibir).

Resulta necesario destacar que el aprendizaje no se da solo en ambientes formales (el aula de clase), sino también en espacios no formales (museos) e informales (espacios cotidianos). Este aspecto es de vital importancia para la construcción del conocimiento contextualizado, que valore los saberes locales. Por ejemplo, con la participación de la comunidad educativa en las fiestas de los *raymikuna* como las narraciones descritas anteriormente.

En el orden de ideas expuestas, sin proponerlo como un instructivo a seguir, ya que cada contexto cambia, se sugiere:

- El sistema educativo debe valorar la diversidad como una fuente de enriquecimiento mutuo e incluir en la práctica educativa la pluralidad de voces, actores y fuentes de saber.
- Crear un proceso de enseñanza y aprendizaje con pertinencia cultural, lingüística, cognitiva y territorial.
- Entablar un diálogo de saberes, que aproveche la diversidad como recurso desde la interacción áulica, y reinventar la sociedad desde los saberes locales.
- Construir estrategias antihegemónicas para lidiar contra la monocultura del saber, del poder y del ser.

Para terminar, la interculturalidad invita a considerar la diversidad existente, pasando de una educación excluyente (segregadora y asimilativa) a una intercultural, una educación en igualdad de oportunidades. “La educación es uno de los puntos sensibles de la interculturalidad, pues se considera que tiene la capacidad de aprisionar o liberar, de construir sujetos capaces de seguir órdenes o de impulsar cambios profundos, imaginativos y comprometidos con la realidad” (Krainer y Guerra, 2016, p. 30). Sea como fuere, la interculturalidad debe construir una nueva sociedad con justicia y equidad que valore los saberes diversos.

A manera de cierre

Con el análisis de la importancia de los saberes de los *raymikuna* en educación intercultural se hace énfasis en la construcción del conocimiento desde y para el Sur. Asimismo, es un potente dispositivo pedagógico que puede ayudar a resignificar la cultura y la identidad. Y puede promover un conocimiento plural que valora la diversidad existente en términos de cultura, etnicidad, religión, género y otros con el fin de establecer relaciones horizontales en el marco de la interculturalidad y en el diálogo de saberes.

La interculturalidad en el contexto de la educación debe abordarse desde un enfoque distinto al étnico y cultural, por ejemplo, la celebración de los *raymikuna* no puede quedarse en el plano de una fiesta o celebración ligada a los pueblos indígenas, nacionalidades y a la EIB. Lo que se busca es un reposicionamiento de los *raymikuna* desde y para la diversidad presente en el país. La interculturalidad, más que un discurso, debe ser llevada a la praxis social. En este sentido, debe dar respuesta a las exigencias de la diversidad presente en diferentes ámbitos de la sociedad: educación, salud, arte para luchar contra la desigualdad, racismo, xenofobia, entre otras. Los saberes que se encuentran implícitos en los *raymikuna* deben encaminarse a reivindicar la cultura (identidades) de los pueblos originarios y resignificar la cultura de los otros (mestizos), frente a las culturas hegemónicas, sin caer en la diferenciación, la racialización o la mercantilización.

La celebración de los *raymikuna* en la comunidad educativa puede valorar las costumbres y las tradiciones que se reflejan en la música, danza, vestimenta, gastronomía, ritualidad. Entonces, los *raymikuna* se convierten en el dispositivo pedagógico decolonial. Finalmente, es preciso tomar un posicionamiento desde el Sur no hace referencia a un sentido meramente geográfico, sino contrahegemónico, que emerge desde la imposición del norte (existen sures en el norte), donde la monocultura del saber, del poder y del ser se encuentran presentes. Finalmente, se debe reconocer que existen saberes fuera de los espacios formales educativos, como los denominados espacios no formales e informales. Así es posible la descolonización del pensamiento.

Referencias

- Bourdieu, P. (1993). Espíritus de Estado: génesis y estructura del campo burocrático. *Revista Sociedad*, 1(96-97), 49-62. <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-p-espc3adritus-de-estado.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre Editores.
- Corbetta, S., Bonetti, C., Bustamante, F. y Vergara, A. (2018). *Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos. Avances y desafíos*. Naciones Unidas.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Ediciones IVIC.

- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982017000200192&lng=es&tlN=es
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Lumen.
- Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 1, 77-99. <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2004.o.58046>
- Kowii, A. (2019). La fiesta sagrada de los kichwa runa. *Boletín Informativo Spondylus*. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6674/1%20CON-PAP-Kowi%2c%20A-La%20fiesta.pdf>
- Krainer, A. y Guerra, M. (2016). *Interculturalidad y educación. Desafíos docentes*. Unidad Editorial de FLACSO Ecuador.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 25-49). Centro Editorial Javeriano.
- León, R. y Angamarca, J. (2020). Patrimonio cultural inmaterial a través de la planificación participativa en Saraguro. Caso Inti Raymi comunidad Las Lagunas, Ecuador. *Res Non Verba*, 10(2), 83-114. <https://doi.org/10.21855/resnonverba.v10i2.366>
- Llasag, R. (2011). Derechos de la naturaleza: una mirada desde la filosofía indígena y la Constitución. En C. Gallegos y C. Pérez (Eds.), *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos* (pp. 75-92). Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.
- Ministerio de Educación. (2013). *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe*. Sensorial. Ensamble Gráfico.
- Palacios, L. (2014). Una aproximación a la filosofía andina prehispánica en los fragmentos, relatos o testimonios registrados durante la colonización española. *Episteme*, 6(2), 167-178. <https://philpapers.org/archive/LIBUAA.pdf>
- Quichimbo, F. (2019). La comprensión de la interculturalidad en el Ecuador: retos y desafíos. *Revista Andina de Educación*, 2(2), 15-23 <https://doi.org/10.32719/26312816.2019.2.2.2>
- Ríos, A. (2018). La relación simbólica entre la fiesta del Inti Raymi y el movimiento de los astros. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 1(20), 73-87. <https://doi.org/10.26807/ant.vo12o.156>
- Simbaña, G. y Yantalema, B. (2018). Potencial comunicativo del Inti Raymi de la comunidad Tola Chica, pueblo Kitu Kara, nacionalidad kichwa-Ecuador. *Revista Ciencias e Interculturalidad*, 23(2), 224-240. <https://doi.org/10.5377/rci.v23i2.6579>
- Vélez, C. (2008). Trayectoria de la educación intercultural en Ecuador. *Revista Educación y Pedagogía*, 20(52), 103-112. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/9886>
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña., L. Tapia y C. Walsh (Eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

TAWA PACHA RAYMI.

Sabidurías y trascendencia

Freddy Simbaña Pillajo

Universidad Politécnica Salesiana

Néstor Caral Ramos

Instituto Superior Tecnológico Jatun Yachay Wasi

*Ñawpa awichus kunaka ancha
yachayniyuk qarkanku alli tupunapa¹.*

Introducción

Este documento desarrolla de manera integral los hitos simbólicos en la cosmovivencia andina y en las prácticas del Kawsay Pacha en pueblos y nacionalidades del Ecuador en el siglo XXI. Este caso de estudio aplicó la metodología de carácter cualitativo que apeló a la memoria colectiva ritual y festiva desde prácticas y vivencias de hombres y mujeres sabios de diversas comunidades ecuatorianas. Los conceptos de *tawa pacha*, *kawsay pacha* y *raymi* son abordados de manera integradora de acuerdo con la visión cósmica de los actores, *awawta*, *yachak* y *ayllu*, desde los espacios de convivencia.

¹ Nuestros abuelos tenían bastante sabiduría para medir el tiempo.

Luego se detallan las sabidurías y trascendencias del proceso de celebración desde la simbología y espiritualidad del Tawa Pacha celebrado en las comunas y comunidades según el calendario social y cultural. Además, se genera conciencia sobre la interrelación ser humano-cosmos y naturaleza en el proceso ritual y festivo de los *raymikuna* como herramienta de resistencia y herramienta epistemológica de las comunidades en las temporalidades venerables de la celebración andina en el Ecuador.

Oposiciones simbólicas y resistencias

A partir del contacto y el consecuente proceso de comparación cultural entre Europa y los múltiples y diversos pueblos de América, los europeos consolidaron una imagen de sí mismos como la única sociedad verdadera, posible y deseable (desarrollando así la construcción del imaginario de Occidente), y valoraron a las otras culturas como incivilizadas, bárbaras y salvajes (Dussel, 2005; Hall, 1992). Este proceso de construcción de la identidad frente al otro, muy común en los contactos entre culturas (Hall, 2013), partía de la lógica particular de Occidente, la eurocéntrica binaria, que se caracteriza por postular, en todas las dimensiones de la vida social y natural, dos polos opuestos y antagónicos, sin posibilidad alguna de complementariedad (Segato, 2011). Desde esta perspectiva, se concibe al “uno, como universal, canónico, «neutral» y a su otro como resto, sobra, anomalía, margen; siendo así clausurados los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria”² (Segato, 2011, p. 23). La lógica binaria ignora la dualidad y complementariedad, principios epistemológicos básicos de la cosmovisión de las sociedades indígenas de los Andes.

De esta manera, las oposiciones binarias estructuraron “un poderoso universo de categorías que transforman la diferencia en jerarquía” (León, 2010, p. 42), imponiendo así un orden que, a nivel epistemológico, simbólico y material, implica la dominación. Desde la teoría decolonial, este fenómeno es denominado *diferencia colonial* (Mignolo, 2003). De acuerdo con Mignolo (2003), esta diferencia “consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlas en sus faltas o excesos, lo que marca la diferencia y la inferioridad respecto a quien clasifica” (p. 39), de ahí que cualquier manifestación de

2. Segato (2011) profundizó en la conceptualización del binarismo y lo diferenció de dualidad. En la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, no complementar al otro. Cuando uno de esos términos adquiere representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: esta es la estructura binaria, diferente de la dual.

otredad sea inmediatamente clasificada en la jerarquía del grupo dominante y que se le atribuya estereotipos, prejuicios y estigmas que conducen a que sea rechazada, marginalizada o invisibilizada. De esa manera, la lógica binaria constituye un mecanismo epistemológico que impide la emergencia de posibles sistemas culturales alternativos (De Sousa Santos, 2009).

Los runas/ seres humanos en el cosmos

El *runa* hace referencia a la idea de individuo, un ser humano fuertemente arraigado a la Pachamama, su manera predilecta de estar siendo es la sensibilidad, la danza, el arte, el culto, la festividad. El concepto de *runa* va más allá del sujeto:

Es un sujeto colectivo, comunitario; con una herencia vivencial milenaria; el amauta, cuando habla y reflexiona, es el “portavoz”, el “partero” de esa colectividad. El individuo como tal “no es nada” si no está inserto en la comunidad, el sujeto es la comunidad, la “red de nexos”, esa fuerza vital, constructora de realidad. El runa es estar-ser-hacer al mismo tiempo y su vivencia tiene lugar dentro de un universo vivo, en el cual no hay nada inerte, por eso el runa habla con la tierra, con el sol, las plantas, los animales, la luna, las piedras y el cosmos. (UINPI AW, 2004, p. 78)

Al pensamiento indígena generalmente se llama *cosmovisión*. Con este término nos referimos a las concepciones desde las cuales las culturas indígenas entienden la realidad y su relación con ella. Sin embargo, a menudo también este término se usa en oposición a *conocimiento científico* o *saberes y prácticas culturales*, lo que lo reduce a meras creencias. Al aplicar estos criterios, se produce un doble efecto: por un lado, se caracteriza a las culturas indígenas como las únicas portadoras de cosmovisión, ignorando así que todas las culturas tienen un pensamiento semejante y, por otro lado, se desconoce la validez de este pensamiento en cuanto a su interpretación del universo. Si entendemos la cosmovisión como una estructura organizadora de prácticas, podemos advertir que la producción de conocimientos en cuanto práctica especializada y desarrollada por especialistas hombres y mujeres indígenas está impregnada de significados en los que subyacen las concepciones cosmogónicas y cosmológicas de los pueblos indígenas.

De acuerdo con la sabiduría ancestral, el mundo fue creado después de varios intentos, en los que fue puesta a prueba la resistencia y capacidad de los seres humanos. En todas las culturas de Abya Yala, existe una historia sagrada en la que se narra el origen; en todas ellas también las personas

asumen una responsabilidad o mandato con respecto a ese orden cósmico; en la mayoría, se trata del mantenimiento del orden, a través de las prácticas y rituales cuya finalidad es conservar o restaurar la armonía entre todos los componentes de la creación.

Para acercarnos al análisis de la cosmología andina kichwa, partimos de las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano y que dan cuenta del mundo natural y social en el que los creadores de dichas concepciones han vivido. La relación entre estas concepciones y la acción y el entorno es tan íntima como se creyó en la antigüedad que lo era el vínculo entre el cosmos y el macrocosmos. En las culturas andinas amazónicas, por ejemplo, la distribución de funciones sociales que cada persona debía cumplir descansó en gran medida en las ideas sobre el cuerpo humano que hacían distintos a unos de otros en función de criterios de edad, sexo, condición social, jerarquía (jóvenes-viejos, hombres-mujeres, nobles-comunitarios, encargados y libres).

El macrocosmos, entonces, se convierte en el modelo para definir el microcosmos, mundo o madre naturaleza. Particularmente, las sociedades indígenas reprodujeron las concepciones y estructuras del macrocosmos para definir la organización, las formas de convivencia y los valores. Muchas concepciones acerca del cuerpo humano se refieren a su constitución y funcionamiento y están presentes en las prácticas medicinales y terapéuticas, expresadas principalmente en la manera en que el pueblo kichwa entiende la salud y la enfermedad. Pero estas concepciones también reflejan un sistema de nomenclatura, es decir, una clasificación de carácter taxonómico: componentes del cuerpo que se conciben como materia, y componentes que se conciben como espirituales o entidades anímicas y míticas.

Aproximación al diálogo de saberes

Para que la enseñanza de los saberes indígenas en la educación superior sea culturalmente pertinente, estos conocimientos deben presentarse a partir de un ordenamiento que siga los esquemas de pensamiento y la lógica o racionalidad, visión del mundo con las que los han desarrollado los pueblos indígenas. Una tarea pendiente para lograr esto es construir un pensamiento organizado y reflexionado desde las profundas concepciones de las culturas originarias de Abya Yala para sustentar los procesos de indagación necesarios. Además, se deben reconocer como válidas las categorizaciones con las cuales se analiza el pensamiento indígena desde la perspectiva del sin-

cretismo cultural, aplicado como concepto-guía, por cuanto es una forma de las expresiones de la mirada colonial sobre el otro.

Todas las culturas cambian a lo largo del tiempo y todas se apropian o redefinen su imaginario a partir del contacto con otras culturas. La manera como esto sucede depende de las circunstancias históricas en las que dicho contacto se produce. Sin embargo, sí podemos hablar de la colonización del imaginario, en la medida en que se operó la imposición violenta de concepciones y prácticas a los pueblos indígenas.³ A propósito, vale indicar aquí que una limitación que se advierte a lo largo de todo este texto es la contradicción existente entre la dualidad y la complementariedad de hombres y mujeres, característica de las cosmogonías indígenas, cuando se usan traducciones al español, idioma en el que las mujeres desaparecen como actoras.

Cada uno de los temas que aquí se abordan contiene un primer acercamiento a la problemática de la que se ocupa. Así, hemos visto cómo el cuidado de la naturaleza en las regiones indígenas se sostiene bajo las regulaciones comunitarias, que a su vez se sustentan en el respeto y veneración hacia el dueño o espíritu de la montaña⁴, mientras que fracasan los planes de manejo cuidadosamente planificados.

Los intereses y preguntas desde las que formularon sus cosmovisiones y saberes tienen un sustrato común. Por ejemplo, los pueblos del sur de Abya Yala, particularmente los de la región andina, construyeron una cosmología basada en la Cruz del Sur, pero la manera como representaron y organizaron su pensamiento es isomórfica a la de los pueblos del norte, que observaban una configuración estelar diferente.

Al presentar los contenidos del Tawa Pacha no partimos de la premisa de que todos los pueblos indígenas los comparten homogéneamente, o que la celebración se ha mantenido sin cambios a lo largo del tiempo; por el contrario, se acepta que cada uno de los pueblos indígenas de Abya Yala ha enfrentado condiciones históricas que han exigido un dinamismo de los referentes culturales; si las culturas indígenas se han mantenido ha sido precisamente por su capacidad para transformar, actualizar, cambiar o fortalecer sus saberes y rituales.

3 Es importante resaltar que las cosmogonías indígenas reconocen no solo a un padre creador, sino también a una madre creadora. En el pueblo kichwa, por ejemplo, las misiones religiosas cristianas y católicas trataron por todos los medios de suprimir a las diosas creadoras para imponer su visión de un solo dios verdadero. Para profundizar en este tema, ver Sierra (2003).

4 La montaña Tayta Unkuy es venerada todos los años el mes de mayo por los pobladores quiteños, en el territorio de la comuna Chilibulo Marcopamba La Raya, en la ciudad de Quito, Ecuador.

Simbología del Tawa Pacha

Las presentes reflexiones sobre el Tawa Pacha se han organizado a partir de temáticas globales en función de las categorías y estructuras propias de la planeación de contenidos. En la vida cotidiana, todos los elementos presentados son los hilos de una trama de saberes y comportamientos que organizan los rituales, la actuación diaria y los procesos de vida de las comunidades indígena.

La trascendencia del símbolo es esencial porque el imaginario del ser, de la forma, confiere la esencia, es algo así como la cultura a la lengua. Tawa es una cultura que habitó en el sur, a las laderas del cerro Tunupa, más propiamente en el salar de Uyuni en Bolivia. La palabra *tawa* alude a un número en quechua, cuatro, que significa equilibrio y armonía, esto es, la manera, la intuición y precepción del mundo, que considera que la realidad es holística y que todo en la naturaleza, territorio y cosmos tiene vida, materia y energía. En el caso del símbolo de la *unancha killka*, o más conocida como la *whipala* o *emblema*, el *tawa* sintetiza la convivencia con elementos estelares –divinos y ancestros– varios sistemas de matrices cuánticos reflejados en el cuadrado fractal de Tiwanaku de la nación Tihuanacota (Miranda, 1990), las alquimias del arco iris (*kurmi*), los calendarios luni-solares.

Los seres comunitarios (runas) son parte de la trama de la vida donde día a día se teje y entreteje a sí misma la esencia del ser en relación con el cosmos y de ese modo se recrean símbolos con el espíritu de la vida pensamientos, sentimientos, olores, colores, aromas, en lo más extenso y profundo de nuestra madre Pachamama cósmica, *allpamama* telúrica. Sin embargo, la ciencia occidental no acepta esta visión y sostiene que son dos realidades diferentes que operan bajo otros parámetros universales de medición, lo que genera contrastes epistemológicos entre la razón y la sabiduría y espiritualidad del corazón (Guerrero, 2019)

La Tawa Pacha, entonces, es una concepción paradigmática que emerge de las entrañas de la vida, como una proporción, un padrón fractal, una herramienta eficaz que promueve la creación de ciencia y tecnología bajo parámetros estelares. La metodología se desarrolló mediante el diálogo con *yachakuna* y *amawtakuna* para buscar y agrupar los principios andinos en la visión cósmica y concepción del símbolo del runa andino y así reflexionar sobre los problemas que afronta el ser humano.

Tawa Pacha Raymi y Tawa Raymikuna en el tiempo-espacio solar

Tawa Pacha Raymi y Tawa Raymi son sabidurías y trascendencias en los actuales. En el contexto de los *raymikuna* en sociedades culturales diversas, desde el año 1992, resurgieron y se revitalizaron los saberes autóctonos como una alternativa a nuevas formas de convivencia a nivel de todo el Tawantinsuyu, lo que se conoce hoy como países latinoamericanos. Todo empezó en Bolivia luego pasó a Ecuador y finalmente a Perú.

La visión cósmica se interpreta como un acto del espíritu humano que se siente parte de la totalidad e interactúa, vivencia la realidad y está plenamente integrada en la búsqueda de la complementariedad. Y la vivencia cósmica es una actitud, una forma y manera de cosmovivir, se deja criar y que la vida críe en el seno de nuestra madre naturaleza como un acto de interaprendizaje. Los *runakuna* son seres humanos que habitan la región de los Andes conocida como Tawa Inti Suyu, las cuatro regiones del mundo andino que forman parte de la trama y el tejido de la vida del *ayllu*.

Conviven en un mundo simbólico con el espíritu de la vida, con pensamientos, sentimientos, olores, colores, aromas, en lo más extenso y profundo de nuestra madre Pachamama.

En el mundo andino los acontecimientos estelares eran guiados a través de la Luna, el Sol, las estrellas, la clave es la sombra sobre la Tierra por efecto del Sol. Las fiestas están acomodadas de acuerdo con los cambios de las constelaciones lo que se conoce como solsticios y equinoccios. Cabe resaltar que la espiritualidad es el resultado de la convivencia cosmos, naturaleza y ser humano. Todo es fiesta, celebración y prácticas rituales tienen coloridos, sabores, sonidos, cantos y danzas en los solsticios y equinoccios. Constituye la vigencia del pensamiento andino en su relación con el universo a través del astro Sol.

En el siguiente acápite, de manera pedagógica intercultural, se describen las celebraciones de los Tawa Pacha Raymikuna. Las orientaciones territoriales espaciales son también cuatro: *anti* (este), *kunti* (este), *kulla* (sur), *chíncha* (norte). *Anti* tiene relación con el Inti Raymi, el *kunti* tiene relación con Kuya Raymi, el *kulla* tiene relación con el Kapak Raymi, y *chíncha* se vincula con el Pawkar Raymi, como se refleja en la Figura 1, donde se marcan los solsticios y equinoccios que se conocen como *raymikuna*.

Figura 1. Solsticios y equinoccios



Fuente: COIFF Ecuador (2019)

El Inti Raymi constituye un acto ritual que pide la renovación de la energía vital masculina. Astrológicamente, el Sol se encuentra lejos de la Tierra, es el solsticio de verano; es el tiempo en que se realizan actividades rituales para que la madre tierra se revitalice energéticamente, luego de la producción de la cosecha debido a que tuvo un desgaste energético y microbiológico por el ciclo agrícola. Para ello hay que efectuar espiritualmente ejercicios de sincronización con el corazón de la madre tierra y el cosmos. El espacio sagrado para el Inti Raymi, fiesta al astro Sol, se acompaña el culto a las deidades (*apu*) y a los fenómenos naturales como el rayo y el trueno. En esta etapa predomina el elemento aire (*wayra*) que se relaciona con las actividades del ser humano, como el uso de la lengua, el arte, la música y la danza. Para los pueblos originarios indígenas, esta fiesta es el fundamento de su resistencia y la forma de mantener vigente su cultura en el mundo andino. El ciclo agrícola del maíz y la papa permite mantener vivos los grandes saberes y espiritualidad mediante actividades comunitarias que han trascendido la dimensión festiva y han llegado a lo celebrativo y contemplativo (Cachiguango, 2002).

El Kuya Raymi, celebrado desde el 21 de septiembre constituye un acto ritual al elemento femenino agua sagrada (*yakumama*), esencia de vida y de la dialéctica. Astrológicamente, el Sol se encuentra cerca de la Tierra, es el equinoccio de primavera. Se celebra con rituales de culto al agua, para que la madre tierra sea fecundada, y con peregrinaciones hacia las cascadas y las montañas. Entre los actores de la ceremonia de purificación están los grupos de los yumbos que llevan a cabo rituales de purificación de la chacra, la casa

y el territorio. Las peregrinaciones o ascensos a las montañas los conectan con los ancestros que están en otro nivel y dimensión. El símbolo que prevalece en esta temporalidad es lo femenino, la receptividad, apertura y origen de la vida y la continuidad. La celebración inicia con la fiesta de las ñustas o reinas y las diferentes festividades sobre la fertilidad y el culto al agua para que la Pachamama se ponga fértil y pueda fecundar la semilla que reciba en la siembra.

El Kapak Raymi, celebrada desde el 21 de diciembre, constituye un ritual festivo masculino sobre el cuidado de las primeras etapas de producción agrícola de la Pachamama y contempla el cuidado de la floración, brotes y limpieza de espacios de la chacra. Significa la protección de los espacios de la vida vinculados con la niñez y la adolescencia en las comunidades. Promueve la entrega de dotación simbólica de bastones de mando (*tupu kawsay*), regalos o emblemas los niños y jóvenes, como motivación y pertenencia identitaria. La fiesta del cuidado de la floración se realiza con música y danza en mancomunidades. Astrológicamente, el Sol se encuentra cerca de la Tierra, es el solsticio de verano. En el pensamiento y sabiduría andina, la naturaleza es considerada como una persona, es hermana de la creación, por lo mismo, es atendida, respetada y protegida.

El Pawkar Raymi se celebra desde el 21 de marzo, un ritual consagrado a los granos tiernos y a la recolección de los primeros frutos, además, se realiza el ritual del *tumarina pacha* (baño ritual), que consiste en un juego con el agua como una forma de reconciliación comunitaria y familiar. Con el agua de vertientes, manantiales y cascadas se logra la bendición y protección a las mujeres, niñas y adultas, de las comunidades. En este ritual y celebración se promueve la alegría con baile y danza, debido al culto hacia lo femenino y al florecimiento. *Pawkar* significa 'florecimiento', *raymi* significa 'fiesta con reciprocidad'.

De esta manera, la conceptualización de las cuatro celebraciones de los *raymikuna* se materializa en la concepción filosófica, ritual y espiritual *kichwa* en los cuatro Tawa Pacha Raymikuna, como objetivo de la investigación propuesta.

El Kawsay Pacha y Tawa Pacha Raymi

Tawa es una palabra que proviene de una antigua lengua, de la cual provienen los idiomas puquina, quechua y aymara. En castellano alude a la tetra o a cuatro y cuatro es equilibrio y armonía en la familia, en la comunidad

(Molina, 1991), a partir de la cuadratura circular se diseñó y construyó toda la arquitectura implementada desde la teatralidad o tetralogía andina, de ahí que, gracias a la civilización de Tiwanaku, Caral y Chavín, habitamos en un mundo tetralógico dimensionado sobre esta base. Los chamanes en Siberia, los amawtakuna en Tiwanaku ya lo utilizaban desde hace mucho tiempo. Dentro de este contexto, los cuatro *raymikuna* son acontecimientos estelares únicos en el mundo. Fue el código o principio del Tawantinsuyu correspondiente a las familias, comunas y mancomunidades. Según Apaza (2005), la metáfora posibilita generar la creatividad lingüística concebida por los usuarios de la lengua de acuerdo con el contexto cultural y el mundo que los rodea. En este código desde tiempos inmemorables las culturas de Tiwanaku, Caral y Chavín proyectaron planes de vida equivalentes y armónicos. Con sus visiones cósmicas y horizontes dotaron de sentido y buscaron comprender la realidad.

Por su lado, *pacha* se entiende como el tiempo, del mismo modo que se lo hace en el espacio, de ahí que la concepción de *pacha* constituye el mundo, espacio, naturaleza; ecosistema y tiempo. Pacha es una totalidad presente con su espacio y tiempo, de ahí que se fundan en un solo lexema (Hurtado de Mendoza, 2001). En consecuencia, Tawa Pacha es la convivencia, vínculo estelar divino, natural, los ancestros y sistemas matrices cuánticos reflejados en el cuadrado fractal tihuanacota (Miranda, 1990).

El mundo andino se orienta y se deja guiar desde la Tawa Pacha por las constelaciones estelares de Orión que está representada en la iconografía del amawta Pachakuti Sallkamaywa.⁵ En el mundo andino nada es casualidad, todo bajo el efecto fractal causal (causa-efecto), todo es a partir de cuatro: cuatro elementos, cuatro estaciones, cuatro direcciones, cuatro cuerpos (corporal, mental, emocional, espiritual), cuatro grandes masas (Sol, Luna, tierra, océano), cuatro lunas (llena, menguante, nueva, creciente), cuatro alquímicos CHON: carbono hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, etc. Esto se refleja en la Figura 2. En los colores de la vida, el amarillo es fuego, el rojo es el aire, el azul es al agua y el verde es la tierra.

5 Esta representación iconográfica reposa en templo del altar de Coricancha en la ciudad del Cusco, Perú.

Figura 2. Cuadratura circular cíclica de los raymikuna



Fuente: Irpa Caral. Bolivia (2012)

Kawsay Pacha proviene de la lengua kichwa y significa 'vida, existencia, pervivencia'. *Pacha* significa 'espacio, tiempo, vida, territorio, temporalidad, cosmos y universo'. *Kawsay Pacha* significa existencia en tiempo y espacio, vida y atemporalidad, la percepción del pasado, el presente y el futuro concebidos como temporalidades circulares cíclicas en espiral, como frecuencias que nivelan este código y permiten al ser humano moverse frente a las estructuras preestablecidas del tiempo, espacio, vida, en la atemporalidad. El *Kawsay Pacha*, a partir de la crianza de la vida influida por los ciclos solares de solsticios y equinoccios, alude a la vida biológica y a la concepción de la inmortalidad en ciclos cortos lunares (luna tierna, luna creciente, luna llena y luna menguante). Cuando la vida biológica, sistémica, corporal, con energía densa, se unifica, se entrelaza, posibilita tener una visión cósmica más allá de lo corporal, lo visto por el microscopio y el telescopio, y conduce hacia la posibilidad de crearnos y criarnos como dioses en procesos evolutivos, de ahí la connotación de la *Tawa Pacha* simbólica y trascendental.

El contenedor y su contenido nunca han sido unificados, el camino es apenas un acceso, una ruta que nos lleva de un lugar a otro, pero el camino iniciático nos lleva de un estado de consciencia base a un estado de consciencia superior. De ese modo, se explican simbióticamente los procesos evolutivos del ser humano en el planeta Tierra para entender y comprender el proceso evolutivo.

Figura 3. Kawsay Pacha



Fuente: Irpa Caral. Bolivia (2012)

Kawsay Pacha es la integración de los códigos andinos que permiten acceder al tiempo-espacio y crear estados de luminosidad a nuestra propia concepción del universo. Desde la mirada de los pueblos y nacionalidades, el concepto se entiende como visión cósmica, es contemplar el cosmos como un acto del espíritu humano. La persona debe sentirse como parte misma de la totalidad e interactuar con ella, debe vivenciar la realidad y estar plenamente integrada a ella en la búsqueda de la complementariedad. Y la vivencia cósmica es una actitud, una forma y manera de cosmovivir, dejándose criar y criar la vida en el seno de nuestra madre naturaleza como un acto de interaprendizaje. En esta manera de intuir y percibir el mundo, la realidad es holística, un convivir con causalidad en el que las formas cíclicas, duales paritarios se desarrollan siempre a partir de la cuatriparticipación, por ejemplo, el día y la noche se divide en puncha/ día, amanecer y medio día y tuta/ noche, es atardecer y a medianoche.

El Kawsay Pacha desde la mirada de los pueblos y nacionalidades se entiende bajo los parámetros cosmos-telúrico. Los abuelos nos enseñaron que no estamos solos, sino que recibimos energías del cielo Pachamama y Pachacamac, y de la tierra de nuestros ancestros. También en el Kawsay Pacha del mundo andino, el *ayllu*, la familia comunal es tejida y entrelazada, convive con las plantas, ríos, mares, montañas, truenos, rayos, animales porque para el runa andino todo es importante, todo es vital para su existencia. Es

por eso que la percepción holística del Kawsay Pacha tiene muchas significaciones: para el pueblo quechua es tierra viva, para los aymaras significa existencia, para los kichwa de Otavalo implica que todo tiene vida, conciencia propia (Cachiguango, 2021).

Esta noción se asocia y complementa con otros términos que son propios de la cosmovisión andina. Así, *unancha killka*, es el mundo simbólico, los cuatros saberes a partir de la cuántica fractal andina. Luego está *kurmi*, que son los colores de la naturaleza reflejados en el arco iris que se presente en el cielo cuando existe una llovizna. Y está la *chakana*, el ente sistémico ordenador, regidor y relacionador de los sistemas de la vida, el que equilibra el pulso de la vida. Finalmente, hay que poner de relieve al término *amawta*, filósofo sabio que profesa sabiduría yachak-sabio, que enseña y practica saberes en la comunidad. En este marco, por ejemplo, las alquimias del arco iris-*kurmi*, los calendarios luni-solares constituyen una (*jimpa* o *wanku*), como una trenza cosmos-telúrica, donde el ser humano está inmerso en la comunidad en la intra e interacción de formas, colores, pensamientos y sentimientos, fenómenos, culturas, espacios dimensionales.

Los conocimientos y saberes alcanzados por las culturas ancestrales del mundo andino en materia de ciencias y tecnología para la vida plena todavía no han sido analizados ni abordados dentro de su contexto cultural como lo demandan las diversas instituciones educativas superiores con visión andina holística por ser temas de revitalización, fortalecimiento y reivindicación de la sabiduría desde el calor del sentipensamiento (Guerrero, 2019), con las pertinencias y experticias andinas, razones para conocer, nuestro gran legado cultural ancestral (Lozano, 1991), desde una nueva perspectiva epistémica andina. Si así se hiciera, se comprendería mejor que la Tawa Pacha es una concepción paradigmática que habla de la proporción, un padrón fractal, una herramienta eficaz para generar ciencia y tecnología bajo parámetros estelares. De igual modo ocurriría con el Kawsay Pacha, se podría percibir como un saber lleno de experiencias, prácticas y sabidurías de los abuelos y mamás sabias, e incluso el saber podría ser llevado a ámbitos de las ingenierías, aplicable en la vida contemporánea.

Algunos ejemplos así lo prueban. Con la diversidad del germo-plasma del *makunku*, un fruto como el tomate que dio lugar a la papa, un alimento rico en carbohidratos, azúcares y energía, se evitó que las sociedades civiles armadas de Occidente murieran de hambre en la Segunda Guerra Mundial. Otro ejemplo es la quinua, comúnmente llamada el *granito de oro*. Los Estados Unidos o países europeos la patentaron como un invento y la utilizaron para dar de comer a los astronautas de la Administración Nacional de Aero-

náutica y el Espacio (NASA) en sus experiencias de viaje a la Luna. Con estos ejemplos, se busca concienciar que nuestras tecnologías y saberes ancestrales están siendo desarrollados en la ingeniería quichua, en la ciencia y cultura andina y en la tecnología de punta.

Conclusiones

En tiempos actuales es tarea imperiosa de todas las instituciones educativas superiores realizar un *pachakuti* cognitivo, concienciar que somos infinitas partículas de energía en un cosmos telúrico, *tupu*, en constante vibración y cambio a través del cual se expresa la conciencia *pacha* como una proporción fractal cuántica. Se debe comprender que en el mundo nada es casualidad, todo es causalidad (causa-efecto), y a través de ella nos nutrimos y nos dejamos guiar por estos sistemas matrices de cosmovivencia armónica. Las culturas que no hayan desarrollado sus calendarios están propensas a ser invisibilizados y a desaparecer, por ello es necesario efectuar más reflexiones e investigaciones sobre el Tawa Pacha Raymi.

Estos saberes y conocimientos facilitan la formación holística e integral en la educación superior, de modo que se comprenda la importancia del símbolo y desarrollo del pensamiento cognitivo geométrico matemático andino perceptivo-intuitivo. A partir de la transmisión de los códigos armónicos andinos y de su decodificación, los actores educativos, las comunidades, estarán en condiciones de tener mayores luces y lograr una percepción holística integral de la vida y fomentar el desarrollo del pensamiento cognitivo geométrico matemático del mundo runa, aplicada en las ciencias de la vida. La cuestión es transpersonal: comprender y saber vivir la realidad de la vida de forma colectiva o comunitaria.

Con el desarrollo e integración de todas sus capacidades, el runa-ser humano, con conciencia, con principios y valores andinos, podrá impulsar el fortalecimiento y revitalizar los saberes locales para educar a las futuras generaciones en contextos intra e interculturales, de modo que se contribuya al saber ancestral y se integre en los conocimientos los criterios y saberes de las ciencias ancestrales andinas, basadas en el *pachayachachik pachayati-chiri*, que profesa la armonía con equilibrio.

Referencias

- Apaza, I. (2005). *Concepción y estructura de metáforas temporales en la lengua aymara*. XIX Reunión Anual de Etnología del Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Instituto de Estudios Bolivianos.
- Cachiguango, E. (2002). *Hatun Puncha- Inti Raymi*. Kuri Muyu.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La Reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.
- Guerrero, P. (2019). *La chakana del corazonar*. Abya Yala.
- Hall, S. (1992). Occidente y el resto: discurso y poder. En S. Hall y B. Gieben (Eds.), *Formations of modernity* (pp. 49-63). Polity Press.
- Hall, S. (2013). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. UASB.
- Hurtado de Mendoza, W. (2001). *Pragmática de la cultura y la lengua quechua*. Universidad nacional Agraria La Molina / CERA Bartolomé de las Casas.
- León, C. (2010). *Visualidad, medios y colonialidad. Hacia una crítica decolonial de los Estudios Visuales*. La Tronkal.
- Lozano, A. (1991). *Quito, ciudad milenaria forma y símbolo*. Abya-Yala.
- Mingolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales*. Ediciones Akal.
- Miranda, J. (1990). *Puerta del sol*. La Paz.
- Molina, J. (s. f.). *Los enigmas geométricos en Tiwanaku*: Parte 1. Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En K. Bidaseca y V. Vásquez (Comps.), *Descolonizando el feminismo desde (y en) América Latina* (pp. 14-48). Editorial God.
- Sierra, Z. (2003). Diversidad cultural, desafío a la pedagogía. *Revista Desafíos*, 9, 38-70.
- UINPI AW. (2004). *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Universidad Intercultural Amawtay Wasi.

LA MEMORIA NOS ALIMENTA

Julieta Paredes
Universidad de São Paulo

Introducción

La memoria es una construcción simbólica y práctica de la vida mediante la cual se realizan procesos de conocimiento y de simbolización. Por la colonización, que hasta el día de hoy mantiene comportamientos racistas y discriminatorios hacia nuestra memoria como pueblos originarios, nos enfrentamos cotidianamente a tareas de recuperación y mantenimiento de la memoria como mujeres de nuestros pueblos originarios. Junto a esta tarea de recuperación estamos ante el desafío de forjar procesos creativos y constructivos de la memoria futura mediante la proyección de los hechos de hoy a las nuevas generaciones de mujeres que luchan. En este sentido, Bosi (2003) habló de la memoria como intermediaria cultural y, por qué no decir también, intermediaria intergeneracional de una memoria viva

El constructivismo semiótico cultural expone que la construcción del conocimiento es un tipo de acción simbólica (Boesch, 1991) que conforma representaciones sociales situadas en un tiempo y espacio determinados. Como mujeres de los pueblos originarios, nos resistimos a la construcción cotidiana e histórica dominante que pretende borrar nuestra memoria como pueblos e imponer un imaginario social de civilización y

modernización a la manera occidental. También nos resistimos a las narrativas dominantes, que nos perforan la cabeza y el corazón, que muestran un mundo donde es imposible vivir sin acumulación ni propiedad privada, como hijos de la madre naturaleza.

En la memoria tenemos un pasado digno de rememorar y conmemorar, es el lugar de la palabra como pueblos originarios y como mujeres de pueblos originarios. Es el lugar que hoy nos dignifica doblemente, en cuanto a mujeres que habitamos esta Pachamama, madre tierra, como mujeres dignas de nuestras vidas en nuestros territorios. La memoria nos permitirá valorar el recuerdo de nuestros ancestros, como raíces para dignificar así la memoria de nuestras wawas, como frutos.

La memoria se corporaliza y enraíza en el presente concreto, en las imágenes que nos hacemos de los hechos que nos son narrados, en los gestos y en las reacciones de nuestros cuerpos al recuperar la memoria. Son los cantos, las danzas, la música y los sonidos que crean las energías de conexión más allá de los actos cognitivos. En el trabajo de la memoria tendremos objetos a los cuales aferrarnos, músicas, tejidos, saberes que entrelazan los cuerpos en los diferentes periodos de tiempo dentro del mismo territorio (Bosi, 2003).

Los objetos, gestos, imágenes, sonidos continúan cultivándose en los diferentes territorios de Abya Yala, es el caso de las celebraciones del Willka Kuti y las del Inti Raymi. Algunos pueblos desde antes hicieron grandes construcciones, que no eran solo edificios sino testimonios culturales, como los mayas y aztecas en el norte, o los aymaras y quechuas en el sur. Otros pueblos, los amazónicos, por ejemplo, cuidaban desde antes la floresta, los árboles centenarios, los ríos, los animales, como memoria del territorio. Existen también miles de lenguas que se hablan todavía, son sonidos que actúan como representaciones sociales de la memoria acústica de los pueblos originarios. Todos ellos son instrumentos intermediarios culturales (Bosi, 2003) y serán también intermediarios intergeneracionales.

Importancia de la narrativa para la memoria de los pueblos originarios

Los pueblos originarios de Abya Yala se han manejado antes de la invasión colonial mediante la oralidad como uno de los métodos de construcción y comunicación de la memoria. La palabra oral es parte de la corporeidad del narrador, por eso, el discurso oral es un discurso vivo, nutrido de creatividad, mito y sabiduría, movimiento y acústica de la palabra. Enlaza

el interés, el objetivo y la utilidad del relato a los intereses de una comunidad y grupo. La oralidad de la memoria está vinculada al tiempo del pasado, en un discurso como experiencia sentida y vivida que convoca y provoca el presente y nos alimenta de experiencia y conocimiento. Es una narrativa como forma artesanal de relación entre individuo y su pasado, como un trabajo exigente de tejer un telar.

La narrativa moderna está lejos del discurso vivo de la tradición oral y de la experiencia de los cuerpos. Como dijo Benjamin (1987), la mitad de la narrativa actual está dedicada a la información, que evita dar explicaciones o, más bien, en la información se dan explicaciones superficiales de los hechos como una forma de eludir la profundidad del análisis que complejizan las conclusiones. Una narrativa como trabajo de reflexión, presente por ejemplo en la oralidad, requiere un trabajo de interpretación, que cada lector podría tener y con ello contribuir al análisis de un mismo hecho desde distintos puntos de vista, huyendo de los simplismos y superficializaciones.

La colonización, el romance y la información

La colonización fue narrada por los cronistas mediante la crónica, un género en el que no importa la sucesión de los hechos. La narración de los cronistas expuso los hechos como modelo de una historia del mundo ligado a un plan divino (Benjamin, 1987). El historiador, a diferencia del cronista, está obligado a relatar y explicar los hechos que relata y no pretende exponerlos como modelo de la historia del mundo. Los principales cronistas fueron hombres españoles y portugueses con la excepción de pocos cronistas de origen mestizo o indígena como Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega; no aparece ninguna mujer en la narración. Por lo dicho, los relatos que configuraron la memoria de la conquista supusieron una forma de colonización efectuada por voces masculinas y esos relatos se fueron imponiendo desde la escuela como la historia universal, la historia hecha por europeos como modelo de historia para el mundo.

Algo similar ocurre con otro género, el *romance*, que germinó cuando la burguesía estuvo en ascenso y buscaba posicionar su hegemonía en Europa. Tal narración, por eso, va a exponer los valores individualistas y machistas de la burguesía: aísla al protagonista en su narrativa en el tiempo, no da consejos ni los recibe, es profundamente individualista y autosuficiente. En esencia, el romance es una forma burguesa de narrar y se nutre del invento de la imprenta para su difusión (Benjamin, 1987). Nuevamente en la escuela

se estudia el romance como literatura y forma parte de la preparación literaria de muchos de nuestros jóvenes.

La *información* es la forma más difundida y popular en la actualidad, está hecha como mercadería para ser consumida y está destinada a conformar a los consumidores con titulares a manera de etiquetas de productos. La información no se remite a la experiencia ni busca el proceso de reflexión y análisis, tiene contenidos que siguen más bien los procesos industriales de la forma de mercadería. Es más bien una narrativa para consumir, es rica en información y pobre de experiencia (Benjamin, 1987). Es la forma moderna de crear masa de opinión pública manipulable.

En conclusión, respecto a las narrativas y relatos podemos decir que la memoria narrativa es esa historia ancorada con el pasado y que es principalmente social y del pueblo. La sustitución de esta narrativa por la crónica es una forma de uso de la narración al servicio del poder. Luego el romance moderno ya es claramente la relación del individuo con el tiempo individualista y de la justificación a través del lenguaje, del usufructo del tiempo del pueblo.

La memoria como hábito y la memoria como trabajo

Estudios de preconceptos de la opinión pública hacen pensar en la memoria social como la construcción social de un hábito. Comportamientos y pensamientos que se operan dentro de una memoria hábito que tiene un carácter naturalizador de algo que fue producido socialmente, es decir, que se da un proceso social e individual de naturalizar comportamientos y pensamientos, que son históricos, y esto se da tanto en la autobiografía como en la historia social. Son opiniones y comportamientos que se construyeron social e individualmente. Históricamente también se operó un juego de poderes a partir del cual se puede y se debe determinar que hay vencedores y vencidos. Serán los vencedores quienes van a contar, narrar e imponer su versión de los hechos. Expresiones populares de nuestro entorno familiar, escolar, religioso, así lo confirman cuando afirman que es natural que las mujeres sean más débiles y menos inteligentes que los hombres, o que los indios sean salvajes e ignorantes. La memoria hábito no solo tiene que ver, en nuestra opinión, con tomar café todas las mañanas, sino también con las expresiones que nos remiten a la construcción social del sometimiento, por ejemplo, de las mujeres y de los indios con el resultado de comportamientos racistas y machistas.

En el sistema patriarcal, que es capitalista y machista, se utilizan estos preconceptos como una memoria hábito y tienen consecuencias como las de pagar menos a las mujeres, por el mismo trabajo que los hombres. Y en el caso de que las mujeres fueran indígenas, el pago es aún menos o definitivamente no se les paga, pues se tiene el preconcepto, memoria hábito, de que el pago a las mujeres indígenas y el trabajo de niños indígenas ya está comprendido en el pago del hombre indígena adulto que, a su vez, gana menos que los hombres y mujeres no indígenas. La idea detrás es que los indígenas tienen menos necesidades y capacidades.

La memoria hábito nos prende al presente y nos hace perder el pasado, cuando se dieron disputas y luchas reivindicativas. Es una percepción del tiempo alterada, ubicada en el presente como hecho dado y natural. Es como un adiestrar culturalmente, de manera colonizadora de las nuevas generaciones. Bergson habla sobre la memoria hábito no solo desde el punto vista cognitivista mecanicista. Es más bien entender la memoria hábito como la percepción que es marcada por el pasado como una especie de lente heredado. La percepción inmediata debe conovernos y la memoria debería ser trabajada y no ser automática. En ese sentido, es necesario entender que la percepción y la evocación puras no existen y que hay una tensión entre memoria hábito y memoria trabajo.

Entonces en los hábitos heredados y que repetimos están comprendidas decisiones que tomamos, de las cuales somos responsables. Es este el espacio donde, desde el feminismo comunitario, vamos a trabajar en nuestras comunidades, con la memoria hábito en los aspectos que causan daño, sufrimiento y discriminación. Así se puede trabajar en las responsabilidades de nuestros hermanos en la reproducción de comportamientos machistas y violentos hacia las mujeres mediante las ceremonias, por ejemplo, los rituales del Willka Kuti o Inti Raymi. En definitiva, se trata de posicionarnos críticamente ante lo que nos es presentado como tradiciones indígenas originarias.

Trabajar el recuerdo y la reminiscencia de las luchas de las mujeres en las luchas de nuestros pueblos en el presente, sacar de ella los elementos que precisamos para la vida cotidiana contribuyen a tener mejores argumentos en nuestras luchas descolonizadoras. Esta memoria trabajo es esa memoria trabajada, reflexionada, analizada, que tensiona con la memoria hábito los esquemas, categorizaciones, consolidación y mantención de preconceptos con el justificativo de que fueron herencia cultural, es determinar cómo la memoria es construida en el presente y para qué.

Ya el cognitivismo trabajó sobre la percepción y el recuerdo bajo el concepto de *memoria colectiva*. La percepción pura no existe, el sujeto y su percepción necesitan del pasado. La evocación de la memoria refiere que esta memoria evocativa requiere del contexto social, no es memoria pura, y entiende qué es memoria hábito y después entiende cómo se socializa la memoria: “Dessa breve evocação bergsoniana fique-nos a ideia da Memória como atividade do espírito, não repositório de lembranças”¹ (Bosi, 1993, p. 279).

La memoria colectiva fue estudiada por la psicología social de corte cognitivista. Halbak, psicólogo durkaniano (citado en Bosi, 1993), consideró la memoria como un trabajo colectivo y social, que parte de un presente y que es marcada socialmente. La memoria se rehace y se queda en el presente, toma del pasado lo que le interesa. Es así que podemos entender la importancia de los objetos sociales de la memoria, los monumentos, los nombres de las calles, de los edificios. Este nombrar objetos y lugares en la lucha de los pueblos originarios es sin duda una disputa por la memoria y la historia, lucha que está marcada por lo que necesitamos en el presente para recuperar cuerpos y territorios vivos y no piezas de museo. Entonces, el papel de la ideología en la construcción de la versión de los hechos y las propuestas de vida que queremos vivir posiciona a la memoria dentro de los proyectos políticos respecto del poder y los argumentos y discursos que acompañan a estas luchas.

Mujeres indígenas sobrevivientes, resistentes y creadoras de los sentidos presentes y futuros

La narrativa de la memoria de nuestros pueblos, desde las mujeres indígenas se entiende como el trabajo de la memoria colectiva, resistente al tiempo olvido. Es una narrativa desde otras necesidades del presente, que se plantea derroteros de recuperación de los territorios y de los cuerpos en Abya Yala: “A memória deixa de ter um caráter de restauração e passa a ser memória geradora do futuro. É bom lembrar com Merleau-Ponty que o tempo da lembrança não é o passado mas o futuro do passado”² (Bossi, 2003, p. 66).

1 “De esa breve evocación bergsoniana que nos quede la idea de la memoria como actividad del espíritu, y no repositorio de recuerdos” (traducción de la autora).

2 “La memoria deja de tener un carácter de restauración y pasa a ser memoria generadora de futuro. Es bueno recordar con Merleau-Ponty que el tiempo del recuerdo no es el pasado más bien es el futuro del pasado” (traducción de la autora).

La normalización de los comportamientos frente al sistema de dominación es la violencia invasiva, es la forma de manipular nuestras vidas, nuestras memorias, nuestra creatividad y los significados que damos a las relaciones, yo-otro-mundo. La escuela, los medios de comunicación, las religiones nos rodean constantemente con la idea de lo civilizado, lo moderno, lo políticamente “correcto”, con lo normal y lo enfermo, con lo legal, con lo criminal. Es parte del disciplinamiento y jerarquización que debe tener la representación social de los cuerpos, los pueblos y su memoria.

La memoria en ese contexto tiene sentido en cuanto liga y enlaza el tiempo de nuestros territorios y cuerpos a las luchas actuales por la descolonización y la despatriarcalización, como propuestas que nacen del seno de nuestros pueblos vivos, proceso del cual el feminismo comunitario de Abya Yala forma parte. Es esencial comprender que el tiempo está fundido con los cuerpos territorios y los territorios son cuerpos, el tiempo no es un objeto separado de los cuerpos y territorios. Cada territorio y cuerpo tienen sus tiempos que se enlazan, cada uno con sus propias necesidades y tiempos. En relación con lo que hoy vivimos después de más de 500 años de la invasión colonial, es una confrontación de concepciones del tiempo, y muestra que nuestros tiempos no concuerdan con los tiempos de los invasores colonialistas y eurocéntricos: uno es el tiempo de Europa otro es el tiempo de Abya Yala.

Esta diferencia de tiempos en época del capitalismo se puede ver en la degradación de la madre tierra y la desaparición de muchas especies de animales, son tiempos que hace más de 500 años chocan entre sí, que no se escuchan, principalmente por la sordera del opresor invasor colonialista. Se constata en la desaparición de cientos de pueblos, lenguas y culturas. El tiempo impuesto, cuyo símbolo es el reloj, es un objeto que no tiene nada que ver con la memoria de los tiempos, de los cuerpos ni con los territorios de Abya Yala. Los relojes pueden medir hasta los nanosegundos, pero no van a saber la hora de los levantamientos populares ni la hora ni el segundo en que salen las mejores cosechas ni los más terribles tsunamis. Este tiempo impuesto separa los cuerpos y territorios y para lograr esta separación y objetivación emplea el reloj que marca la tarjeta en la puerta de las empresas, donde los trabajadores darán parte de sus vidas en la jornada laboral: es el tiempo medido y útil para la explotación.

En ese contexto, la palabra que narra la memoria de nuestros cuerpos como mujeres de pueblos originarios tendrá que luchar contra los relojes colonialistas, tatuados en nuestras pieles. La colonización y la industrialización capitalista marcan nuestros cuerpos como no productivas por ser de

indígenas, campesinas, originarios. La memoria de nuestro linaje de luchas está en el pasado que evocamos hoy, para nuestras luchas de recuperación de nuestros tiempos pasados, presentes y futuros. Existe esta memoria en la narración y la voz de nuestros ritos, de nuestros idiomas, en sus tonalidades de sonidos que expresan multiferentemente nuestra comprensión de los cuerpos, de las cosas y de los hechos.

Memoria histórica de las mujeres indígenas

La memoria histórica de las mujeres es la representación social de las mujeres ancestrales presentes hoy en las luchas de nuestros pueblos. La memoria histórica del pasado es estudiada por la psicología social, en la que cobran relevancia los relatos de la historia oral tanto de nuestros mayores como de nuestras ancianas, así como también los mitos de nuestras comunidades contados por las autoridades de las comunidades. La memoria histórica es un fenómeno social en el que intervienen afectos, afinidades que van construyendo y reconstruyendo el conocimiento del pasado. Es fundamental situar esta construcción, que es íntima, pero que también es comunitaria dentro de un sistema patriarcal hegemónico y dominante que hoy en día promueve culturas sexistas en su beneficio.

La memoria histórica servirá a las mujeres indígenas porque es ahí donde se ubicarán críticamente las relaciones de alteridad, diálogo y colaboración mutua entre hombres y mujeres en nuestras organizaciones. A pesar de estar dentro de relaciones sexistas, es importante transformar los campos simbólicos creados históricamente para invisibilizar a las mujeres. Esos son los campos de la dominación colonial y sexista, en ese espacio el aporte de las mujeres en las luchas de nuestros pueblos originarios carece de sentido, es visto como irrelevante.

Necesitamos reorientarnos como comunidades indígenas originarias y caminar como movimiento comunitario en la construcción de otros campos de significados, como el *ñandereco* (tierra sin males) y *summa qhamaña* (vivir bien), que son las reflexiones y propuestas de los pueblos originarios sobre lo que queremos construir y del mundo en el que queremos vivir. Son conceptos heredados en la memoria de las culturas guaraní y aymara respectivamente.

La memoria afectiva y los conocimientos están inscritos en los cuerpos y la convivencia interpersonal es uno de los principales dispositivos en la génesis de los procesos afectivo-cognitivos. El intercambio en experiencias,

como comer alimentos, sentir olores, toques mutuos constituyen prácticas culturales que moldean la sensibilidad del cuerpo, posibilita múltiples caminos de elaboración semiótica. La relación de alteridad, como aquello que en el proceso afectivo queda como algo más allá de la comprensión, es fundamental para dar la continuidad al movimiento de la persona hacia lo desconocido (Guimarães Silva, 2020).

Campos de sentido colonial

Los colonialistas crearon un campo de significados controlados y afines a sus intereses, es la historia contada por los vencedores, es la narración de los hechos que pone a los invasores colonialistas no como invasores, sino como paradigma civilizatorio que ordena reconfigurar nuestras experiencias a los espacios de campos de sentido creados por ellos desde distintas narrativas para la dominación: la política, la filosofía, la teología, el arte y la episteme.

Pero analicemos lo que la teoría de los campos de sentido dice. En la teoría de campo de Lewin en 1935 ya se trabajaba en la construcción de los campos significativos para una comunidad, elementos fundamentales para entender cómo se construye la memoria histórica de los pueblos y la memoria histórica de las mujeres en esos pueblos.

Teoria Gestaltica, aquele que enlaça estruturalmente as formas de comportamento a complexos vivos de significado. O princípio fundamental de que existem CAMPOS DE SENTIDO não só no psiquismo individual- como o demonstram os estudos de Koffka e Wertheimer sobre percepção de objetos- más também na rede interpessoal de que são exemplo as experiências do espaço social topológico de Lewin.³ (Bosi, 1993, p. 278)

La teoría de la Gestalt entiende el comportamiento humano derivado de muchos hechos que se entrelazan en un aquí y ahora, que no son solo instantes separados unos de otros, son más bien etapas o periodos, en un *continuum* de la vida. Todos esos hechos entrelazados crean un campo que es dinámico y lleno de afectaciones e interrelaciones, donde las decisiones éticas comportamentales están en ese presente del aquí y el ahora.

³ "La teoría gestáltica es aquella que enlaza estructuralmente las formas de comportamiento a complejos de significados vivos. El principio fundamental de que existen campos de sentido no solo en el psiquismo individual –como demostraron los estudios de Koffka y Wertheimer sobre la percepción de objetos–, sino también en la red interpersonal del que son ejemplo las experiencias del espacio social topológico de Lewin" (traducción de la autora).

El olvido como arma de normalización y exterminio

Tanto el olvido como la memoria son universales del pensamiento y el conocimiento. La manera como se expresan es el resultado también de las fuerzas y presiones que se ejercen para olvidar o recordar. El olvido fue y es un arma de exterminio y dominación colonial de las culturas originarias del Abya Yala, de nuestras lenguas, de nuestra espiritualidad, de nuestros territorios y hasta de la belleza de nuestros cuerpos, todos ellos subordinados a las normas de comprensión del mundo eurocéntrico y occidental. De esta forma, se perdió un conocimiento valioso de la sabiduría de la humanidad y de la naturaleza en el planeta, que hoy sería de gran utilidad para toda la humanidad.

En este exterminio, que tiene al olvido como uno de sus instrumentos, quienes vivieron doblemente la violencia en sus cuerpos, sus saberes y sus luchas fueron las mujeres de los pueblos indígenas originarios y son ellas las que no solo enfrentan el colonialismo racista y el capitalismo depredador, sino también quienes deben enfrentar el machismo en todos los ámbitos de su vida cotidiana. Por tanto, es fundamental promover estudios que se centren en las dimensiones afectivo-cognitivo, perceptivo-imaginativo, corporal-narrativo, comunitario-individual, corporal-sexual y otras dimensiones que componen la construcción cultural e histórica del sentido. Estas dimensiones permiten, en la investigación psicológica, comprender los procesos de recuperación y construcción de la memoria de las mujeres de los pueblos indígenas como parte de los procesos de construcción del yo.

Conclusión

La disputa por la memoria no es un hecho individual, es una tarea de la comunidad, es luchar contra el olvido de la memoria histórica de las mujeres, es rescatar el linaje de mujeres frente al colonialismo y todas las opresiones instauradas. Es luchar por una memoria digna. Las ceremonias del Willka Kuti y del Inti Raymi son una oportunidad para alimentar nuestras culturas y nuestras luchas por recuperar nuestros territorios y nuestros cuerpos desde la memoria histórica de las mujeres indígenas originarias.

Referencias

- Benjamin, W. (1987). *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas Vol. 1. 3ª. ed. Editorial Brasiliense.
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Editora Brasiliense.
- Bosi, E. (1993). *A pesquisa em memória social*. Instituto de Psicologia, Universidad de São Paulo
- Bosi, E. (2003). *O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia Social*. Ateliê Editoria
- Guimarães Silva, D. (2020) *Desdobramentos de um possível diálogo entre Psicologia cultural en antropologia americanista*. Instituto de Psicología, Universidade de São Paulo.

MUJERES E INFANTES EN LOS RAYMIKUNA EN ECUADOR

*Fanny Tubay Z.
María Teresa Arteaga
Universidad de Cuenca*

Introducción

En América Latina los pueblos indígenas representan alrededor del 8 % de la población, el 14 % de este grupo vive en extrema pobreza y encarna el 17 % que se sustenta con menos de 2,50 dólares estadounidenses al día (Banco Mundial, 2016). Esta situación de la población indígena y también afroecuatoriana nace con la variable colonial que los homogeneiza bajo categorías como *incapaces, pobres, faltos de*, etc. (Schibotto, 2015). Tal modalidad de segregación y disciplina social se expresa de manera homóloga en la actualidad, muy puntualmente en la cosmovisión andina, escenario en el que se sitúa esta investigación (Rivera Cusicanqui, 2010).

Ecuador está conformado por una población blanca y mestiza (75 %) que convive con 14 diferentes poblaciones indígenas y los relativamente empobrecidos afrodescendientes (10 %). Son estos dos grupos minoritarios en los que la injusticia y la inequidad social se han normalizado como prácticas dominantes. En estos escenarios, la situación de mujeres e infantes es

aún más compleja, pues viven en condiciones de extrema pobreza, experimentando la constante flagelación de sus derechos. Algunos datos permiten explicarlo.

Según la Organización de Mujeres Rurales Indígenas Pakariñan (2021), en Ecuador las mujeres en espacios rurales destinan en promedio 34 horas a la semana al trabajo no remunerado (principalmente al cuidado del hogar y la familia) esto es, 22 horas más a la semana que los hombres en los mismos contextos, lo que les deja mucho menos tiempo para asumir roles de liderazgo e incidencia en sus comunidades. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2014), el 73 % y el 81 % de los niños de menos de cinco años de hogares urbanos y rurales, respectivamente, cuyas cabezas de hogar se autodefinen como indígenas, pasan, de acuerdo con su apreciación, la mayor parte del tiempo con sus madres. El 15 % de los hogares indígenas urbanos y el 10 % de los rurales indican que sus hijos pequeños están la mayor parte del día en los centros institucionalizados. La proporción restante señala como cuidadores principales a otros parientes: hermanas y hermanos mayores, tías y abuelas.

Lo apuntado es la consecuencia de una construcción histórica en polos que se contraponen: hombre-mujer, normal-anormal, derecha-izquierda, arriba-abajo, cultura-naturaleza. Lo negativo, lo menospreciado, lo “natural” se correlaciona con unos cuerpos específicos y “problemas en varias formas” (Spivak, 2003), en este caso mujeres e infantes. Además, en Ecuador la exclusión incluyente y la inclusión excluyente que contemplan los contratos sociales, raciales y de género (Clavero, 2021) construyen y reconfiguran una historia de discriminaciones, en la que las poblaciones indígenas, la pobreza y la desnaturalización de los derechos más elementales han sido negados desde una categoría de etnicidad que las reduce a una clase oprimida (Bonfil Batalla, 1981). A esto se suma que son vistos y tratados mediante políticas ornamentales y simbólicas que teatralizan y folclorizan su condición originaria (Rivera Cusicanqui, 2014).

En los imaginarios indígenas, además de la importancia que tiene el territorio y la cultura, se estructuran subcategorías y jerarquías en las que se reduce la condición femenina y de los infantes y da lugar a que las relaciones entre estos se contemplen en torno al afecto y los cuidados (Gigena, 2019). Desde esta perspectiva, la categoría femenina indígena está marcada por la desigualdad de género y por otras formas de exclusión que merman sus oportunidades; mientras que los infantes se ven entrelazados por la exclusión generacional asociada a una corporeidad vacía (limpia y en tránsito para ser moldeados e integrados a la sociedad) (Pavez, 2012), y deben

cumplir papeles que distan de aquellos que desempeña el sistema patriarcal para los hombres con mayor poder o no indígenas.

Las divisiones y las opresiones ocurren no solo en la esfera social, sino en los planos familiares, en donde no solo viven la discriminación por ser mujeres o infantes, sino por otras etiquetas y reproducciones de desigualdad. Por eso, Paredes (2014) adujo que a las mujeres indígenas las traspasan dos situaciones de discriminación y exclusión: ser mujeres y ser indígenas. Además, con ellas devienen sus descendientes menores, cuyas infancias son invisibilizadas y configuran imaginarios contruidos socialmente desde el silencio y la obediencia (Branca y San Pedro, 2021).

Ante lo expuesto este estudio se centra en visibilizar el rol heteronormativo femenino mediante el cual a las mujeres y los infantes se les asigna papeles sesgados por género, restricciones y cosificaciones. En cuanto a las mujeres, se espera que ellas, en especial las madres, se ocupen del cuidado cotidiano de niños, personas mayores y enfermas, etc. Y con respecto a los infantes, se presentan mecanismos que los asocian a un estado más cercano a la naturaleza que a la cultura, y se construye un estereotipo generacional de seres inferiores, que necesariamente deben estar situados bajo el poder y la autoridad de una persona adulta, la cual se considera racional y civilizada (Prieto, 2018).

A partir de estos hechos, la investigación se contextualiza en la celebración de los *raymikuna* como expresiones culturales que evidencian la cosmovisión del mundo indígena y una filosofía capaz de propiciar la convivencia armónica y el sentido de vida colectivo. Estas festividades plantean un escenario propicio para conocer cómo viven las mujeres y los infantes, los procesos de participación colectiva y la ritualidad, como una actividad que marca el calendario andino y figura un hecho significativo para sus pueblos y nacionalidades.

En ese marco, el promocionar y conmemorar los *raymikuna* no es suficiente para construir un Estado plurinacional (Tuaza, 2017) ni sociedades más incluyentes ni para lograr la inclusión en igualdad de condiciones de mujeres, infantes y otros grupos. La fiesta, según Estermann (2010), se ha convertido en un elemento capaz de promover nuevas interacciones sociales y culturales y de celebrar la diversidad para reflexionar, ya que no solo basta con reconocerla y vivirla. La consigna es que la diversidad permite transformar y mejorar las condiciones de las personas a través de prácticas culturales que rompan con la desigualdad, la violencia y las reproducciones discriminatorias en todos los niveles y todos los cuerpos.

En este marco, en esta investigación la participación de las mujeres y los infantes en las festividades de los *raymikuna* se plantea desde dos perspectivas: una visión interna, que involucra sus participaciones como un elemento clave para el desarrollo de las actividades y la organización de las fiestas, y una visión externa, que expone socialmente unos ambientes que dan mucho más cabida a la inmediatez masculina, y en las que los cuerpos y las voces de las madres, hermanas, abuelas, hijas y niños no logran visibilizarse.

El estudio aplica la metodología cualitativa, pues investiga fenómenos relacionados con la realidad social (Ibáñez, 2002). Desde ese abordaje, se eligió el método documental o bibliográfico, que propone una forma de investigación técnica que, además de describir los documentos de forma unificada para facilitar su recuperación y lectura (Dulzaides y Molina, 2004), identifica los procedimientos y el trato del material tomado de la muestra. A través de este método se aplicaron herramientas de revisión documental (Dulzaides y Molina, 2004) que dan cuenta de los roles de mujeres e infantes en el mundo andino.

Para dimensionar los resultados, partimos de categorías y enunciados en común e identificamos cuáles son los temas que atraviesan a las mujeres e infantes en la cosmovisión indígena. A través de esas categorizaciones se construyó una teoría documental cuyos resultados se ofrecen en tres apartados: la maternidad y el sistema patriarcal, representaciones de mujeres e infantes en la celebración del Inti Raymi y el cuerpo como territorio, voz y participación. La delimitación de esos temas en común posibilita conocer el mundo social de los grupos que nos interesan, a partir de los datos que se recolectaron de la realidad social (Strauss y Corbin, 1998).

Cuerpos que habitan lugares y “no lugares” dentro del sistema patriarcal

El patriarcado, de acuerdo con Hooks (2014), está caracterizado por la dominación y el poder masculino por medio de reglas construidas por hombres que aún gobiernan a la mayoría de los sistemas religiosos, escolares y familiares del mundo. Además, implica un sistema que organiza las opresiones, las explotaciones, las violencias y las discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la configuración de un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (Cabnal, 2010).

Para las feministas comunitarias, el patriarcado no solo se construyó y consolidó en el periodo de la Colonia, sino que se fusionó con valores existentes en los pueblos originarios. Dicha opresión se ve reflejada en la situación que atraviesan las mujeres y los infantes indígenas en la zona andina del Ecuador: grupos sociales marcados por la discriminación, la explotación y la negación de sus derechos. Las prácticas exponen el condicionamiento de los cuerpos femeninos apresados en mecanismos que reproducen y reconfiguran interminablemente una serie de reduccionismos de las mujeres y su entorno. Estos cuerpos se oprimen y sirven a los intereses de las élites de poder económicas, culturales y políticas, y están al servicio de la homogeneidad “étnica” de las naciones (Liebel, 2017), lo que se traduce como el sistema capitalista patriarcal.

Por ello, escribir sobre mujeres e infantes en el mundo andino conlleva a identificar los lugares que habitan, las prácticas que encarnan, las formas de relacionarse e interactuar en la vida familiar y colectiva (los *raymikuna*) y los mecanismos que reproducen para transformar la realidad que los rodea y preocupa. Estos lugares son, a diferencia del espacio geográfico, más antropológicos, es decir, más formativos, históricos e implican relaciones que permiten conocer el lugar que ocupan las personas (Gargallo, 2014), cómo viven, lo que dicen, sienten o piensan (Guber, 2019) y cómo tejen relaciones e interactúan en la dinámica social.

El espacio es una práctica de los lugares (el lugar es anterior al espacio) y contiene tanto la mirada de las personas como aquellas vistas parciales que dan cuenta del paisaje y los elementos en los que se produce esta interacción o negación. Pero también se encuentran los “no lugares”, esos espacios de negación y borraduras en los que la presencia de los sujetos sigue siendo palpable y puede ser visibilizada desde otras formas de representación como la memoria y los relatos (Augé, 2020). En estos últimos cobran vida quienes viven en el vilo de la discriminación.

Para Augé (2020) “los lugares y los espacios, los lugares y los no lugares se entrelazan, se interpenetran. La posibilidad del no lugar no está nunca ausente de cualquier lugar que sea” (p. 58); y es esa representación en el imaginario “de lo que no se mira, no se escucha, no se dice” la que visibiliza a los invisibles, a los nadie, a los que son, pero no existen (Galeano, 2010), y a los que interactúan en escalas de dominio social y familiar bajo otras permisiones.

En el mundo indígena, las mujeres junto con los infantes, son quienes interactúan y cohabitan los “no lugares”. En el primer caso, están sometidas casi siempre a un destino naturalizado que contempla desposarse, ser

explotada, procrear una familia y aumentar la mano de obra (Rodas, 2007). Por su parte, las infancias se construyen históricamente sobre la base de la desigualdad social y el desconocimiento de su subjetividad. Ambas categorías comparten un espacio despojado de sus corporalidades, marcado por ausencias, silencios y limitadas interacciones.

Los *habitus* de estos grupos son desarrollados a raíz de una herencia cultural extraída por el poder y la violencia simbólica (Bourdieu, 1999), lo que los orilla a reproducir roles estereotipados. Dichos papeles en la materialización social están atravesados y determinados por la reproducción (hijos/as, cuidados, y trabajo no remunerado) en el caso de las féminas, y por el grado etario en los infantes bajo el despliegue de actividades de apoyo, parciales y borrosas. En ambos casos, sus cuerpos y voces están delimitadas, lo que lleva a que sean considerados como ciudadanos de segunda o tercera clase (Lorber, 2009).

En la cosmovisión indígena, la desigualdad de las mujeres y los infantes frente a otros grupos es un denominador común (Radcliffe, 2014), pese a que la organización social y familiar de los pueblos ancestrales propone un entorno armónico de convivencia, donde mujeres y hombres vivan desde la complementariedad¹ de sus roles sociales y culturales. Por ello, desde el feminismo comunitario, se busca que las mujeres, más allá de la reproducción biológica, sean complementarias de los hombres en lo social y lo cultural, como lo explicó Cabnal (2010):

Conllevaría asumir su responsabilidad junto a ellos, a quienes en su rol establecido les tocaría la reproducción simbólica, material y de pensamiento para que así ambos, de manera complementaria, puedan generar equilibrio para la continuidad de la vida y como una dualidad armónica, en su relación con la naturaleza, para mantener los ciclos de generación de la vida de los pueblos. (p. 14)

La idea de complementariedad en términos de dualidad (hombre-mujer; macho-hembra; día-noche, etc.) intenta eliminar las relaciones de poder y asimetrías (Méndez Torres, 2009). No obstante, en esa misma complementariedad, los papeles femeninos se anuncian a partir de la maternidad, el cuidado y la función de esposa. En este sentido, las mujeres son madres desde el momento que son mujeres, es decir, portan unos cuerpos que son concebidos como reproductores de descendencia. Sin embargo y posterior a estos hechos, son mujeres con necesidades, aspiraciones y otras funciones dentro y fuera de la esfera del hogar.

¹ Según esta visión, "las mujeres y hombres indígenas han representado al mundo en términos de dualidades y complementariedades" (Méndez Torres, 2009, p. 60).

Desde esta perspectiva, “antes de ser mujeres, son niñas, y la niñez merece un análisis para poder contemplar la vida de la mujer en sus diferentes edades” (Vuorisalo-Tiitinen, 2011, p. 139). Zambrano (2020), en un estudio con artesanas indígenas en las provincias de Cañar y Azuay, señaló que las mujeres

Deben cumplir con los roles de primer grado (madres, hermanas, tías o hijas), pero también en los papeles secundarios (vestir, alimentar y cuidar a la familia). Para ellas, ser mujer queda en último plano, pese a que es en ese rol donde tienen cabida los sueños y deseos personales y profesionales. Sus aspiraciones quedan sujetas y condicionadas al cumplimiento de tareas impuestas familiar y socialmente. (p. 359)

La maternidad es impuesta socialmente como un rol natural de las mujeres, es decir, principio y fin en sus vidas. Y es por ello que desde hace algunas décadas se viene debatiendo y poniendo en las agendas políticas la decisión sobre la maternidad. Sin embargo, la autonomía y las costumbres asociadas a los territorios culturales de los pueblos y las nacionalidades indígenas configuran realidades y luchas que no inciden con el poder de decisión que las mujeres tienen sobre sus corporalidades, ya que:

Designadas por la heteronorma cosmogónica, las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en *continuum*, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral. (Cabnal, 2010, p. 19)

No obstante, las mujeres traen al mundo, además de criaturas, amor, deseo, lenguaje, arte, expresión social, política, religiosa, etc. (Irigaray, 1994). Esto se debe a que, como adujo Paredes (2014), son capaces de entablar diferentes relaciones como la amistad, el amor, el erotismo, con la naturaleza, la trascendencia, el conocimiento, la producción. Además, estos cuerpos que tienen la piel como el límite individual, cambian y levantan fronteras, cuando así lo deciden, ante la violencia, el racismo o la discriminación y recuperan esos espacios y esas voces que se les ha negado en la vida pública y privada.

Representaciones de mujeres e infantes en la celebración de los *raymikun*

A nivel sociocultural, las celebraciones de los cuatro *raymikuna*, que giran en torno al calendario agrícola, son de participación comunitaria e

involucran en distintos espacios y actividades a mujeres, hombres, niños, población adulta mayor, etc. El descanso de la tierra, la preparación para el cultivo, el deshierbe y las cosechas dan lugar a unas celebraciones divididas en cuatro momentos de año:

- Kulla Raymi (21 de septiembre): fiesta de la Luna sagrada que inicia con la preparación de la tierra para la siembra. Se celebra en honor a las mujeres y la fertilidad (Díaz et al., 2016).
- Kapak Raymi (21 de diciembre): fiesta de las autoridades comunitarias (García et al., 2018).
- Pawkar Raymi (21 de marzo): fiesta del florecimiento o la cosecha. Se cultivan los productos tiernos y se eligen también las “akllas o mujeres líderes de cada comunidad, quienes son las delegadas de los cuatro suyos: Constisuyo, Collasuyo, Antisuyo y Chinchaysuyo. Estos suyos representan la cruz andina o *chakana*” (Díaz et al., 2016, p. 12).
- Inti Raymi (21 de junio): fiesta del Sol. Celebrar esta fiesta es la manera de valorar al pueblo indígena, recuperar la tradición de los antepasados, vivir la interculturalidad y hacer posible la construcción de un Estado plurinacional (Tuaza, 2017).

Figura 1. Niña cañari en la celebración del Inti Raymi



Fuente: Xavier Pesántez, INPC-Zonal 6, Ingapirca-Cañar (2022)

Las mujeres se han convertido en un eje fundamental de las celebraciones mediante la preparación de los alimentos, sus cantos de las coplas y la gracia que imprimen el sello de armonía y belleza (Farinango, 2011). No obstante, los papeles que reproducen como madres, niñas, lideresas, trabajadoras, madres, hermanas, tomadoras de decisiones y cuidadoras del hogar, y los infantes como cuidadores y trabajadores, no reflejan la relevancia sociocultural que sí tienen los roles que reproducen comunitariamente otros hombres con mayor poder y en edad adulta.

Una serie de publicaciones científicas, notas de prensa y entrevistas evidencian que en los imaginarios de la vida social no se muestran ni leen los roles que ejecutan casa adentro mujeres y niños. Lo que sí se expone visiblemente es una celebración comunitaria de gran relevancia cultural en la que lo masculino cobra mayor representatividad y adquiere papeles principales. No obstante, el Kulla Raymi es una fiesta en honor a las mujeres y a la fertilidad y comienza con la preparación de la tierra para la siembra (Díaz et al., 2016). En el Inti Raymi, las mujeres aparecen en la elección de las ñustas (reinas) que, a decir de Farinango (2011), son participantes que:

Visten ropas ancestrales o de la actualidad, pero siempre manteniendo una identidad, estas acompañan a las comunidades en las entradas (...). Para la elección de la ñusta, las comunidades se presentan con bailes y cantos de cada una de ellas (...). Para las elecciones se forman los jurados calificadores de la misma, organización e invitados especiales, quienes califican la presentación del grupo, la intervención del saludo por la ñusta, su vestimenta y las respuestas a las preguntas (...). Posteriormente los jurados dan el veredicto final, quedando conformado de la siguiente forma las ñustas-reinas: la Inti Ñusta-reina del Sol, Pacha Ñusta-reina de la madre naturaleza y Killa Ñusta-reina Luna; con estas denominaciones se busca la valoración y el fortalecimiento de la cosmovisión Indígena, resaltando la belleza de la mujer como soberana de la misma (...). Después de la elección de las ñustas, se colocan las bandas respectivas, la ñusta electa que va a estar durante todo el transcurso del año se denomina Inti Ñusta. Participa junto con la dirigencia y las comunidades en distintos actos culturales. (p. 49)

Figura 2. Niña cañari acompañante de la ñusta de su comunidad



Fuente: Xavier Pesántez, INPC-Zonal 6, Ingapirca-Cañar (2022)

Muchos de estos roles asociados al mundo femenino se reafirman en una entrevista en Radio FLACSO-Ecuador (2019), que analizó la participación de la mujer en el Inti Raymi:

- La mama tamborera: esposa o acompañante de los danzantes. Mama danzante es la mujer que carga la cabeza del danzante cuando este se encuentra borracho. Van todas las procesiones bailando y cargando todo a sus espaldas. También tienen la función de repartir las naranjas y las frutas que se ofrendan a los espectadores.
- La mama tamborera también carga a sus espaldas. Acompañan al tamborero-pingullero, quien es encargado de dar la música al danzante. Va tomando la chicha a lo largo de la procesión.
- La mujer es la que está dedicada a la pampamesa y cumple con el rol de la comida y preparación de todos los alimentos. El hombre ameniza la fiesta y toca los instrumentos.

Los roles expuestos responden a las tareas que le son remitidas a las mujeres y de las que son responsables; por ejemplo, la alimentación y la perpetuación de labores domésticas extendidas a la celebración de las fiestas de los *raymikuna*. Es así que ellas, al igual que otras mujeres, son trabajadoras

no reconocidas y no pagadas (Federici, 2018), cuyas labores por las dimensiones y por la naturalización dada no son otra cosa más que un mecanismo de explotación.

La reproducción de estos roles normalizados y encriptados reconfigura un dominio patriarcal que establece pactos, mandatos y acuerdos en relación con el cuerpo y la tierra de sujetos con menor poder (Cabnal, 2017). Estas relaciones de poder están sujetas a unos destinos que operan sistemáticamente y sin cuestionamientos desde las estructurales sociales y afectan tanto a mujeres, infantes y otros grupos con menos poder. Paredes (2014) señaló que “De todas las relaciones que nuestros cuerpos establecen, hay unas que condicionan nuestras vidas y nuestro existir de una manera muy negativa y buscan destruirnos; estamos hablando de las relaciones de poder” (p. 99).

En los *raymikuna*, una actividad extendida del trabajo doméstico es la pampamesa.² Esta actividad complementaria a nivel comunitario y social involucra la participación y el apoyo de los infantes (con menor grado de responsabilidad). Sin embargo, esta participación es una preparación para el futuro, pues los padres y madres de todas las comunidades enmarcaron la participación de los niños en las actividades domésticas y productivas como una práctica necesaria para su futuro, reconociendo no solo la importancia económica, sino también la dimensión formativa de esta labor (Ames, 2013).

Farinango (2011) mencionó que, al organizar las fiestas en las comunidades, ganan protagonismo las mujeres que en sus casas preparan los alimentos y la chicha de jora, venden productos agrícolas y animales para sustentar los gastos durante la fiesta. De igual forma, arreglan instrumentos, elaboran las vestimentas requeridas para festejar y participar de las fiestas del Inti Raymi. Por último cabe mencionar que, aunque los fenómenos globalizadores han limitado la supervivencia de las tradiciones y costumbres, y que muchos infantes y jóvenes a causa del mestizaje ven la celebración como parte de un folclorismo, aún persiste en el adultocentrismo indígena un afán de empoderar a la niñez en amar a su tierra, hacer lecturas y propiciar saberes de la realidad que los rodea, convirtiéndolos en actores que en edad adulta reproducirán los mecanismos expuestos en el contexto comunitario.

2. *Pampamesa* es la castellanización de la palabra quichua *pampamicyu*. Significa un intercambio comunitario y equitativo de alimentos, normalmente realizado en celebraciones, mingas o en reuniones comunitarias importantes.

El cuerpo como territorio, voz y participación: mujeres e infantes

La recuperación del primer territorio, el cuerpo, simboliza un acto político emancipatorio y coherente con la corriente feminista que afirma que ‘o personal es político’ y ‘o que no se nombra no existe’ (Cabnal, 2010, p. 23). Pese a que no cabe duda de que en los *raymikuna* las mujeres cumplen un papel central en la celebración casa adentro, puesto que realizan en cada comunidad, ofrendas de flores, frutas, verduras y vegetales a la Pachamama por su fertilidad (Díaz et al., 2016), las representaciones sobre ellas no hacen justicia social al lugar que ocupan y la relevancia que tienen. En palabras de Brito et al. (2021), el cuerpo sexuado en comunidades indígenas también toma la connotación de un objeto o mercancía, no tanto de forma violentada (explotación y trata), sino más bien por la influencia de la cultura occidental, el desarrollo local, de forma voluntaria, impulsada por la subsistencia y el consumismo. Por ello, recuperar las corporeidades de los oprimidos como “un espacio vital para la recuperación de la vida implica redimir la dignificación y la alegría en relación con la naturaleza como una apuesta política emancipadora” (Cabnal, 2017, p. 101).

Desde esta perspectiva, pensar desde el territorio-cuerpo de una mujer indígena implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente feminizado por ser portador de genitales femeninos y por ser indio. A esto se suman otras capas de desigualdad que intersectan y cruzan los cuerpos femeninos, y con ellas las de sus hijos, es lo que se conoce como interseccionalidad³ (Collins, 2019). Este enfoque en estudios de género ayuda a comprender cómo las mujeres deben no solo lidiar con la discriminación por nacer o ser mujer, sino por su condición étnica, cultural, sexual, religiosa u otra, como se señaló.

En los territorios andinos en los que se celebra el *Inti Raymi*, se puede observar que las mujeres son tratadas como minorías, ignoradas, intimidadas (Heller, 1999) y sometidas a una política del silencio (Rivera, 2010). En esos espacios de silencio durante la organización y la preparación de los alimentos, que se servirán en los *raymikuna*, las mujeres establecen entre ellas vínculos que fortalecen y empoderan sus visiones sobre el mundo que las rodea y a la par definen nuevos modos de operar el tejido social desigual que enfrentan.

3 Este enfoque fue propuesto por Crenshaw (1980) para definir la necesidad de cruzar categorías múltiples que definen la identidad de las personas (categorías biológicas y socioculturales) y así problematizar y enfrentar las diferentes desigualdades que nos atraviesan (Yuval-Davis, 1997; Fraser, 1997) (Fernández et al., 2019, p. 145).

La preparación de los alimentos, que conlleva varios días, es un espacio de diálogo íntegramente femenino, en el que los hombres no intervienen. Las reuniones de ese tipo reconfiguran un acto político en el que ellas hablan y tienen voz. A partir de esos diálogos:

- Socializan sus problemas con otras mujeres, lo que les permite encontrar puntos en común y nuevos descubrimientos desde el reconocimiento y la identificación con otras mujeres como ellas.
- Reconocen que las opresiones ocurren de manera simultánea dentro y fuera de sus hogares.
- Perciben el entorno desigual en el que están creciendo sus hijas e hijos.
- Son conscientes de la realidad ambiental, educativa, económica y cultural que atraviesan sus vidas, las de sus familias y sus comunidades.
- Establecen acuerdos y propuestas de transformación social, económica y laboral.
- Consolidan acciones que parten desde el territorio y los mecanismos de lucha con los que cuentan para participar colectivamente.
- Reconocen su papel central como guardianas de la naturaleza, de sus hijos y de otros miembros de la comunidad.

Las realidades que viven las hacen conscientes de que la devaluación histórica de su trabajo las ha convertido en mujeres pobres, en mujeres reproductoras de hijas, dependientes de los hombres de su comunidad y de los mercados que les compran sus producciones, pues son las mayores vendedoras de los productos agrícolas y las artesanías que produce su comunidad (Gallardo, 2014). Si bien este reduccionismo de su accionar, como protagonistas en la vida privada (hogar y familia), se plantea como un mecanismo paternalista patriarcal, que las obliga y hereda unos papeles que no eligieron interpretar, estas mujeres están cambiando el curso de sus vidas a partir de elementos asociativos que les permite pensar en plural, desde la sororidad y la emancipación de sus propias voces, de sus hijos y de otros hombres con menor poder.

Es por ello que movimientos y corrientes sociales como el feminismo indígena⁴ comunitario han emergido en contextos de violencia estructural en donde la migración, predominantemente masculina, ha producido un quiebre en las relaciones familiares y una transformación en los roles de género. Como consecuencia, se ha dado un fortalecimiento de las demandas de las mujeres como la lucha por escuelas interculturales bilingües propias y de gestión comunitaria, el derecho a las tierras, el trabajo

4 Este feminismo quiere comprender desde los propios cuerpos de las mujeres a sus pueblos, buscar con los hombres de sus pueblos y comunidades el vivir bien en comunidades con la humanidad y con la naturaleza (Paredes, 2014).

agrícola, la defensa del agua, la salud y la lucha contra el extractivismo, acciones que han emprendido los colectivos ecofeministas en nuestro país (Fernández et al., 2019). Por eso, es vital tomar esas demandas desde y con el cuerpo, como lo explicó Cabnal (2017):

Por eso nos acuerpamos, es decir, estamos y sentimos las injusticias e indignaciones que viven otros cuerpos y la naturaleza a causa del patriarcado; nos juntamos y actuamos con plena conciencia para defender de manera colectiva nuestro cuerpo. Porque, antes que de derechos humanos (DDHH), se trata de principios de vida de nuestras cosmogonías, y porque se trata de un acto político en reivindicación de la vida. (p. 101)

De ahí que, cada vez más estos colectivos lideren causas socioambientales en territorios andinos. Es decir, las mujeres están organizando acciones para luchar contra el extractivismo y la explotación laboral, así como demandan sus derechos para una educación intercultural mediante propuestas concretas como asociaciones, emprendimientos y empresas a su cargo. Desde esta perspectiva, la lucha por la tierra y el territorio se ha convertido en un aspecto fundamental para las mujeres indígenas (Paredes, 2010). Este movimiento continúa reuniendo esas voces y participaciones femeninas porque el extractivismo las afecta más a ellas que a los hombres.

Otro ejemplo lo propone Pakariñan, una acción comunitaria fundada en 2005 en el Sur de Ecuador, que trabaja en conjunto con organizaciones comunitarias, asociaciones de turismo rural comunitario y cooperativas artesanales de comercio justo, lideradas por mujeres, pero que integra también a hombres y otros miembros de las comunidades. Estos feminismos comunitarios no proponen pensarse en términos de mujeres frente a los hombres ni tampoco quitar espacios protagonizados por las masculinidades, sino más bien pensarse como mujeres y hombres en relación con la comunidad, a través de una complementariedad horizontal, sin jerarquías, de forma armónica y recíproca, promoviendo la presencia, la existencia, la representación y la decisión de todos los miembros de la comunidad (Paredes, 2014).

Por su parte, los infantes indígenas, al igual que los grupos de mujeres indígenas, están sometidos a la desigualdad. Esta situación se manifiesta en las calles en donde se pueden ver a niños y niñas de todas las edades realizando trabajos que no les corresponden, con el consentimiento de sus cuidadores y de otros grupos que promueven su explotación. Esta práctica se justifica desde las analogías infantilizadoras “pues los niños no tienen los mismos derechos sociales que los adultos y pueden (y muchas veces deben) ser controlados por adultos” (Dean, 2002, p. 21).

En el mundo indígena, según Liebel (2017), ni siquiera se distinguen a los infantes por su edad cronológica, sino por sus fuerzas físicas de modo que, de acuerdo con su tamaño y otras características físicas, asumen ciertas tareas en la comunidad. Sin embargo, es necesario reconocer a los niños como “sujetos activos, políticos y sexuados” (Branca y San Pedro, 2021, p. 7), que cumplen un papel activo en los movimientos feministas. Por eso, es necesario repensar el derecho a ser cuidado (las formas de crianza, el acceso a la educación, la erradicación de la violencia, etc.), así como el derecho a elegir cuidar o no hacerlo, y a entender lo que implican los cuidados desde la perspectiva feminista.

Los cuidados desde la perspectiva feminista hacen conciencia, por un lado, de que “los roles de género patriarcales nos son asignados cuando niños, y se nos entrena continuamente sobre las formas en que mejor podemos cumplir con esos roles” (Hooks, 2014, p. 1). Por otro lado, pone en discusión la violencia doméstica y muestra que no solo las mujeres están afectadas por la violencia de género, sino que también los niños están expuestos a estas situaciones. Los infantes sufren violencia no solo cuando son objeto directo de violencia patriarcal, sino también cuando se ven forzados a ser testigos de actos violentos hacia ellos, sus madres o miembros de sus familias (Hooks, 2017).

En el mundo indígena, las corporeidades infantiles cobran otras representaciones, la participación y las voces de estos actores envuelven otras formas de existir y tonalidades silenciadas, que son más bien encargadas de obedecer y reproducir los mandatos del sistema patriarcal y de otras mujeres adultas. La literatura sobre la infancia andina señala que los bebés más pequeños son considerados inmaduros, sexualmente indiferenciados y especialmente vulnerables en tanto su alma no está bien adherida a su cuerpo (Isbell, 1997; Suremain, 2010).

Figura 3. Mujer cañari cargando su niño en la espalda



Fuente: Xavier Pesántez, INPC-Zonal 6, Ingapirca-Cañar (2022)

Las relaciones con ambas categorías, mujeres y hombres, difieren sobremanera. Por ejemplo, las mujeres son las cuidadoras de los wawas (niños) desde sus nacimientos en la comunidad, los envuelven en fajas recién nacidos, les dan de lactar, los cargan a sus espaldas durante sus primeros años y los integran en sus actividades domésticas y laborales. En cambio, la relación con los hombres de la comunidad es posterior a esos cuidados maternos y está basada en construcción identitaria masculina, centrada en adquirir habilidades de sobrevivencia en el entorno, y que más adelante les van a servir para reproducir las tareas que como adultos tendrán que liderar.

Durante la celebración de las fiestas del Inti Raymi, los infantes cumplen roles que son considerados de menor impacto. Se encargan de ayudar a

las mujeres a recolectar la leña, recolectar los alimentos cosechados, a participar en las danzas y rituales propios de la celebración. Estas actividades están cargadas de simbolismo y valores:

La carga de leña es una alegoría de la miseria, y sobre la pequeña espalda de una niña, se convierte en un triste recordatorio de que aún falta mucho para que la Ley Revolucionaria de Mujeres sea una realidad entre las mujeres indígenas. (Vuorisalo-Tiitinen, 2011, p. 156)

Niños y niñas desempeñan un rol primordial en la sostenibilidad de la fiesta del mundo andino, dado que, según las mujeres y los hombres indígenas, son ellos quienes en edad adulta deberán liderar todas las actividades, aunque esa distribución siga siendo estereotipada. En consecuencia, el rol de observadores les permite interiorizar, aprender y reproducir los papeles que desempeñan hombres y mujeres de sus entornos.

En la cosmovisión andina, el desarrollo de la autonomía infantil se liga a los procesos que les permiten interiorizar saberes y destrezas sociales, naturales y culturales. La inclusión de los infantes en un amplio rango de tareas se acompaña de evoluciones en sus roles y responsabilidades dentro de sus hogares y en el trabajo en el campo (Ames, 2013) e implica dotarlos de competencias para la vida y el desarrollo en comunidad. Además, en el mundo andino, cuando las personas cumplen 7 y 14 años, se lleva a cabo el *waraychicuy*⁵ que los incluye en la comunidad, se los designa de acuerdo con sus edades, tareas como el cuidado de animales pequeños, cuidado de hermanos menores, pastoreo de animales, etc. En otras palabras, esta etapa se entiende como de cambios para niños y niñas, por ejemplo, a los 7 años se le entrega su traje saraguro con joyas (zarcillos y *tupu*), se entregan herramientas relacionadas con el tejido y la labranza (Quizhpe, 2022).

Cabe mencionar que la infancia no constituye un concepto unívoco vinculado a la inocencia y al juego. Es decir, el lugar que ocupa en la historia se ha construido socialmente sobre relaciones de poder y dinámicas sociales que la han modificado (Branca y San Pedro, 2021). Por tanto, resulta “necesario cuestionar la noción romántica de la infancia que desconoce las múltiples formas de habitarla, las desigualdades que las atraviesan y el disciplinamiento que se (nos) imponen desde niños” (Branca y San Pedro, 2021, p. 6).

El sentido social que adquiere su identidad al participar de procesos que conllevan los aprendizajes y las lecciones de la cosmovisión andina, y

5 María Asunción Quizhpe, exdocente de la Unidad educativa Inti Raymi de Saraguro, reflexionó que *waraychicuy* hace referencia más a los hombres, en relación a la puesta de pantalón, por lo que considera que el ritual también debería denominarse *illiclachicuy* para las niñas, por estar referido a la *lliclla*. Además, agrega que, para incluir a los dos sexos, podría denominarse la ceremonia como *wawachicuy* (A. Japón, comunicación personal, mayo 20, 2022).

tejer relaciones con otros miembros de la comunidad, aprendiendo y reproduciendo. No obstante, la riqueza y el conocimiento que ellos están construyendo, constituyen un insumo clave para comprender las dinámicas y los pulsos de transformación social que se viven en el entorno, por lo que su participación y sus voces no deben ser limitadas a la repetición y la obediencia.

Conclusiones

La historia de mujeres e infantes –contada por el sistema patriarcal– en general está escrita sobre unas pieles específicas y ha sido relatada y reproducida por un sistema capitalista patriarcal que ha provocado una recurrencia de violencia y discriminación de larga data sobre esos cuerpos y humanidades. Lo expuesto incide en que la condición social que enfrentan las mujeres e infantes obedece a una construcción social y a una exclusión estructural política en Ecuador y otros países andinos, cuyas raíces son la herencia y la reproducción encarnada de roles. Para estos grupos, habitar el cuerpo implica vivir sintiendo y reproduciendo unos roles que son heredados en el caso de las mujeres, y de otros que cambian a raíz de un hecho generacional, pero que está limitado además a la condición de infancia masculina o femenina.

Las mujeres y los infantes son tratadas como minorías, ignoradas, intimidadas y sublevadas en los ambientes de dominio masculino y adulto-centrista, en estos márgenes la competencia y la agresividad son elementos básicos (Heller, 1999) y por ello el reduccionismo de su accionar como protagonista en la vida privada (hogar y familia) se plantea como un mecanicismo paternalista que las obliga a heredar unos papeles que no eligieron interpretar.

El estudio concluye que en el mundo andino la domesticación del trabajo femenino y el complementario que realizan mujeres e infantes les ha convertido en sujetos pobres, dependientes de los hombres de su comunidad y reproductoras de hijos y cuidados dentro de las esferas del hogar. El papel social de las mujeres y los niños es limitado en la esfera pública, puesto que son los hombres los que lideran y protagonizan no solo los actos de la celebración del Inti Raymi, sino los que ostentan el poder y redistribuyen los roles que ejercen otros hombres y, por supuesto, las mujeres y niños bajo su liderazgo comunitario.

Referencias

- Ames, P. (2013). Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 42(3), 389-409.
- Augé, M. (2020). *Los no lugares*. Editorial Gedisa.
- Banco Mundial (2016). *Pueblos y nacionalidades indígenas*. Ediciones Banco Mundial.
- Bonfil Batalla, G. (1981). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39(48), 17-32.
- Bourdieu, P. (1999). *Violencia simbólica y luchas políticas, Meditaciones pascalianas* (2). Anagrama.
- Branca, A. y San Pedro. (2021). Las infancias desde y con los feminismos. Diálogos que transforman. *Polémicas Feministas*, 5, 1-19. <https://revistas.unc.edu.ar/inex.php/polemicasfeminista/article/view/35682/35801>
- Brito Roby, L., Brito, D. R. J., Sinche Rivera, E. C. y Angulo Rosero, A. (2021). *Ciencia y enfermería*, 27(17), 1-11.
<http://dx.doi.org/10.29393/ce27-17ccla40017>.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR-Las Segovias (Coords.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR / Las Segovias.
- Cabnal, L. (2017). Tz'k'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew- Guatemala. *Ecología Política*, 54, 98-102. <https://www.jstor.org/stable/44645644>
- Clavero, B. (2021). Velo de ignorancia y contrato constitucional. *Giornale Di Storia Costituzionale / Journal of Constitutional History*, 41, 87-103.
- Collins, P. H. (2019). *Intersectionality as Critical Social Theory*. Duke University Press.
- Crenshaw, K. (1980). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Dean, C. (2002). Sketches of Childhood: Children in Colonial Andean Art and Society. En T. Hecht (Ed.), *Minor Omissions: Children in Latin American History and Society* (pp. 21-51). University of Wisconsin Press.
- Díaz Arcos, D., Allen-Perkins Avendaño, D., Hinojosa, M. y Marín Gutiérrez, I. (2016). *La fiesta de los intis en Suracpamba*. Asediciones. <https://n9.cl/06qu3>
- Dulzaides I. y Molina, A. (2004). Análisis documental y de información: dos componentes de un mismo proceso. *ACIMED*, 12(2), 1-1.
- Estermann, J. (2010). *La interculturalidad, vivir la diversidad*. Instituto Superior Ecuéménico Andino de Teología.
- Farinango, J. (2011). *Análisis histórico de las festividades del Inti Raymi, en las comunidades de la corporación de organizaciones indígenas y campesinas de Cangahua (COINCCA) a partir del año 2005 hasta el año 2009*. [Tesis de grado, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador].
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños. Mapas.
- Fernández S., B., Rodríguez Caguana, A. y Vargas Moreno, P. (2019). Las guardianas

- de la lengua: mujeres indígenas y educación intercultural bilingüe en Ecuador. En E. L. López, P. A. Vargas Moreno, L. García Corredor, B. S. Fernández y P. A. Becher (Coords.), *Anticapitalismo y sociabilidades emergentes: experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (pp. 141-186). CLACSO.
- Fraser, N. (1997). Heterosexism, misrecognition, and capitalism: A response to Judith Butler. *Social text*, (52/53), 279-289.
- Galeano, E. (2010). *El libro de los abrazos*. 1000-1004. Siglo XXI editores.
- García, S. P. M., Contreras, A. C. P. y Parra, J. L. P. (2018). Alimentos ancestrales que sanan. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca*, 36(3), 52-58.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Editorial Corte y Confección.
- Gigena, A. I. (2019). Mujeres indígenas y representación política: la dimensión simbólica de su presencia en el espacio público. *Anuario latinoamericano. Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 8, 101-114.
- Guber, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.
- Heller, L. (1999). Las que vienen llegando: nuevos estilos de liderazgo femenino. Nuevohacer / Grupo Ed. Latinoamericano.
- Hooks, B. (2014). *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. Simon and Schuster.
- Hooks, B. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de sueños.
- Ibáñez, J. (2002). Sobre la metodología cualitativa. *Revista Española de salud pública*, 76(5), 373-380.
- INEC (2014). Encuesta de condiciones de vida. Gobierno de la República del Ecuador.
- Irigaray, L. (1994). El cuerpo a cuerpo con la madre. *Debate feminista*, 10, 32-44.
- Isbell, B. (1997). De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y género en los Andes*. Tomo I. *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes* (pp. 253-301). CIASE / ILCA.
- Liebel, M. (2017). Infancias latinoamericanas: Civilización racista y limpieza social. Ensayo sobre violencias coloniales y postcoloniales. *Sociedad e infancias*, 1(1), 19-38.
- Lorber, J. (2009). *Gender inequality: Feminist theories and politics*. Roxbury Pub.
- Méndez Torres, G. (2009). Uniendo y abriendo caminos: la actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano [Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador].
- Pakariñan, O. (2021). Acerca de Pakariñan. <https://pakarinan.org/>
- Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa el Rebozo / Zapateándole / Lente Flotante.
- Pavez, I. (2012). Sociología de la infancia: las niñas y los niños como actores sociales. *Revista de sociología*, (27), 81-102.
- Prieto, M. (2018). *Travesías del cuidado de la niñez indígena en Ecuador. Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida*. FLACSO-Ecuador.
- Radcliffe, S. (2014). *El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana*. FLACSO-Ecuador.

- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón.
- Rodas, R. (2007). *Dolores Cacuango*. Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural. EBI GTZ.
- Schibotto, G. (2015). Saber colonial, giro decolonial e infancias múltiples de América Latina. *Revista Internacional NATS*, 19(25), 51-68.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39, 297-364.
- Strauss, A. y Corbin, S. (1998). *Bases para la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar teoría fundamentada*. Universidad de Antioquia.
- Sureiman, C. (2010). Quand «le cheveu fait l'homme». La cérémonie de la première coupe de cheveux de l'enfant en Bolivie. *Autrepart*, 55, 125-140.
- Tello Carrillo, J. (Conducción y producción) (2019). La tejida: Las mujeres en el Inti Raymi. <https://www.flacso.edu.ec/flacso-radio/la-tejida-las-mujeres-en-el-inti-raymi>
- Tuaza, L. A. (2017). La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 1(1), 1-14.
- Vuorisalo-Tiitinen, S. (2011). *¿Feminismo indígena?: Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*. [Tesis doctoral, Universidad de Helsinki, Finlandia].
- Yuval-Davis, N. (1997). *Ethnicity, gender relations and multiculturalism. Debating cultural hybridity: multicultural identities and the politics of anti-racism*. Zed Books.
- Zambrano, F. (2020). *El género como estructura social en el artesanado ecuatoriano y portugués. Discursos e imaginarios socioculturales y educativos*. [Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, España].

UNA LECTURA SEMIÓTICA DE LOS RAYMIKUNA

Lirian Ciro
Universidad del Valle

Introducción

En este texto se parte del análisis semiótico como metodología para explorar las posibles connotaciones de algunos elementos que configuran los *raymikuna*. Teóricamente se parte de la semiótica, que es la ciencia de los signos, y se considera que casi todo lo que nos rodea es un signo, que el mundo mismo es una constante muestra e interconexión de símbolos, íconos e indicios que, a su vez, revelan los aspectos intrínsecos de la cultura en la que existen. Se puede decir que las posibilidades que puede brindar un análisis semiótico son casi ilimitadas y más cuando el objeto de estudio son los *raymikuna*, actos rituales que, como tales, reflejan las conexiones entre el mundo humano y el sagrado.

Los *raymikuna* como actos rituales se constituyen en símbolos que proporcionan a los seres humanos la posibilidad de interlocutar con el mundo que los rodea, consigo mismos y con sus dioses. En este sentido, se debe recordar que cada cultura instaure sus marcadores culturales particulares (Loayza, 2020) y que los *raymikuna* poseen una carga semiótica muy fuerte

por lo que constituyen un marcador cultural clave para el mundo andino. Asimismo y desde el enfoque semiótico, se concibe que “toda estructura del lenguaje está dentro de la cultura porque esta es concebida como un «macrotexto» que es una semiósfera” (Loayza, 2020, p. 92), por tanto, la cultura está conformada por diversos lenguajes, textos y discursos.

La cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas (...) con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1973, p. 88); por consiguiente, la cultura es en esencia un concepto semiótico, representada como un sistema en el que los símbolos son medios de transmisión de ideas y connotaciones. Geertz (1973) remarcó que, en el momento de estudiar una cultura, se deben considerar aspectos de las ciencias sociales que son de carácter subjetivo, tales como la religión, las creencias, los significados y los valores dentro de una sociedad. Teniendo en cuenta lo anterior, se evidencia la pertinencia de rastrear las significaciones de los actos rituales en las culturas andinas. Partimos de la idea de que el símbolo es necesario para entender el sentido del actuar de un grupo social y que este, a su vez, puede representar sus saberes y concepción de mundo.

En la organización triádica del signo se evidencia la relación entre el referente, el interpretante y el representamen. El interpretante es el mediador o puente que da la clave para relacionar objetos del mundo, es un signo dentro de otro signo que homologamos con el símbolo, signo exclusivo del ser humano, único ser natural que es capaz de representar una cosa en su ausencia. En este terreno, existe la posibilidad de entrar en los laberintos del símbolo como comunicación, lenguaje y significación. De esta manera se reconoce la complejidad del concepto del *símbolo* y la dificultad para delimitarlo y asirlo, pues es el signo por excelencia.

Esa organización tripartita y las diversas conexiones entre el referente, el interpretante y el representamen es lo que se conoce como *semiosis*, de acuerdo con Eco (2000), quien parte de las ideas de Peirce (1935). Este proceso de conexión implica un conjunto de acciones e influencias que requieren la participación de tres estamentos: un signo, su objeto y su interpretante, lo que supone una relación triádica. En esta definición se toma en consideración “que los sujetos de la semiosis de Peirce no son necesariamente sujetos humanos, sino tres entidades semióticas abstractas cuya dialéctica interna no se ve afectada por el hecho de que se dé un comportamiento comunicativo concreto” (Eco, 2000, p. 32). En este caso, los actos rituales de los *raymikuna* entran a interlocutar como signos y conexiones entre humanidad, naturaleza y divinidad.

La primera regla para decodificar un símbolo es estudiarlo en el contexto en que se produce, debido a que los símbolos se articulan entre sí a manera de red de interrelaciones que constituyen la significación, valga aclarar que todo símbolo es un signo, sin embargo, no todo signo es un símbolo instaurado convencionalmente. El símbolo como signo consta de significante (lo tangible y perceptible) y significado (correlato mental e inmaterial). El significado es el primer elemento para analizar en el símbolo, este depende de los referentes que interactúan en el contexto en el cual está inscrito quien analiza. En este sentido, el significado en el símbolo incluye al analista como un intérprete semiólogo, a quien corresponde dar un enfoque y perspectiva a manera de crítica o justificación; por ejemplo, la *noche* como símbolo es clandestinidad, prohibición, muerte. Se observa que la percepción apunta hacia el significado, no obstante, esto no quiere decir que se excluya al significante, por el contrario, en el análisis sintético es factible trabajar con estas dos instancias.

A continuación, presentaremos algunos elementos simbólicos de los *raymikuna*, para ello partiremos de la descripción que realiza el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales* (1609/1985), texto que evidencia que estas celebraciones fueron fiestas rituales, de ahí que se ajuste al enfoque semiótico del cual partimos. Para este análisis, empleamos la metodología descriptiva-interpretativa, mediante la cual el símbolo es abordado como una construcción sociocultural. Aclaremos que desarrollamos solo una lectura semiótica de las múltiples que pueden hacerse y que no hay una única manera de interpretar los símbolos de una cultura, pues todo depende de la mirada del intérprete y desde donde se sitúa para hacer dicho análisis.

Simbolismos del Sol y la Luna en el mundo andino

Múnera (2000) propuso renunciar al análisis arquetípico o primigenio del símbolo, para lo cual recomendó trabajar el signo simbólico desde la interdisciplinariedad, un ejemplo de cómo debería ser ese estudio, según este autor, es partir del análisis del simbolismo del Sol: en la alquimia el Sol es la materia prima, lo que todavía no se ha abordado, mientras que en la antropología religiosa señala a los seres, les da protección. Sin duda, esta interdisciplinariedad configura una mirada holística de los signos y es clave para situarlos dentro de sus referentes sociohistóricos, pues nos ayuda a comprender sus connotaciones y desentrañar sus funciones como marcadores culturales.

En los *raymikuna* predomina la figura de Inti, el dios Sol, de ahí que es clave acercarse a su representación. Para Chevalier y Gheerbrant (1986), este astro, además de símbolo de vida, calor y luz, también lo es de autoridad, de lo masculino y de todo lo que irradia, asimismo, sus rayos se pueden leer como la representación de las influencias espirituales sobre la tierra. Para estos autores, el Sol es un símbolo universal de las figuras masculinas de autoridad como el emperador y el rey, esto último coincide con el simbolismo del Sol en el mundo andino. Al respecto, el Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985) destacó que el Sol era tratado como si fuese un hombre:

Habida tan gran victoria, el Inca Viracocha hizo luego tres mensajeros. El uno envió a la casa del Sol a hacerle saber la victoria que mediante su favor y socorro habían alcanzado, como si él no la hubiera visto; porque es así que estos Incas, aunque tenían al Sol por Dios, le trataban tan corporalmente como si fuera un hombre como ellos; porque, entre otras cosas que con él hacían a semejanza de hombre era brindarle, y lo que el Sol había de beber lo echaban en un medio tinajón de oro que ponían en la plaza donde hacían sus fiestas o en su templo, y la tenían al Sol y decían que lo que de allí faltaba lo bebía el Sol; y no decían mal, porque su calor lo consumía. También le ponían platos de vianda que comiese. Y cuando había sucedido alguna cosa grande, como la victoria pasada, le enviaban mensajero particular para hacerle saber lo que pasaba y rendirle las gracias de ello. (p. 252)

En la cita se ejemplifica el poder y la autoridad dada al Sol, en coincidencia con la simbología propuesta por Chevalier y Gheerbrant (1986). También es interesante la visión dual del Sol como hombre y como dios, prueba de la reverencia y simpatía que tenía como símbolo de lo humano trascendente.

En lo que corresponde a la Luna, también tiene gran predominancia en la cultura andina, lo atestigua la fiesta de la Luna (Killa Raymi), celebración de la siembra y de la feminidad, llevada a cabo el 21 de septiembre durante el equinoccio de primavera, como ritual de purificación y agradecimiento a la tierra y a la Luna. De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant (1986), la Luna como símbolo se desarrolla en paralelo con las significaciones del Sol, debido a que el satélite no tiene luz propia, y por ello es un reflejo de la luz solar, sumado a esto se debe considerar que la luna “atraviesa fases diferentes y cambia de forma. Por esto simboliza la dependencia y el principio femenino (...), así como la periodicidad y la renovación. En este doble aspecto es símbolo de transformación y crecimiento” (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 658).

Asimismo, se indica que este astro es símbolo de los diversos ritmos biológicos y simboliza el transcurrir del tiempo, puesto que representa:

El tiempo vivo del que es la medida por sus fases sucesivas y regulares (...) El mismo simbolismo vincula entre sí la luna, las aguas, la lluvia, la fecundidad de las mujeres, la de los animales, la vegetación, el destino del hombre después de la muerte y las ceremonias de iniciación. (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 658)

En la cita se percibe otro simbolismo acorde con la visión andina: la Luna como fuente de fecundidad. En la cultura china, la fiesta de la Luna, cuya diosa es Heng-ugo, es una celebración anual muy importante que tiene lugar durante la luna llena del equinoccio de otoño. En esta festividad, la Luna también es símbolo de fecundidad.

De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant (1986), la Luna tenía cuatro connotaciones simbólicas para los incas: la primera como deidad femenina, independiente del Sol; la segunda como deidad de las mujeres, mientras que el Sol sería la de los hombres; la tercera como consorte del Sol, los dos serían los progenitores de las estrellas. La última connotación responde a

Su pensamiento filosófico-religioso, como la esposa incestuosa del sol, su hermano, divinidades ambas, hijas del dios supremo uránico Viracocha. Además de su función primordial de reina de los cielos y raíz del linaje imperial inca, reinaba sobre el mar y los vientos, sobre reinas y princesas, y era la patrona de los alumbramientos. (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 660)

En síntesis, Chevalier y Gheerbrant (1986) señalaron que la Luna como símbolo, tanto desde la mitología como desde el folclore, corresponde a la deidad femenina y a la fecundidad vegetal y animal.

En cuanto a las concepciones de la Luna, el Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985) narró la siguiente fábula para explicar sus manchas, su simbolismo como protectora y su vínculo sagrado con los seres humanos:

Dicen que una zorra se enamoró de la Luna viéndola tan hermosa y que, por visitarla, subió al cielo, y cuando quiso echar mano de ella, la Luna se abrazó con la zorra y la pegó a sí, y que de esto se le hicieron las manchas (...) Mandaban a los muchachos y niños que llorasen y diesen grandes voces y gritos llamándola Mama Quilla, que es madre Luna, rogándole que no se muriese porque no pereciesen todos. Los hombres y las mujeres hacían lo mismo. (p. 107)

El texto, como se aprecia, se relaciona con el mundo mítico y los cuentos populares. Este mismo autor también destacó a la Luna como deidad femenina acompañante del Sol, además de su simbolismo como madre mítica:

La una cuadra de aquéllas estaba dedicada para aposento de la Luna, mujer del Sol, y era la que estaba más cerca de la capilla mayor del templo; toda ella y sus puertas estaban aforradas con tablones de plata, porque por el color blanco vie-

sen que era aposento de la Luna. Teníanle puesta su imagen y retrato como al Sol, hecho y pintado un rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquel aposento a visitar la Luna y a encomendarse a ella porque la tenían por hermana y mujer del Sol y madre de los Incas y de toda su generación, y así la llamaban Mama Quilla, que es Madre Luna; no le ofrecían sacrificios como al Sol (Garcilaso de la Vega. (1609/1985, p. 164)

En las citas de este apartado se manifiesta la carga simbólica de la Luna y el Sol para las culturas andinas y se justifica que le dedicasen fiestas para pedir su protección y para agradecer sus favores, así como para homenajearlos y venerarlos.

Solsticios y equinoccios, ciclos rituales

Si bien es cierto que el mundo oriental, el occidental y el andino se consideran muy diferentes en cuanto a sus rituales y costumbres, se pueden observar puntos de encuentros, como las celebraciones rituales de los solsticios y los equinoccios, que marcan las conexiones entre el ser humano y la tierra. En el mundo occidental, muchos de estos ritos, calificados como paganos, fueron reemplazados por fiestas religiosas, como ejemplo está la celebración de la Navidad, que reemplazó a las Saturnales que celebraban los romanos entre el 17 y el 23 de diciembre en honor a Saturno, dios de la agricultura y de la cosecha, y que en el hemisferio norte corresponden al solsticio de invierno y en el sur, al solsticio de verano.

En el mundo precolombino, específicamente en la cultura náhuatl, también existen actos rituales ligados a los ciclos cósmicos y a la agricultura, elevados para venerar y alimentar a los dioses con la energía vital del ser humano mismo. Eran llevados a cabo en los actos de autosacrificio a imagen de su dios inmoldado Quetzalcóatl y de Nanahuatzin para dar origen al Sol. Algo análogo podemos decir de la cultura andina, en donde los *raymikuna* (Kapak Inti Raymi, Inti Raymi, Killa Raymi y Pawkar Raymi) se pueden interpretar como rituales de sacrificio y agradecimiento al Sol, a la madre tierra (Pachamama) y a la Luna; en ese ambiente se destaca la naturaleza como dadora de vida, y se renueva el vínculo sagrado entre el ser humano y la tierra.

Los *raymikuna* se celebran en los solsticios y los equinoccios, por tanto, constituyen en espacios y tiempos míticos que propician la conexión con lo sagrado. Según Borja (2016), estos “festejos son cíclicos y coinciden con el equinoccio y el solsticio, hecho que para los antiguos pobladores de la re-

gión tuvo especial significado para el ciclo agrícola y especialmente por su cosmovisión" (p. 97).

En cuanto al solsticio, Chevalier y Gheerbrant (1986) indicaron que su simbolismo es singular por cuanto no hay correspondencia con las connotaciones de las estaciones en las que se presentan estos ciclos, de esta manera el solsticio de invierno abre la fase ascendente del ciclo anual, y el solsticio de verano abre la fase descendente, la puerta invernal es la que introduce a la fase luminosa del ciclo, y la puerta estival a su fase de obscuración.

Por su parte, Moyano (2016) recordó la importancia del rito para mantener el orden cósmico y el rol vital que cumple el ser humano en dicho rito, esto da cuenta de una codependencia de lo sagrado respecto a las acciones humanas y que los ciclos solares son determinantes para practicar los ritos y conseguir los propósitos mítico-religiosos. Específicamente, en lo que respecta al equinoccio, este autor afirmó:

No solo [es] la proyección de la cuatripartición, junto con los solsticios del movimiento anual del Sol en los horizontes, sino también en la posibilidad de conectar los movimientos del Sol con la Luna, a través del cruce mítico en el *crossover*. Desde el punto de vista de la percepción y representación del entorno, quizás interpretado como el origen y manifestación de las fuerzas cósmicas fundamentales, representados a través del Sol y la Luna, como el macho y la hembra, la pareja primigenia y motor de cambio dentro las sociedades animistas. En la sociedad Inca, quizás teatralizada durante la ceremonia de la Citua (Situa), también como un momento fatídico, del cual había que hacerse cargo, a través de determinadas ceremonias para mantener la estructura del Universo o Pacha, para equiparar las relaciones de poder entre el Inca y su esposa la Mama Quilla o Coya. (Moyano, 2016, p. 390)

El Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985) resaltó la importancia de los equinoccios, para el mundo andino y la gran solemnidad que tenían estos ciclos durante las fiestas rituales:

En el [equinoccio] de marzo segaban los maizales del Cuzco con gran fiesta y regocijo, particularmente el andén de Collcampata, que era como jardín del Sol. En el equinoccio de septiembre daban una de las cuatro fiestas principales del Sol, que llamaban Citua Raimi, *r* sencilla: quiere decir fiesta principal (...). Para verificar el equinoccio tenían columnas de piedra riquísimamente labradas, puestas en los patios o plazas que había ante los templos del Sol. Los sacerdotes, cuando sentían que el equinoccio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la columna hacía. (pp. 105-106)

Asimismo, describió detalladamente todo el procedimiento seguido para determinar el equinoccio, los diversos recursos con los que contaban

los incas para identificar este ciclo y los rituales que hacían para conmemorarlo, haciendo gala de sus mejores ofrendas:

Por la sombra que la columna hacía sobre la raya veían que el equinoccio se iba acercando; y cuando la sombra tomaba la raya de medio a medio desde que salía el Sol hasta que se ponía y que a medio día bañaba la luz del Sol toda la columna en derredor, sin hacer sombra a parte alguna, decían que aquel día era el equinoccial. Entonces adornaban las columnas con todas las flores y yerbas olorosas que podía haber, y ponían sobre ellas la silla del Sol, y decían que aquel día se asentaba el Sol con toda su luz, de lleno en lleno, sobre aquellas columnas. Por lo cual en particular adoraban al Sol aquel día con mayores ostentaciones de fiesta y regocijo, y le hacían grandes presentes de oro y plata y piedras preciosas y otras cosas de estima. (De la Vega, 1609/1985, pp. 105-106)

En síntesis, los solsticios y los equinoccios como ciclos rituales están llenos de connotaciones por lo que pueden ser catalogados como tiempos sagrados que marcan el inicio de las ceremonias de intercambio energético entre lo divino y lo humano e implican la renovación del pacto para mantener el equilibrio del cosmos.

El sacrificio y sus connotaciones en el mundo andino

En la evolución humana hay un nexo que une al símbolo y al mito: el rito, que reproduce, revive y repite hechos con la mayor fidelidad posible, estos hechos son devueltos al presente por el accionar y la palabra del ser humano. Los símbolos trabados entre sí definen al rito como tal, este supera el transcurso del tiempo, se trata de retornar a los orígenes por medio de la representación. En esencia, el ritual simboliza y reproduce la creación, de esta manera, puede trasparentar estados: elevación, espiritualidad, manifestación, lucha, dinamismo, oscuridad, instinto, transgresión, redención y sacrificio.

Como parte del acto ritual, se encuentra el sacrificio, en el cual se evidencia la identidad humanidad-naturaleza. Después del acto de sacrificio, se renueva el pacto sagrado por y para el bienestar de la tierra. Los sacrificios que se ofrecen en los actos rituales son un retorno al tiempo mítico; en este sentido, no hay que olvidar que la visión del ser humano moderno es muy diferente a la de las culturas ancestrales, puesto que el primero no cree que la destrucción trae la regeneración, de ahí que se debe considerar que:

Para el hombre de las culturas tradicionales la destrucción del mundo no es un final absoluto, ya que siempre está seguida de una nueva creación (...), pues, aunque en los ritos de iniciación en [estas] culturas se da paso a un estado angustioso y de sufrimiento en el que se es simbólicamente destrozado y deglutido, se tiene la certeza de que esta angustia no es definitiva. (Quiroz, 1990, p. 82) Hay varios tipos de sacrificio, uno de ellos es el totémico, el cual se asemeja al asesinato ritual de los genios de la vegetación [puesto que, a través] del sacrificio y de la comida de comunión, en la que era permitido asimilarse a los dioses, surgió el sacrificio agrario donde, para asociarse con el dios de los campos al término de su vida anual, se le mataba (...) al mismo tiempo que, con frecuencia, el viejo dios así sacrificado (...) parecía llevarse consigo la enfermedad, la muerte, el pecado y representaba el papel de víctima expiatoria, de chivo emisario. (Hubert y Mauss, 1946, p. 65)

En el acto del sacrificio se patentaba una visión particular de la muerte. Al respecto Schwarz (1988) aseveró que para las culturas precolombinas “la existencia sobre la Tierra [era] una preparación para la muerte, que es el verdadero nacimiento, que se alcanza liberándose del yo, limitado y mortal” (p. 21). En los *raymikuna*, el sacrificio que se ofrece tiende a ser de corte agrario: se ofrece lo mejor de la cosecha para esperar los mejores frutos en el nuevo ciclo. Respecto al sacrificio en el mundo andino, el Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985) detalló lo siguiente:

Los lugares donde se quemaban los sacrificios eran conforme a la solemnidad de ellos, que unos se quemaban en unos patios y otros en otros, de muchos que la casa tenía dedicados para tales y tales fiestas particulares, conforme a la obligación o devoción de los Incas. Los sacrificios generales que se hacían en la fiesta principal del Sol llamada *Raimi*, se hacían en la plaza mayor de la ciudad; otros sacrificios y fiestas no tan principales se hacían en una gran plaza que había delante del templo, donde hacían sus danzas y bailes todas las provincias y naciones del reino. (pp. 167-168)

De acuerdo con este autor, en los *raymikuna* no se efectuaban sacrificios humanos, pero sí de animales y agrarios, asimismo, se observa que los sacrificios eran actos comunitarios que se llevaban a cabo en grandes plazas, en medio de otros actos rituales como danzas y bailes:

Volviendo a los sacrificios, decimos que los Incas no los tuvieron ni los consintieron hacer de hombres o niños, aunque fuese de enfermedades de sus Reyes (...) porque no las tenían por enfermedades como las de la gente común, teníanlas por mensajeros, como ellos decían, de su padre el Sol, que venían a llamar a su hijo para que fuese a descansar con él al cielo, y así eran palabras ordinarias que las decían aquellos Reyes Incas cuando se querían morir: “Mi padre me llama que me vaya a descansar con él”. Y por esta vanidad que predicaban, porque los indios no dudasen de ella y de las demás cosas que a esta semejanza decían

del Sol, haciéndose hijos suyos, no consentían contradecir su voluntad con sacrificios por su salud, pues ellos mismos confesaban que los llamaba para que descansasen con él. Y esto baste para que se crea que no sacrificaban hombres, niños ni mujeres. (De la Vega, 1609/1985, p. 78)

Queda claro con la cita la aceptación de la muerte, que se muestra como prueba de la relación con la divinidad, lo que refuerza la idea de que este mundo es solo un lugar de paso y que la verdadera morada está al lado de sus dioses que toman un matiz protector, en este caso el Sol como padre.

Respecto al sacrificio, Chevalier y Gheerbrant (1986) indican que es símbolo de renuncia a lo terrenal por amor a lo divino. Asimismo, señalaron que el sacrificio implica un intercambio a nivel de energía espiritual: en cuanto más valioso sea el objeto que se ofrece más poderosa y fuerte será la retribución que se reciba como contrapartida. Por lo tanto, el sacrificio como símbolo se puede definir de la siguiente manera:

Un bien material simboliza un bien espiritual, la ofrenda del primero trae el don del segundo como recompensa, se diría incluso que en justa y rigurosa compensación. Toda la virtud del sacrificio, que se pervierte en la magia, reside en esta relación materia-espíritu y en esta persuasión que se puede actuar por medio de las fuerzas materiales sobre las fuerzas espirituales. (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 904)

De acuerdo con otros autores, los sacrificios humanos sí se presentaban en los *raymíkuna*:

Huanacauri, Tampusotoco, Titicaca y Pachacamac como las huacas a las cuales los incas solían rendir culto en el Cuzco con grandes ceremonias, ricas ofrendas y sacrificios humanos, durante el Capac Inti Raymi, la gran «fiesta del Señor Sol» del mes de diciembre, dedicada a celebrar al astro rey en su apogeo (solsticio de verano) y la figura sagrada del Inca, su hijo. (Curatola, 2008, p. 51).

En el mundo mítico y según esta versión, la finalidad de los sacrificios humanos era venerar y alimentar a los dioses con la energía vital del ser humano mismo. En este mundo mítico, la muerte simbólica se convierte en un verdadero nacimiento del espíritu que se abre hacia la completitud después de abandonar lo terrenal para entregarse a lo trascendente:

Las penitencias, las heridas rituales, la muerte ritual ofrecen la posibilidad de liberar un excedente de energía vital. La muerte se convierte entonces en fuente de vida. El rito iniciático, destructor de la personalidad anterior del candidato, libera nuevas energías, que le permiten reconstruirse una nueva personalidad, más potente. (Schwarz, 1988, p. 22)

Después de este acto de violencia (sacrificio), se presenta una especie de reconciliación con la divinidad, tal y como lo indicaron Hubert y Mauss (1946).

En este apartado se pone de manifiesto el valor del sacrificio como rito, ya que es el canal de intercambio entre los dioses y los humanos, esto es lo que garantiza el equilibrio cósmico, pues se da lo mejor y a cambio se obtiene esto mismo. El hecho de que en los *raymikuna* se hagan sacrificios corrobora su clasificación como actos rituales que recrean la escena de fundación mítica y sagrada de la cultura andina.

Música, flores y galas en los raymikuna

De acuerdo con el Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985), los *raymikuna* son actos de sometimiento, por cuanto los pueblos los celebraban para homenajear anualmente al inca y con ello legitimar su poder y su sujeción al imperio; se contaba con la asistencia de toda la comunidad y se realizaban algunos preparativos para lograr los propósitos de estas celebraciones, como sacrificios de animales, abstinencia sexual, purificación, ayunos. Díaz et al. (2018) describieron detalladamente estas festividades y sus implicaciones comunitarias:

La celebración del Inti Raymi duraba 15 días, en los cuales había danzas, culto a los ancestros, consumo de bebidas, ceremonias y sacrificios (...). La preparación de la festividad era estricta, pues en los previos tres días no se comía sino un poco de maíz blanco, crudo y unas pocas de yerbas que llamadas *chúcam* y “agua pura” (¿aguacolla?). En todo este tiempo no encendían fuego en toda la ciudad y se abstenían de dormir con las mujeres. El mismo día del Inti Raymi, el rey inca y sus parientes esperaban descalzos la salida del Sol en la plaza. Puestos en cucullas, con los brazos abiertos, dando besos al aire y cantando recibían al Sol (...). Los *curacas*, líderes sometidos, entregaban las ofrendas que habían traído de sus tierras y luego el cortejo volvía a la plaza, donde se realizaba el masivo sacrificio del ganado ante el fuego nuevo que se encendía utilizando como espejo el brazalete de oro del sumo sacerdote. La carne de los animales era repartida entre todos los presentes, así como gran cantidad de chicha. (párr. 2, 3 y 4)

Estos autores llaman la atención sobre la indumentaria que utilizaban los diversos pueblos que llegaban de todos los rincones del imperio para participar en estos actos: sus vestidos eran muy coloridos, vestían una gran diversidad de atuendos y adornos como plumajes. En los *Comentarios Reales* también se caracteriza la vestimenta con la que los incas asisten a las fiestas, queda patente que utilizaban sus mejores galas e indumentaria de lujo:

Las últimas que labraban eran las del Rey: beneficiabanlas en común; iban a ellas y a las del Sol todos los indios generalmente, con grandísimo contento y regocijo, vestidos de las vestiduras y galas que para sus mayores fiestas tenían guardadas, llenas de chapería de oro y plata y con grandes plumajes en las cabezas. (De la Vega, 1609/1985, p. 218)

Por otra parte, Díaz et al. (2018) enfatizaron que los *raymikuna* son fiestas espirituales, con una gran riqueza simbólica. Según los autores, a partir de estos se lleva a cabo una renovación de las energías vitales de los participantes y la música llega a representar “el movimiento de la Tierra con sus giros de rotación y traslación. También encarna el símbolo de la sabiduría a través de la danza de la serpiente en la celebración del Inti Raymi” (Díaz et al., 2018, párr. 12), acá se evidencia otro elemento: la danza y el importante papel de los danzantes, quienes, además de los rezos (pequeños atados de tabaco como símbolos de naciones del planeta de acuerdo con su cosmogonía), debían ofrendar frutos, sahumerios y flores. En cuanto a la danza, se detalla:

La danza del Inti Raymi se realiza durante el día con los primeros rayos del sol hasta que este se oculta (...). Para iniciar la danza, músicos, danzantes y demás participantes deben entrar al *temazcal* de purificación. *Temazcal* o “casa de vapor” representa el vientre de nuestra madre, donde se entra a nacer de nuevo y recordar quiénes somos. Una vez terminado el *temazcal*, los danzantes deben estar descalzos, vestidos con sus bellas galas para celebrar: ponchos, enaguas, fajas y collares de mil colores. ¡Es el momento de bailar! La danza consiste en cuatro “puertas” intervalos de tiempo, como en el ritual de Pawkar Raymi (...). Esto representa las cuatro direcciones sagradas. Antes de ingresar al círculo los danzantes se alinean en cuatro filas (...). Se danza al ritmo del tambor, guitarra y los cantos de las *mamas* (...). Una vez finalizadas las cuatro puertas, la ceremonia concluye con un *temazcal* que cierra la celebración. Así todos los danzantes y participantes pueden reafirmar su propósito con su vida y con el Gran Espíritu. (Díaz et al., 2018, párr. 15 y 16)

El Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985) también destacó la presencia de la música como elemento ritual en estas celebraciones. Para este autor, durante las fiestas principales se entonaban las canciones que eran compuestas para conmemorar las hazañas y triunfos de los incas y se realizaban representaciones teatrales como comedias y tragedias:

No les faltó habilidad a los amautas, que eran los filósofos, para componer comedias y tragedias, que en días y fiestas solemnes representaban delante de sus Reyes y de los señores que asistían en la corte. Los representantes no eran viles, sino Incas y gente noble, hijos de curacas y los mismos curacas y capitanes, hasta maeses de campo, porque los autos de las tragedias se representaban al pro-

pio, cuyos argumentos siempre eran de hechos militares, de triunfos y victorias, de las hazañas y grandezas de los Reyes pasados y de otros heroicos varones. Los argumentos de las comedias eran de agricultura, de hacienda, de cosas caseras y familiares. Los representantes, luego que se acababa la comedia, se sentaban en sus lugares conforme a su calidad y oficios. No hacían entremeses deshonestos, viles y bajos: todo era de cosas graves y honestas, con sentencias y donaires permitidos en tal lugar. A los que se aventajaban en la gracia del representar les daban joyas y favores de mucha estima. (p. 114)

En los *Comentarios Reales* queda claro que los *raymikuna* eran un homenaje para el inca como representante del Sol, de ahí que era menester contar con los mejores atavíos e indumentarias para estas fiestas, como ya se ha indicado, a esto se suman los cantos y alabanzas:

En la visita de estas tres partes de su Imperio, gastó el Inca Viracocha tres años, en las cuales no dejaba de hacer las fiestas del Sol, que llamaban Raimi, y la que llaman Citua, donde le hallaba el tiempo de las fiestas, aunque era con menos solemnidad que en el Cuzco; mas como podían la solemnizaban (...). Acabada la vista, se volvió a su imperial ciudad, donde fue tan bien recibido como había sido deseado, porque, como a nuevo fundador, defensor y amparo que había sido de ella, salieron todos sus cortesanos a recibirle con muchas fiestas y nuevos cantares, compuestos en loor de sus grandezas. (De la Vega, 1609/1985, p. 267)

El Inca Garcilaso de la Vega dio cuenta de todo el lujo y la abundancia que rodeaba estas celebraciones, lo que las hacía ver como representaciones de la vida plena, rica y desbordada de bendiciones y favores que solicitaban de sus dioses:

Había un gran maizal y la semilla que llaman quinua y otras legumbres y árboles frutales, con su fruta toda de oro y plata, contrahecho al natural. Había también en la casa rimeros de leña contrahecha de oro y plata, como los había en la casa real; también había grandes figuras de hombres y mujeres y niños, vaciados de lo mismo, y muchos graneros y trojes, que llaman pirua, todo para ornato y mayor majestad de la casa de su Dios el Sol. Que como cada año, a todas las fiestas principales que le hadan le presentaban tanta plata y oro, lo empleaban todo en adornar su casa inventando cada día nuevas grandezas, porque todos los platos que había dedicados para el servicio del Sol no entendían en otra cosa sino hacer y contrahacer las cosas dichas. Hacían infinita vajilla, que el templo tenía para su servicio hasta ollas, cántaros, tinajas y tinajones. En suma, no había en aquella casa cosa alguna de que echar mano para cualquier ministerio que todo no fuese de oro y plata, hasta lo que servía de azadas y azadillas para limpiar los jardines. De donde con mucha razón y propiedad llamaron al templo del Sol y a toda la casa Coricancha, que quiere decir 'barrio de oro'. (De la Vega, 1609/1985, p. 170)

En las narraciones de los *Comentarios Reales* destacan las descripciones de la comida en estas festividades. En efecto, la gastronomía es un símbolo muy fuerte de identidad y cohesión social, de ahí la importancia de la comida como signo y fundamento cultural:

Tenían cuidado estas monjas de hacer a sus tiempos el pan llamado *zancu* para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raimi y Citta. Hacían también la bebida que el Inca y sus parientes aquellos días festivos bebían, que en su lengua llaman *aca*. (De la Vega, 1609/1985, p. 179)

Otro símbolo importante en los *raymikuna* son las flores, elementos que renuevan los lazos místicos entre la comunidad y la deidad. Lo anterior también lleva a pensar en otra cultura prehispánica, la náhuatl, específicamente en lo que corresponde a la guerra, que tenía como símbolo clave del sacrificio: el prisionero “será la flor de la ofrenda sobre el altar” (Segala, 1990, p. 130). En este contexto, “piedras preciosas, oro, jade, flores, plumas finas [simbolizan] lo más valioso y apreciado” (Segala, 1990, p. 131). Respecto a las flores en estas festividades, el Inca Garcilaso de la Vega (1609/1985) destacó:

Acabada la visita de Collasuyu, entró en Antisuyu, donde, aunque fue recibido con menos fausto y pompa, por ser los pueblos menores que los pasados no dejaron de hacerle toda la fiesta y aparato posible. Hicieron por los caminos arcos triunfales de madera, cubiertos de juncia y flores, cosa muy usada entre los indios para grandes recibimientos; cubrieron los caminos con flores y juncia, por do pasaba el Inca. (p. 267)

Las flores, así como los frutos, también son símbolos de abundancia y fertilidad, por tanto, es menester recordar que en los *raymikuna* también se evidencia el rito de fecundidad. Aquí se debe tener en cuenta que las ceremonias de fecundidad “aseguran el renacimiento de la naturaleza, las ceremonias de iniciación de la sociedad. Que coincidan o que se celebren por separado, consisten igualmente en hacer actual y presente el pasado mítico para hacer surgir de él un mundo rejuvenecido” (Caillois, 1984, p. 125).

Para resumir, la música, la indumentaria, la comida y las flores son símbolos de la grandeza y la importancia de estas fiestas para manifestar lo que se espera del intercambio energético mítico. En las citas de este apartado, se pone de manifiesto toda la ostentación que se desplegaba en los *raymikuna* con el fin de demostrar la adoración y el reconocimiento que se rendía al inca como representante del dios Sol para ganar su favor y merecimiento.

Conclusiones

En el mundo andino, los *raymikuna* son espacios sagrados, envueltos en las invocaciones de las fuerzas míticas y sobrenaturales para agradecer las bondades y solicitar los favores de la Pachamama, del Sol, de la Luna, son actos rituales para la invocación divina, para la fertilidad de la tierra, para la purificación y la renovación del vínculo sacro. De esta manera, en los actos rituales se presenta la triada humanidad-naturaleza-divinidad y se observa que el destino del ser humano precolombino siempre estaba ligado al acto sagrado de mantener la vida y el equilibrio del cosmos, obligándose a dejar a un lado su individualidad en pos de la unidad con su gente, sus creencias y sus búsquedas.

Los *raymikuna* como actos rituales son una confluencia de saberes, de convicciones, de sentimientos, por ello son poseedores de diversos sentidos y no solo de una estructura que se pueda clasificar en actuantes, objetos, tiempos, espacios, acciones... Al respecto, es necesario considerar que la significación de los actos rituales no se debe tomar aisladamente, solo como una suma de elementos que se reiteran, sino como indicios que llevan a configurar un universo significativo que goza de ciertas particularidades, de ahí la necesidad de poner de relieve que los diversos significados de determinado acto involucran una amalgama epistémica formada por varios saberes empíricos que crean una red interdisciplinaria para vislumbrar la peculiar cosmovisión de un determinado pueblo.

Finalmente, insistimos en que en este texto hemos efectuado una aproximación semiótica a los *raymikuna* que, como una lectura desde afuera del acto ritual, seguramente puede tener limitaciones y falencias, pero que se ha hecho con todo el respeto que merecen las culturas andinas, como un intento por aproximarse a sus símbolos y a su rica visión de mundo. En este sentido, propusimos entender a los *raymikuna* como actos discursivos en los cuales la cultura es metaforizada, por tanto, pueden leerse como textos culturales -en el sentido amplio del término- cargados de connotaciones pragmáticas, sociales y semióticas.

Referencias

- Borja, K. (2016). Los paisajes vivos del equinoccio: La Yumbada de San Isidro de El Inca. En E. Ponce (Ed.), *Grado Cero. La condición equinoccial y la producción de cultura en el Ecuador y en otras longitudes ecuatoriales* (pp. 84-112). UArtes Ediciones. http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_2091.pdf
- Caillois, R. (1984). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de símbolos*. Editorial Herder.
- Curatola, M. (2008). La función de los oráculos en el imperio inca. En M. Curatola y M. Ziólkowski (Eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 15-69). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De la Vega, I. G. (1985). *Comentarios Reales*. Fundación Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1609).
- Díaz, D., Allen-Perkins, D., Hinojosa, M. y Marín, I. (2018). Inti Raymi. La fiesta del Sol. UTPL. <https://culturacientifica.utpl.edu.ec/?p=3005>
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1946). *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Lautaro.
- Loayza, E. F. (2020). Análisis semiótico del lexicón de la comida peruana amazónica. *Revista ConCiencia EPG*, 5(2), 90 -109. <https://doi.org/10.32654/CONCIENCIAEPG.5-2.6>
- Moyano, R. (2016). El crossover y el mes lunar de septiembre entre los incas del Collasuyu. En E. Ponce (Ed.), *Grado Cero. La condición equinoccial y la producción de cultura en el Ecuador y en otras longitudes ecuatoriales* (pp. 355-393). UArtes Ediciones. http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_2091.pdf
- Múnera, J. G. (2000). Referentes conceptuales y metodológicos de los actos rituales. *Revista Avanzada*, 7, 26-44.
- Peirce, C. (1935). *Collected Papers*. Harvard University Press.
- Quiroz, A. M. (1990). *El retorno al tiempo mítico*. Universidad de Antioquia.
- Schwarz, F. (1988). *El enigma precolombino. Tradiciones, mitos y símbolos de la América antigua*. Ediciones Martínez Roca.
- Segala, A. (1990). *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*. Grijalbo.

EL SIMBOLISMO EN LOS RAYMIKUNA

Alfredo Lozano
Universidad Central del Ecuador

Introducción

En la cosmovisión andina, toda la naturaleza es sagrada y dotada de vida. El ser humano es parte de ella y, para mantener esta unidad y equilibrio, se deben practicar ciertos principios que organizan todo el quehacer cultural como la reciprocidad, correspondencia, complementariedad. La práctica de dichos principios no es solamente entre los seres humanos, sino entre estos con la naturaleza y las divinidades. Por tanto, bajo esta forma de ver y entender el mundo, se organizan las ceremonias rituales alusivas a la tradición mítica simbólica, los ciclos astronómicos cortos y largos, ciclos de labranza agrícola y crianza de animales, así como eventos de la crianza de la vida humana en todos sus órdenes. Los ritos tienen un profundo acento espiritual, pues conectan a sus celebrantes con el origen de la vida, de ahí su importancia para fortalecer la identidad cultural comunitaria.

En este marco, las culturas andinas y, por supuesto, de la región ecuatorial que se sucedieron a lo largo y ancho del subcontinente, en un proceso continuo y unitario durante miles de años, desde la antigüedad celebraban, entre otros, los cuatro eventos cósmicos del ciclo anual del recorrido aparente del Sol y figuras celestes que lo acompañaban, expresados en los solsticios

de junio y diciembre, y en los equinoccios de marzo y septiembre que marcaban los cambios atmosféricos relacionados con los ciclos agropecuarios: inicios de los períodos de lluvias o sequías, heladas, granizadas, etc. La celebración suponía practicar diversas ceremonias rituales y festividades que han sido descritas por los cronistas o evangelizadores, aunque también están registradas en los quipus el sistema nemotécnico andino donde se anotaban, entre otros aspectos, las leyes, sucesos históricos, ciencias, ritos, ceremonias, ciclos agrícolas, acontecimientos astronómicos, así como la contabilidad de bienes, su administración y formas de organización.

El gobierno inca heredó y desarrolló conocimientos avanzados en la ciencia astronómica cuyas manifestaciones son los calendarios agrícola y ritual, como se puede constatar en los dibujos legados por el cronista Guamán Poma de Ayala (1987). También, quedan los vestigios de numerosos observatorios o *pukarakuna* construidos en diversos lugares de la geografía andina (Muyuqmarka en Saqsaywaman, Machu Picchu, Chankillo y otros en el actual Perú; Cochasqui, Quitoloma, Ñawirak y Panecillo, entre los más conocidos en el actual Ecuador). También en los centros poblados es muy característica la presencia de una pirámide truncada con el *ushnu*, los llamados templos del sol, compuestos de estructuras líticas tales como Saywakuna y Sukanqakuna (destruidos tempranamente), Intiwatanakuna, Pacha Unanchaq, etc., para determinar con gran precisión los solsticios y equinoccios y otros eventos astronómicos.

Durante el gobierno colonial, en principio, estos acontecimientos, ceremonias y festividades fueron proscritas, pues eran vistas como formas de idolatría y creencias paganas contrarias a la doctrina de la Iglesia Católica. La astronomía en aquella época era vista como un peligro frente al dogma religioso por el latente argumento de que podía cuestionar lo establecido por el clero, aunque luego los evangelizadores, al darse cuenta de su importancia, superpusieron las festividades cristianas de la Natividad de Jesús, Semana Santa, Corpus Christi, San Juan, San Pedro y San Pablo, así como las fiestas de la Virgen, particularmente de la Merced, San Miguel, etc., a las festividades aborígenes, lo que produjo un sincretismo religioso: los pueblos andinos adoptaron esas fiestas para mantener sus prácticas culturales. En la actualidad, varias de esas celebraciones de antaño han sido retomadas fervorosamente y cada vez suscitan mayor interés en la población urbana.

Cosmovisión y tradición mítica simbólica andina

Desde la antigüedad, los seres humanos han producido distintas concepciones o maneras de explicar los sucesos que acontecen en el cosmos (cosmovisión), de ellas destacan dos visiones que son ampliamente conocidas: las visiones cíclicas y las lineales. Las primeras suponen un mundo eterno, modificado periódicamente y dividido en ciclos inevitables con infinitas humanidades; las segundas constituyen la visión determinista que supone que el mundo y los hechos (historia) transcurren de una sola vez, partiendo de una creación originaria hacia una meta definida. Ambas concepciones se pueden identificar con dos tipos de religión: las del orden eterno del mundo y las de la revelación histórica de Dios (Ibarra Grasso, 1982). Por las referencias citadas, sabemos que en las culturas andinas existió una visión cíclica, que aparece de forma clara en los relatos mitológicos y de las generaciones sucesivas de humanidades (Guamán Poma de Ayala, 1987), lo que debe tenerse en cuenta a la hora de definir los rasgos característicos de las creencias¹ indígenas de cara a ensayar una imagen fidedigna del mundo andino, dado que todas las actitudes y logros de una cultura solo se pueden entender cuando es posible situarse en el propio punto de partida de sus creadores, es decir, comprendiendo su idea del mundo y de su función en él.

En este contexto, es posible entender las versiones que dan cuenta de la creación de sucesivas humanidades expresadas en la existencia de las *cinco edades del mundo* y, por tanto, de otros tantos procesos culturales o los relatos sobre el origen de las naciones andinas, como lo recogen diversos cronistas. Estos relatos se encuentran en “Fábula del origen de estos barbaros indios del Perú según sus opiniones ciegas,” de Sarmiento de Gamboa, de 1988; sobre los distintos períodos de gobierno y sus gobernantes en “Dinastías peruanas,” de Fernando de Montesinos, de 1957; o sobre las épocas antiguas en “Cuatro épocas de antigüedad del Reyno de Quito,” de Juan de Velasco, 1996, por citar algunos ejemplos. Al respecto, incluso existe una versión que da cuenta del lugar donde al parecer estuvieron registrados los mundos que precedieron al presente:

Decían los indios que asistían en el templo de Mama Ocllo unos cuentos y fabulas notables, que desde la creación del mundo hasta este tiempo habían pasado

¹ Sobre las creencias de las naciones originarias se ha escrito que la implantación del culto solar fue impuesta por los inkakuna, cuyo héroe epónimo de esa empresa civilizadora al parecer fue Manco Capac; sin embargo, una lectura atenta de las crónicas constata que fue un ardor de los evangelizadores cristianos en su afán de homologar las creencias religiosas nativas para introducir el monoteísmo. Quienes plantean que la imposición heliolátrica es obra de los inkakuna tienen un serio problema con la temporalidad, debido a que se admite generalmente que ellos tuvieron un período de gobierno relativamente corto, no más de 80 años de presencia en la región ecuatorial, tiempo insuficiente para implantar cualquier forma de culto o religiosidad.

cuatro soles sin este que al presente nos alumbra. El primero se perdió por agua, el segundo cayendo el cielo sobre la tierra y que entonces mató a los gigantes que había y que los huesos que los españoles han hallado cavando en diferentes partes son dellos por cuya medida y proporción parecen haber sido aquellos hombres de estatura de más de veinte palmos. El tercer sol dicen que faltó por fuego. El cuarto que por aire. Deste el quinto sol tenían gran cuenta y lo tenían pintado y señalado en el templo de Curicancha y puesto en sus quipos hasta el año de 1554. (Murúa, 1986, pp. 100-101)

De otra parte, los mitos de creación aparecen esencialmente como narraciones o secuencia de acontecimientos desarrollados en un espacio-temporal; todo texto sagrado de importancia y relacionado con la creación u origen presenta una múltiple correspondencia con otros textos no verbales de esa misma cultura: manifestaciones artísticas (estatuaria lítica, cerámica, textiles, metalurgia etc.), festividades rituales (música, danzas, etc.), modelos de organización socio espacial, relaciones de parentesco, ordenación territorial... En este orden, los mitos son sublimaciones de la experiencia viva, por ello sirven para recrear el origen del cosmos y confirmar las relaciones esenciales entre los grupos sociales y el mundo; son la reminiscencia de ciertos hechos reales transformados por la imaginación popular según el genio de cada nación o porción del linaje humano, en el transcurso de los tiempos y bajo la influencia de las condiciones físicas de cada país.

En el estudio "Molino de Hamlet. Un ensayo sobre el mito y el marco del tiempo", (Dechen y Santillana, 1969), se aborda seriamente la relación entre la mitología y la astronomía y se plantea que los conocimientos en esta materia en las más antiguas civilizaciones son mucho más complejos de lo que se creía y que esta ciencia se expresa a través de los mitos en lenguaje figurado. Evidencian también que gran parte de los mitos más antiguos de la humanidad, cubiertos de personajes, sucesos y metáforas específicas en cada cultura, describen sucesos astronómicos y representan una explicación del origen de la humanidad en *illo tempore*, luego de haber ocurrido un cataclismo.

Al respecto, en la tradición mítico simbólica andina, Illa Titi Viracocha Pachayachachi aparece como el padre mayor o hacedor de todas las cosas, quien con sus acompañantes apareció luego del diluvio en el altiplano de la laguna de Chuquiuitu (hoy lago Titicaca), en la isla de Titicaca, la roca del puma, desde donde se trasladó a Tiwanaku, y luego de hacer a las diversas naciones ordenó que se dispersaran siguiendo las direcciones cardinales, unos vinieron por el oriente y otros por el occidente; otros salieron de las cuevas y otros, los que se fueron por la costa del mar océano, poblaron la tierra y construyeron sus pueblos. El mismo Illa Titi Uiracocha Pachaya-

chachi fue con su comitiva hasta la costa ecuatorial y desapareció entrando en el mar. Se supone que parte de esta comitiva se instaló en los territorios más propicios: valles y altiplanos interandinos y piedemonte de los flancos oriental y occidental de las cordilleras, lugares que los relatos míticos retratan y que se recogerían en las escenas representadas en el arte simbólico. En la tradición mítica simbólica andina, los cataclismos, cuando el mundo se volteó al revés, se conoce como gran Pachakutik, o vuelta de los tiempos, en terminología de las naciones originarias de los Andes centrales y meridionales. El acontecimiento es un hecho astronómico que sucede cada 12 960 años a mitad del ciclo precesional por reversión del eje de polaridad de la tierra.

Existen diversos relatos en las crónicas sobre los conocimientos astronómicos, como se constata en la cita: “En cosas naturales alcanzaron mucho estos indios, así en el movimiento del Sol como en el de la Luna; y algunos indios decían que había cuatro cielos grandes y todos afirman que el asiento y silla del gran Dios Hacedor del mundo es en los cielos” (Cieza de León, 1985, p. 96.). También conocían del ruedo del Sol y de la Luna; de eclipses, estrellas y cometas; sobre el mes, año y los cuatro vientos del mundo para sembrar la comida (Guamán Poma de Ayala, 1987).

Efectivamente, en la mitología panandina, los relatos se referían a acontecimientos astronómicos cuyo personaje central es Con Illa Titi Viracochan Pachayachachi, nombre que traducido significa “felino resplandeciente que apareció luego del diluvio, padre mayor que enseña como es el mundo” (Lozano, 2017, p. 79), y que encontraría concordancia plena y justificada con la figura sidereal o constelación que apareció luego del diluvio y deviene en referente astronómico para la organización de la vida social, productiva y cultural de la nueva humanidad luego del cataclismo ocasionado por el fin de un ciclo precesional. Dicha figura sidereal tiene relación con la constelación de Puma Yunta, la pareja de felinos que en la tradición mítico-simbólica fue recogida en los relatos de Ramos Gavilán (1988). Dicha constelación, conocida también como Chuquichinchay, felino resplandeciente, cuyo animal homólogo en la tierra, el puma, considerado como tótem o padre de la humanidad, aparece en los distintos relatos mitológicos como devorador de la luna y causante de los eclipses. También fertiliza la tierra y participa de casi todos los grandes fenómenos atmosféricos, rayo, trueno, relámpago, granizo y lluvia. En este sentido, es comprensible que, desde el punto de vista de los pueblos míticos, el gran animal celeste, objeto de veneración religiosa, tenga el poder de anunciar cada año por medio del Sol (en el orto heliaco de una constelación), el comienzo de los beneficios o los cambios estacionales, y que fuese adorado como un Dios, a veces más poderoso que el mismo Sol

(Scholten, 1982). Este es un aspecto sustantivo para entender la importancia y el simbolismo de las ceremonias rituales alusivas a los acontecimientos astronómicos.

La ciencia astronómica y calendarios agrícola y ritual

La observación y seguimiento de los ritmos naturales o movimientos de la Tierra y de las figuras celestes permitió a los antiguos sabios miradores de estrellas descubrir estos movimientos, así como el registro de ciclos astronómicos, cortos y largos, traducidos en calendarios. En el caso de los antiguos pueblos civilizados de la América Andina, alcanzó un alto grado de desarrollo como se puede comprobar en diversas fuentes etnohistóricas, vestigios de edificaciones, representaciones de cerámica, metalurgia, textiles e iconografía de las portadas y estatuaria lítica de diversas culturas.

Los *amawtakuna*, que se dedicaban a estos menesteres, lograron percibir que la Tierra tenía movimientos cíclicos que originaban el día y la noche, así como los cambios estacionales de lluvias y sequías. Determinaron la trayectoria aparente (vista desde la Tierra) que sigue el Sol frente al fondo de estrellas fijas, camino que define el plano orbital de la Tierra. También identificaron en el firmamento conjuntos de estrellas (constelaciones) organizando (en la eclíptica) a las que veían en grupos más o menos definidos, nombrándolas y dándoles un significado; tuvieron cuenta del movimiento de la Luna, los eclipses y el gran ciclo precesional que está plasmado en la portada de Illa Titi Viracocha Pachayachachi, emplazada en el santuario primigenio de Tiwanaku y otras representaciones del arte cerámico, textil y metalúrgico.

La identificación de un punto de orientación astronómica constituye una referencia perenne. Para cualquier observador del hemisferio desde el centro ecuatorial, existen dos puntos luminosos que llaman la atención, el primero, en el ecuador celeste es la Constelación de Orión, y el segundo, cercano al polo sur celeste, es la Cruz del Sur, como se las conoce en la astronomía moderna. Dichos puntos fueron hitos de referencia astronómica desde la antigüedad. Ciertamente, la principal figura estelar conocida por los *amawtakuna*, que permitan señalar los equinoccios y solsticios, es la constelación de Orcorara (quechua), Wara Wara Khawa (aymara), Orión (astronomía occidental), cuyos asterismos forman parte de las cabezas de la constelación de Puma Yunta o Yanantin, par de pumas, representada individualmente por Chuquichinchay, el felino resplandeciente, la principal fi-

gura estelar de la ciencia astronómica conocida por los *amawtakuna*², que se asocia a Illa Titi Viracocha Pachayachachi, la figura del padre mayor o hacedor del mundo, que son una misma entidad celeste que puede ser identificada fácilmente por su singular posición en el ecuador celeste.

La constelación de Orcorara, contracción de Orkho wara wara, quiere decir ‘cima, montaña grupo de estrellas resplandecientes’ (Wara Wara Khawa, en aymara, ‘poncho de estrellas’), aparece en el mapa cosmográfico de Sta. Cruz Pachacuti (1965). En quechua también se la conoce como Hatun Chakana, Chakana grande o Llakachuqui. *Chakana*, deriva de *chaka* y tiene varios significados: puente, escalera, unión, etc., y quizás este nombre se deba a su localización en el centro del ecuador celeste, donde el llamado Tahalí de Orión (Tres Marías) se ubica entre los hemisferios norte y sur. La tradición también se refiere al significado de cruz mayor o sol de soles. La denominación del cinturón de Orión, en aymara es Chaka Sillthu o Chakastillu, que se traduce literalmente como ‘puente que ensarta o une’. Efectivamente, la línea ecuatorial celeste Jana T’akka pasa cerca del llamado cinturón de Orión, se puede interpretar como la línea que divide el espacio sideral en dos partes: Jana, espacio sideral, y T’akka, que corta o rompe. Este aporte refuerza la idea de que un símbolo tan importante y poderoso como la *chakana* solo puede estar ubicado a nivel astronómico en el cenit del cielo, lugar donde todas las culturas ponen a la divinidad y los más altos símbolos de la religiosidad. Además, se puede acotar que esta *chakana* era ritual porque forma parte de la representación de la principal deidad andina (Illa Titi Viracocha Pachayachachik) a la que habrían dedicado especiales ceremonias de veneración.

La identificación del punto original, en la práctica, sirvió para registrar el movimiento de las figuras celestes en el firmamento y las alineaciones del Sol y la Luna en *Mayu*, el río de estrellas, lo que sería aprovechado para marcar los períodos estacionales. Los *amawtakuna* conocían estos ciclos porque observaban y registraban el curso del río de estrellas Jacha Jawira, el camino aparente del Sol (eclíptica), las fases de la Luna; asimismo detectaron una serie de estrellas luminosas, las más grandes del cortejo celeste, las que sirvieron de referencia para iniciar el conteo de grandes períodos de tiempo que por medio de signos geométricos o simbólicos consignaron los datos que querían recordar (Figura 1).

2 La constelación de Orión estaría detrás del sistema solar que está entre la constelación de Chuquichinchay y el centro galáctico. Por esto, la constelación de Puma Yunta a través de los felinos orientados en dos sentidos serviría de señal del paso del planeta Tierra por el eje que une al Sol, así como de alineación astronómica del equinoccio de septiembre (ciclo precesional) y el centro galáctico representando por el Punto Cero en el reloj cósmico que marca así el principio de un nuevo ciclo galáctico, a mitad del ciclo precesional (12 960 años) cuando hay reversión del eje de polaridad y entra a regir el Puma orientado en un sentido y luego de cumplido este ciclo, a regir la figura que está en el otro sentido.

Figura 1. Representaciones simbólicas del diagrama geométrico en diversas culturas andinas que hace alusión al sistema geodésico de registro de los ciclos astronómicos cortos y largos



Fuente: Lozano (2018)

Durante el gobierno inca, la ciencia astronómica mantuvo un rol destacado en los ámbitos simbólico, ritual y predictivo. En el ámbito simbólico, las principales figuras celestes aludían al origen mítico y representación de las divinidades, por ello se explica que Illa Titi Viracocha Pachayachachik fuese considerado como la divinidad suprema por encima del Sol (*Inti*), la Luna (*Quilla*), las estrellas (*qoyllur*) o constelaciones, los planetas (*puriq qoyllur*) y otras manifestaciones del cielo como el rayo (*illapa*), el granizo (*chik-chi*) y el arco iris (*k'uichi*) con sus múltiples simbolismos e interpretaciones. En el ámbito ritual, las *wakakuna* o lugares sagrados del culto estelar servían de escenario para realizar las correspondientes ceremonias, ofrendas y sacrificios destinados a renovar los vínculos de hermandad entre las comunidades y a protegerlas de cualquier adversidad. En el ámbito predictivo, la observación estelar tenía como objetivo auscultar el comportamiento climático (temporada de lluvias o sequías) para tomar las previsiones del caso, así como ciertos acontecimientos contingentes propios del acontecer humano.

En cuanto a los calendarios andinos, las referencias de los cronistas en materia de medición del tiempo nos llevan a deducir que existieron diversos conocimientos y técnicas para el control del tiempo y las estaciones, y que los *amawtakuna*, para proceder a la medición del espacio/tiempo, primero se habrían dado cuenta mediante la observación de los movimientos de la Luna, el curso que hacía por la noche; después comprobarían que los planetas seguían aproximadamente al mismo curso y luego notarían lo mismo con respecto al movimiento (aparente) del Sol. Al respecto, Garcilaso de la Vega (1976) recogió abundante información de la forma en que se contaban los años y se conocían los solsticios y equinoccios en el período de gobierno inca:

Alcanzaron los Incas que el movimiento del sol se acababa en un año al cual llamaron Huata y significa atar (...) también los solsticios del verano y del invierno, los cuales dejaron escritos con señales grandes, que fueron ocho torres (...) al oriente, y otras ocho al poniente de la ciudad del Cozco, puestas de cuatro en cuatro, dos pequeñas de a tres estados, poco más o menos de alto, en medio de otras dos grandes; las pequeñas estaban diez y ocho o veinte pies la una de la otra; a los lados otro tanto espacio estaban las otras dos torres grandes (...) El espacio que entre las pequeñas había, por donde el sol pasaba al salir y al ponerse, era el punto de los solsticios. Las unas torres del oriente correspondían a otras del poniente del solsticio, vernal o hiemal. Para verificar el solsticio se ponía un Inca en cierto puesto al salir el sol y al ponerse, y miraba a ver si salía y se ponía por entre las dos torres pequeñas que estaban al oriente y al poniente. También alcanzaron los equinoccios. En el de Marzo segaban los maizales del Cozco con gran fiesta y regocijo. En el equinoccio de Septiembre hacían una de las cuatro fiestas principales del sol que llamaban Citua Raimi (...). Para verificar el equinoccio tenían columnas de piedras labradas puestas en los patios o plazas que había ante los templos del sol; los sacerdotes cuando sentían que el equinoccio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la columna hacía. Tenían las columnas puestas en el centro de un cerco redondo muy grandes que tomaba todo el ancho de la plaza o del patio; por medio del cerco echaban por hilo de oriente a poniente una raya, que por larga experiencia sabían donde habían de poner el un punto y el otro. Por la sombra que la columna hacía sobre la raya veían que el equinoccio se iba acercando; y cuando la sombra tomaba la raya de medio a medio, desde que salía el sol hasta que se ponía y que a mediodía bañaba la luz del sol toda la columna en derredor sin hacer sombra a parte alguna, decían que aquel día era el equinoccial (...). Y es de notar que los reyes Incas y sus amautas (...) iban experimentando, que cuanto más se acercaban a la línea equinoccial, tanto menos sombra hacía la columna del mediodía; por lo cual fueron estimando más y más las columnas que estaban más cerca de la ciudad de Quito, y sobre todas las otras estimaron las que pusieron sobre la misma ciudad y en su paraje, hasta la costa de la mar, donde por estar el sol a plomo (...) no hacía señal de sombra alguna al mediodía. Por esta razón las tuvieron en mayor veneración porque decían que aquellas eran asiento más agradable para el sol, porque en ellas se asentaba derechamente, y en las otras de lado. (p. 97)

La instrumentación del sistema calendárico refleja la visión espacio/temporal elaborada por una cultura con un enorme impacto en el conjunto de la organización social. En efecto, el cómputo del tiempo constituye la base de la organización productiva, política, religiosa y filosófica de los pueblos civilizados, fue el motor más importantes del funcionamiento de una sociedad y el que conserva con vigor los caracteres básicos y distintivos de una civilización. En el caso de las naciones originarias, los datos nos llevan a suponer que los astrónomos nativos, para proceder al control o medición del espacio/tiempo, se regían por la constelación de Puma Yunta (Chunquichinchay), ubicada en el centro del firmamento celestial. Hay que indicar que las fechas de los equinoccios (21 de septiembre y 21 de marzo), y de los

solsticios (21 de diciembre y 21 de junio) son incambiables porque obedecen al momento en que el Sol, en su aparente recorrido anual, pasa por el punto de intersección de la eclíptica con el ecuador celeste, punto que solo se mueve por causa de la precesión, pero que siempre indica el comienzo de los ciclos equinocciales. En este sentido, los datos recogidos por Cobo, Garcilaso de la Vega y Polo de Ondegardo, relativos al inicio de los años solar, lunar y otros, son útiles para precisar no solo la fecha de los solsticios o eventual inicio del ciclo anual, sino también la duración de los meses. Los datos son los siguientes:

Conocieron nuestro año solar por la observación de los solsticios, y empezábanle por el Solsticio estival deste hemisferio antártico, que es a los veinte y tres días de Diciembre, y se acaba en el mismo punto donde había comenzado, con lo que venía a ser su año del mismo número de días que nosotros le damos (...) pusieron los mejores medios que supieron para concertarlo y tener cuenta y razón con los tiempos; y así, para que fuese cierta y cabal su cuenta (...) por los cerros y collados que están al rededor del Cuzco tenían puestos dos padrones o pilares al Oriente y otros dos al Poniente (...) por donde salía y se ponía el sol cuando llegaba a los trópicos de Cáncer y Capricornio; y al tiempo que salía y se ponía en derecho de los pilares de la banda del sur mirando desde dicha ciudad, tenía por principio el año (...), entre el uno y el otro (...) padrón tenían puestos otros, cada uno en el paraje a que llegaba el sol aquel mes; los cuales pilares todos juntos se decían *sucanca* y eran adoratorios principales a quien ofrecían sacrificios al tiempo que a los demás. A los dos pilares que eran principio del Invierno, donde mediaba el año, llamaban *Pucuy Sucanca* y a los otros dos que señalaban el principio del verano *Chirao Sucanca*. Todos los meses eran iguales en días, y cada uno tenía su nombre propio: el primero que correspondía a parte de Diciembre, nombraban *Raymi*; el segundo que comenzaba a valer en veinte de Enero se decía *Camay*. (Cobo, 1956, pp. 292-294)

Este interesante relato no solo indica el control de los movimientos aparentes del Sol, sino también el control y señalización de los meses solares y lunares, lo que quiere decir que existían dos tipos de relojes, uno solar y otro lunar, que estos servían para determinar con exactitud el año e incluso la duración de los meses lunares, respectivamente. También se señala que todos los meses eran iguales anotándose que el primer mes de la cuenta solar que nombran es *raymi*, a inicio del solsticio de verano o estival, es decir el 21 de diciembre, y dura hasta el 19 de enero y así sucesivamente. Los ciclos estacionales, determinados por el movimiento aparente del Sol, en el hemisferio austral, empiezan cuando este astro aparece por el este (equinoccio vernal), después se desplaza hacia el sur (solsticio de diciembre), punto culminante de su trayectoria ascendente; luego regresa hacia el este (equinoccio invernal) y finalmente desciende hacia el norte (solsticio de

junio), punto culminante de su trayectoria descendente. La sincronización del *turnus* luni-solar supuso fijar el inicio y duración de los períodos de la-branza (siembra y cosecha) del año agrícola, lo que originaría la elaboración del calendario luni-solar, fundamentado en principios agro-astronómicos.

En efecto, los testimonios recogidos por los cronistas³ certifican que el calendario andino estaría estrechamente vinculado con la realización de tareas agrícolas y rituales festivos y se rigen por meses lunares que se contaban al inicio de la luna nueva, cada mes tenía un nombre especial y le correspondían ciertos ritos o festividades. Según el cronista Anónimo (1940), los gobernantes incas tomaron el mes de marzo por principio y primer mes y luna del año, nombrándolo Ayriua Quilla al tomar una conjunción de luna a otra. La luna del mes de junio se llamaba Hatun Cusqui; la de septiembre Citua Quilla, y la de diciembre Camay Quilla, en todas ellas se realizaban actividades agrícolas y ceremonias rituales

En resumen, el primer mes luni-solar del calendario agro-astronómico, se inicia en el equinoccio de septiembre con la conjunción de la Luna con el Sol cuando los dos astros tienen la misma longitud eclíptica⁴ o ascensión recta. Este mes, que coincide con el inicio del cultivo del maíz, se llamaba Citua Quilla, y la fiesta principal se nombraba Coya Raiymi, dedicada a la Luna, la fertilidad, destinada a la purificación y para lo cual se bañaban con el fin de desterrar cualquier enfermedad. Para continuar el ciclo agro-astronómico y de sus eventos más importantes, viene el mes del Capac raymi Viracochan Pachayachachi (Santacruz Pachacuti, 1967) en el solsticio de diciembre cuando se hacían las mayores festividades y celebraciones destinadas a la formación de los jóvenes. Esta fiesta fue llamada Warachiku y consistía en una serie de pruebas llamadas *warakukuna* para que los jóvenes demuestren sus capacidades y habilidades, además de perforarse las orejas.

Luego viene el mes llamado Pacha Pucuy, en el equinoccio de marzo, cuando se realiza la festividad del Pawkar Raymi y se cosechan granos tiernos. En la región ecuatorial, se celebraba el Mushuk Nina, encendido del nuevo fuego. Cierra este ciclo anual agro-astronómico, el mes denominado Hatun Cusqui Quilla / Inti Raymi, tiempo cuando se realizaban las fiestas de saludo al Sol, de agradecimiento por las cosechas recibidas. Precisamente, Guamán Poma de Ayala (1987) registró en sus célebres dibujos

3 El mes lunar, período que se mide por dos alineaciones sucesivas de la Luna y la Tierra con una estrella fija, dura 27,32166 días. En cambio, el mes anomalístico se determina por dos pasos consecutivos de la Luna por su perigeo y vale 27,55454 días. El perigeo es el punto de la órbita de la Luna o cualquier cuerpo que se mueve alrededor de la Tierra, cuando su distancia es mínima; por extensión punto de la trayectoria de cualquier astro que corresponde a su mínima distancia de la Tierra.

4 La eclíptica es el círculo máximo de la esfera celeste que corresponde a la trayectoria aparente del Sol en el curso de un año.

los calendarios agrícola y ritual festivo, que demuestran los conocimientos astronómicos y calendáricos que sustentaban la organización productiva, política, cultural, ritual, simbólica e iconográfica de los pueblos andinos, expresada en el sistema calendárico que regulaba las actividades humanas o períodos de labranza y crianza de la vida (siembras cosechas, etc.), así como su sincronía con el tiempo espacio, es decir, con los movimientos aparentes del Sol, la Luna, las estrellas, mediante ceremonias y festividades rituales.

Ceremonias rituales y principales festividades andinas

Las creencias, ceremonias rituales y preceptos de carácter moral, interrelacionados entre sí, son aspectos de una misma realidad, están en el meollo de toda religión y, a su vez, se integran a las formas simbólicas creadas por los seres humanos. La religión, del latín *religió*, sustantivo del verbo *relegere*,⁵ sería asunto del culto cuyas reglas hay que observar escrupulosamente. Y se define *religió* al conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, sentimientos de veneración y temor hacia ella, normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto. Las creencias pertenecen al ámbito del pensamiento y en muchas culturas, en función de ellas, se ha desarrollado la propia visión del mundo y pueden considerarse como sistemas conceptuales, estructurados en distintos grados según las religiones. Las ceremonias rituales son acciones o actos exteriores para dar culto o reverencia a las cosas divinas. En las distintas religiones, los cultos son un conjunto de ritos o actos solemnes establecidos por costumbre con que se tributa homenaje a lo que se considera divino o sagrado.

Las ceremonias rituales ostentan estructuras y ordenamientos que deben aprenderse y atenderse, rebasan lo meramente conceptual y constituyen manifestaciones de la religiosidad. Los rituales de adoración, petición, sacrificios y ofrecimientos a los seres divinos son acciones que se practican en determinados tiempos y lugares. Los preceptos o mandamientos se diri-

5 Los romanos no comprendían la religión separada de la vida política y del ámbito profano. La *religio* era un mecanismo coercitivo que regulaba las relaciones sociales, era una religión cultural, se basaba en la repetición metódica de una serie de ritos y ceremonias legados por la tradición sobre las que se vertebraba la religión para establecer una relación entre dioses y seres humanos con el fin de mantener la paz, las relaciones de buen entendimiento, de *amicitia* entre los dioses y los hombres. Con esos rituales, buscaban la seguridad de no tenerse que enfrentar con la voluntad adversa de los dioses, y sus relaciones con ellos se establecen por medio del sacrificio y la plegaria, indisolublemente unidos: se entrega algo a los dioses y a la par se solicita algo, según la fórmula contractual *do ut des*. Se denomina *sacrificium* al acto por el que se hace sagrado un objeto, entregándolo a la divinidad. Podían ser públicos y privados, ordinarios o extraordinarios y estos últimos expiatorios o de acción de gracias (Barrio de la Fuente, s. f.).

gen a establecer un orden moral y a normar los actos rituales; las formas más íntimas de esas manifestaciones pueden identificarse en los actos personales de oración, sacrificio y adoración practicados en el hogar o en otros lugares, incluyendo espacios abiertos y los templos. Las manifestaciones de la religiosidad asumen con frecuencia un carácter público y solemne. Integran entonces los rituales sagrados que, siempre en tiempos y ubicaciones determinadas y en cumplimiento de lo prescrito, se celebran con la participación de la comunidad. Su carácter comunitario puede abarcar en determinados contextos desde la familia extensa en rituales como los de la imposición del nombre al recién nacido, el matrimonio, la consagración de la casa, las exequias hasta gran parte del pueblo precedido por el sacerdocio y los otros dignatarios del gobierno. Ello ocurre en las fiestas que se celebran con la liturgia que, en concordancia con determinados preceptos, corresponde a los distintos tiempos en función de los cómputos calendáricos.

La religión natural descubierta por la sola razón y que funda las relaciones del ser humano con la divinidad en la naturaleza misma de las cosas forma la estructura fundamental de la religiosidad andina, cuyos parámetros apuntan a que «todo lo que existe es sagrado» y está en equilibrio armónico entre lo humano, lo sagrado y lo natural. Toda la realidad es una colectividad de deidades, en ella todo, incluso lo que parece inerte, está vivo y cada rincón resulta sagrado, cada elemento tiene su ánima y por eso se considera como una persona y así se la trata. El origen de la vida misma está centrado en el orden de la naturaleza donde todo se encuentra vinculado de manera inherente y armónica con lo sagrado, por tanto, se debe establecer un diálogo y acompañamiento recíproco en las actividades que se realizan con ella. En sus creencias, ritos y ceremonias, las comunidades andinas encontraban el sentido de su existencia a lo largo de sus varios ciclos calendáricos.

En este sentido, el ciclo agro-astronómico es la interrelación estrecha entre la agricultura y los cambios que va experimentando la Allpamama en las diferentes épocas del año debido a las estaciones climáticas y fenómenos atmosféricos. Las actividades agrícolas y los demás trabajos se organizan en función de este ciclo que puede ser dividido en etapas, según el calendario agrícola y la vida de la comunidad. Dicho ciclo, interrelacionado con el resto de ciclos (vital, ritual, ecológico) determinará las épocas de preparación del suelo, siembra, aporque, floración y cosecha, los tiempos de caza y de pesca, el tiempo de abundancia y escasez, la reproducción de animales, los tipos de plantas, productividad, manejo de recursos, las tecnologías agrícolas y pecuarias; en fin, el ciclo productivo de generación de alimentos para el sustento y de excedentes para el intercambio.

El ciclo vital rige el desarrollo del ser humano: el nacimiento, el crecimiento, la madurez y la muerte son sus principios rectores. Este ciclo está presente en todos los seres vivos (plantas, animales), en los humanos comprende los conocimientos sobre la relación en pareja, la formación de los hijos, el desarrollo psicofísico y espiritual. Implica la comprensión de que el ser humano en su dimensión biológica comparte con los otros seres vivos la procreación, nacimiento, crecimiento y muerte. Existe una íntima relación entre los ciclos de la naturaleza y el ciclo del ser humano, sin embargo, las relaciones que se establezcan son de índole cultural y dependen de las formas de ver y entender el mundo. Los rituales acompañantes del ciclo vital se practican en distintos lugares donde se realizan ofrendas con propósitos de propiciar la fertilidad de la tierra, consagrar el lugar donde se construye una casa y otros relacionados siempre con el culto a los dioses. Pertenecen a esta categoría buen número de prácticas religiosas como, por ejemplo, las de los agricultores al comenzar la siembra o recoger las cosechas, las de los mercaderes al emprender sus viajes comerciales o llegar a sus destinos, las de diversos grupos de artistas y artesanos para propiciar a los dioses patronos de sus respectivos oficios, las de quienes van a salir de cacería o de pesca y otras varias más.

El ciclo ritual es parte esencial del corazón de las culturas que se expresa a través de lo festivo, mítico y ceremonial. Existen rituales sencillos en la vida diaria, iniciación de la mujer o el hombre para ingresar en la vida de los adultos, los entierros, los cultivos de las plantas, la sanación, etc., pues son indispensables para la correcta realización de las actividades que preceden. También se practican rituales que afectan a la vida personal, de gran importancia porque se vinculan con los aspectos más profundos del ser humano: puede ser el contacto con un ser superior, la recepción de poderes extraordinarios, la curación o maleficio por parte de un yachak, etc. En general, los rituales que de alguna manera se refieren a las fuerzas naturales o sobrenaturales se encuentran conectados con las creencias. En tales casos, el rito suele ser el acto con el que se reactualizan los poderes primordiales explicitados en la mitología y el modo de utilizar el poder sobre la naturaleza y el cosmos. Las celebraciones rituales colectivas son un mecanismo comunitario de reproducción social y de supervivencia cultural. Constituyen uno de los momentos más efectivos para reforzar el sentimiento de identidad como pueblo. Se puede decir que tales eventos son un símbolo vivo de esa unidad del grupo.

El ciclo astral hace relación al influjo de los astros sobre la naturaleza en la convivencia humana, en la práctica ritual, en los saberes, conocimientos y

manifestaciones culturales en la dimensión femenina y masculina, la creación de mitos en torno a la Luna, el Sol, las estrellas, obedece a estos influjos, ha sido y seguirá siendo así por siglos. De la misma forma que el Sol influye en los seres vivos, con su luz y calor, la Luna influye en su ciclo vital, son astros imprescindibles para el ser humano y su relación con el entorno natural, ellos determinan los tiempos para sembrar, para cosechar, para realizar rituales, etc. Estas festividades o conmemoraciones de tipo cultural-espiritual, que fueron llamados *raymikuna*, tenían fundamento astronómico. Dichas ceremonias rituales están relacionadas con los solsticios (Capac e Intip Raymi) y equinoccios (Coya y Pawkar Raymi), que guardan plena armonía con la naturaleza y el fluir del cosmos.

Desde la antigüedad se conocía que las festividades del equinoccio de septiembre, Coya Raymi, y las del solsticio de diciembre, Capac Raymi, son de carácter femenino, pues el Sol se encuentra en el hemisferio sur celeste, donde está localizada la constelación del felino sideral correspondiente a la Puma Warmi; mientras el equinoccio de marzo, Pawkar Raymi, y el solsticio de junio, Inti Raymi, son masculinos, debido a que el Sol se encuentra en el hemisferio norte celeste, donde está localizada la constelación del felino sideral correspondiente al Puma Kari, que actualmente apunta el eje de rotación de la Tierra. Son tiempos propicios para la celebración de las cuatro ceremonias rituales principales, cuando se recorren los lugares sagrados. Se practican rituales, se entregan ofrendas y las festividades se celebran con expresiones musicales, danzas y, por supuesto, con alimentos y bebidas compartidos comunitariamente.

De acuerdo con nuestras verificaciones, actualmente la aparición de la constelación de Puma Yunta (Chuquichinchay) está acompañada de relámpagos y resplandores cuando empiezan las primeras lluvias y preparación de la tierra; la asociación simbólica del rayo, el relámpago⁶ y el trueno, a quien se le atribuye el poder de enviar la lluvia (nótese la similitud etimológica de los términos: *cuqui, illa y chuqui, chinchay*), como manifestaciones de la principal divinidad Illa Titi Viracocha Pachayachachi, el padre mayor, refuerzan su condición de artífice y señor de las cuatro partes del mundo, las estaciones, el aire y agua. Nuestras primeras observaciones⁷ permitieron reconocer la constelación de *Chuquichinchay* y precisar que los asterismos que la configuran son el cinturón e Orión que sirve de boca, Rigel es el ojo, y Saiph ayuda a la configuración del rostro y cabeza del felino, constatación que coincide con una parte de la versión de la figura celeste registrada por Pucher (1945). El

6 El relámpago durante la Colonia fue asociado con el patrón Santiago de España.

7 18 de septiembre del 2013, a las 2:00 horas desde el campus de Cuyahuani en Huarina Dpto. La Paz, Bolivia.

resto del cuerpo está conformado por la constelación de la Liebre que forma parte del cuello, tronco y patas delanteras, unos asterismos localizados cerca de Caelum forman la cola, y Columba las patas traseras.

La *chakana* mayor o ritual (Orcorara-Orión) el signo estelar mejor visto desde los dos hemisferios se posiciona casi al centro de los dos hemisferios celestes; cruza por el eje nocturno del cielo celeste: este-oeste durante su aparente desplazamiento, por encima del Ecuador visible desde nuestra latitud geográfica. En el equinoccio de septiembre hace su aparición a las 00:00 por el este, donde el Sol saldrá a las 6:00, se oculta a las 12:00 por el oeste; en el solsticio de diciembre sale a las 18:00 por el este, a las 00:00 brilla exactamente en el centro del ecuador celeste y se oculta a las 6:00 por el oeste. En el equinoccio de marzo, sale a las 12:00 por el este y se oculta a las 00:00 por el oeste. En el solsticio de junio, sale a las 6:00 por el este por donde el sol saldrá a esa hora, y se oculta a las 18:00 por el oeste por donde el Sol se ocultará en la misma hora, esta coincidencia hace que, debido al resplandor que emite la constelación de Orcorara, parezca que el día es más largo porque amanece más temprano y anochece más tarde.

En este panorama, aunque resulta difícil ofrecer una visión de conjunto de lo más sobresaliente de las ceremonias rituales, tal como la practicaban en la antigüedad, debido al sincretismo religioso del que han sido objeto, las ceremonias rituales relacionadas con el calendario agroastronómico todavía pueden distinguirse con precisión. Así, se conoce que las celebraciones rituales del Coya Raymi, equinoccio de septiembre, son en honor a la Luna, a la mujer y fertilidad de la madre tierra (Pachamama), e inicios de los cultivos o siembra del maíz, alimento básico de las comunidades indígenas. Para recibir esta festividad, se hace una limpieza del hogar, así como de las personas, se practica con ayuno y abstinencias plenas o parciales.

Las celebraciones rituales del Capac raymi, en el solsticio de diciembre, se conmemoran en honor a la presencia en el cielo cenital del Gran Illa Titi Viracochan Pachayachachi, simbolizado en la constelación de Puma Yunta o Yanantin (dualidad complementaria). Era una festividad de renovación y fortalecimiento de los vínculos con los orígenes, dedicada a los Capac y Apukuna, guías espirituales y protectores de la comunidad, como también a la juventud. Por ello se efectuaba el evento denominado Warachikuy, consistente en un recorrido por los lugares sagrados para verificar las capacidades y potencialidades espirituales innatas de los muchachos. No en vano esta antigua ceremonia fue sustituida por la Natividad de Cristo o nacimiento del niño Jesús en el mundo católico cristiano.

Las ceremonias rituales del Pawkar Raymi, equinoccio de marzo, en la región ecuatorial, marcan el inicio de nuevo año por coincidir el Sol con la latitud ecuatorial, se celebra el Mushuk Nina o fuego nuevo, además del florecimiento de frutos tiernos, se realizaba una serie de ritualidades acompañados con agua y flores. Las ceremonias rituales del Inti Raymi, solsticio de junio, mes de agradecimiento de las cosechas, se celebran mediante sacrificios u ofrendas (*uyanzas*) en todas las comunidades, acompañadas de música, bailes, comida y bebida repartidos a todos los asistentes a la ceremonia como un símbolo de unidad (Figura 2).

Figura 2. Calendario agro-astronómico andino, celebraciones rituales y festividades



Fuente: Afiche Pachamama, Perú. Elaboración propia

Los conquistadores españoles civiles y religiosos, a partir de sus primeros contactos con estas ceremonias, quedaron impresionados por lo que fueron percibiendo de las que llamaron *idolatrías* o *cosas del demonio*. Como

evangelizadores que eran, varios se propusieron inquirir acerca de esas creencias, preceptos rituales para que, debidamente identificados, pudieran ser extirpados. Disponemos de copiosa información de las investigaciones de los frailes misioneros, en particular acerca de las creencias y prácticas de los pueblos nativos y de sus lugares sagrados, las cuales muestran que las creencias fueron extirpadas, los lugares destruidos, o bien sustituidos por una iglesia católica. Debido a la imposición de las creencias religiosas cristianas, las ceremonias rituales se transmutaron en días festivos en los cuales la Iglesia Católica celebraba algún misterio o a un santo. Deviene así la festividad o solemnidad con que se celebraba dicho acontecimiento, que empezaba con el acto del sacerdote al ofrecer en la misa como sacrificio el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan y vino en honor de su eterno padre. Existe una variedad de sacrificios como ofrendas a una deidad en señal de homenaje o expiación, según cada creencia religiosa.

Waka, lugar sagrado y centro ceremonial escenario de la ritualidad

Desde siempre, toda práctica ritual requiere de un lugar físico para llevarse a cabo, dicho lugar en las culturas andinas deviene en espacio simbólico o sagrado debido a la presencia de la divinidad que señorea el mundo celeste que no se lo ve, pero se lo intuye (Awa Pacha o plano *Wa*) en el mundo donde habitan los seres vivos (Kay Pacha o plano *Ka*), la *waka* o lugar que concentra la energía y se configura con la superposición de paisajes cargados de seres humanos y no humanos. Develar el carácter sagrado de los centros sagrados andinos a partir de las actuales festividades rituales con motivo de los acontecimientos astronómicos implica ir del presente al pasado y viceversa, desplegando las ceremonias que todavía se realizan en dichos centros, ahora ocupados por los complejos religiosos cristianos de las ciudades de fundación hispana. Desde aquí puede justificarse la conexión establecida entre el registro de las actuales ceremonias con su particular relación y disposición espacial que rememora la vinculación con la ritualidad de su época.

En cuanto al ordenamiento y clasificación del espacio ritual como parte de un universo mayor, siempre se considera sagrado, sea la escala que sea. Existen principios ordenadores que involucran la bipartición y cuatripartición del espacio, la orientación hacia los puntos cardinales para identificar referentes naturales hacia los cuales guiar la cartografía arquitectónica diseñada según operadores conceptuales. Los principios de

complementariedad, correspondencia y reciprocidad son también parte de la estructura lógica sobre la cual actuaron los constructores del lugar sagrado. Los complejos arquitectónicos, como la plaza ceremonial o la pirámide truncada coronada por el *ushnu*, han sido fundamentales para las observaciones astronómicas tanto en el plano cardinal terrestre como en el espacial celeste, y también lo han sido para la práctica de las ceremoniales rituales.

La concepción cosmológica de las *wakakuna* se refleja en el orden y disposición del centro sagrado donde se formula la imagen simbólica del universo, es decir, el macrocosmos reflejado en el microcosmos que, además, se identifica de forma sincrónica con el calendario agro-astronómico. En este sentido, el modelo cosmológico se traduce en la tentativa de ordenar la sociedad, de manera armónica con los hechos de la naturaleza (celeste y terrestre). Esta premisa fundamental se concreta en la realidad espacial de la *waka* donde el espacio-tiempo se estructura a través de las cuatro partes que dan nombre a las regiones cardinales conforme con la división de la esfera celeste, de esta manera, cada parte tiene una figura celeste que la rige y lleva el signo de los portadores de años. A su vez, el espacio-tiempo está modulado por los meses del ciclo luni-solar anual y es la clave del período ritual, donde está presente la realidad mítica trascendente y social, simbolizando la participación ritual festiva, la fuerza de cohesión y solidaridad comunitaria, un intento profundo de vivir en libertad, un instante sin tiempo y sin memoria, lo más parecido a vivir plenamente.

La modulación de los ciclos temporales estaría ligada a los ciclos agrícola y ritual festivo; en este orden, el centro sagrado se dividiría en cuatro sectores donde están situados sus administradores; a su alrededor, estarían emplazados un conjunto de *ayllukuna* o barrios distribuidos de forma proporcional en los cuatro sectores, debiendo destacar que los topónimos del lugar hacen referencia a las partes del tótem protector (cuerpo del puma). En síntesis, la formulación simbólica de las *wakakuna* o lugares sagrados, escenarios de las ceremonias rituales, se fundamenta en consideraciones de índole astronómica y obedece a razones culturales, reafirmadas en la predilección de crear un lugar o centro sagrado para uso ritual festivo.

La orientación, funcionalidad y simbolismo representado por la imagen arquetípica de la constelación del felino de oro o resplandeciente realza la privilegiada ubicación de este lugar en el entorno circundante, en la que es fácil observar cómo en las partes escarpadas y laderas de los cerros están habilitadas, mediante andenes o terrazas, las tierras de cultivo destinadas a producir la dieta alimenticia. En conjunto, los principios de composición

espacial se acentúan en la ciencia astronómica y el culto estelar hasta en los últimos detalles, la planificación y arquitectura del centro sagrado armoniza con el tiempo, los ritos y la tradición mítico simbólica, destacándose amplios espacios o plataformas de uso ceremonial y complejos de edificios, además de fuentes y jardines arquitecturados sabiamente en terrazas escalonadas y andenes, los cuales también sirven de soporte de los conjuntos residenciales.

Simbolismo y significado cultural de los *raymikuna*

Las celebraciones rituales tienen un profundo contenido espiritual al religar a las comunidades con sus orígenes. La explicación de estos rituales radica en que una de las formas de propiciar el bienestar del grupo es a través de la reciprocidad que se da entre el ser humano y la naturaleza y entre los mismos seres humanos. La primera viabiliza la obtención de alimentos por medio de abundantes cosechas y para que esto sea posible es necesario agradecer la generosidad a la madre naturaleza, pues ella lo recompensará con buenas cosechas, así la comunidad puede garantizar los alimentos para su reproducción y supervivencia. La segunda es la reciprocidad entre los seres humanos, es una forma de relación para poder obtener suficientes bienes que con el concurso de toda la comunidad permitirá satisfacer las necesidades de todos, así como cumplir con las promesas, contraídas ante la comunidad, de devolver lo que ellos o ellas aportaron en la celebración de la fiesta.

La identidad de los pueblos y nacionalidades originarias se funda en sus profundas raíces que han germinado en el territorio del altiplano ecuatorial donde se ha designado con su lengua propia los nombres de ríos, quebradas, montañas, nevados, animales, plantas, los mismos antropónimos, topónimos y gentilicios. Se establecieron formas sociales de producción y relaciones sociales con énfasis en el respeto a la Pachamama y la solidaridad comunitaria, complementado una visión del mundo fusionada con las creencias religiosas y prácticas rituales y festivas, que tuvieron su expresión en el arte simbólico (cerámica, metalurgia, textiles, etc.), mitos y leyendas transmitidos de generación en generación para mantener vigentes sus conocimientos y sabiduría.

Desde antaño, se hacían suntuosas como coloridas fiestas que contemplan diversos actos. Actualmente en el Inti Raymi que celebran las comunidades del pueblo Cayambi, con actos como la entrega de Rama de gallos, en las primeras horas de la mañana, bajo los acordes de la banda de música.

Amigos y allegados acuden a la casa del sacerdote llevando un gallo vivo, sumados completarán la suma de 24. Al son de la música de los aruchicos, se atan y cuelgan de las patas a los gallos en dos varas de madera, 12 aves en cada vara, y se engalana con cintas de vivos colores al gallo más grande para el sacerdote. Concluida la tarea, los padrinos o madrinan de la rama de gallos toman un extremo de la vara y la apoyan en sus hombros y coordinadamente inician una serie de vueltas alrededor del patio de la casa al son de la música. Luego, precedidos del sacerdote de los gallos, quien lleva el ave adornada, inician el recorrido a la plaza del pueblo; al medio día, bajan a “ganar la plaza”. Periódicamente se escuchan los estampidos de voladores anunciando la proximidad de la rama de gallos a la plaza, la entrada es alegrada con vivas al santo patrono, al sacerdote, a los acompañantes. Luego de tres vueltas a la plaza y haber bailado en cada esquina, el sacerdote lanza al aire frutas, llegan a la iglesia, ya en el interior se ofrece el gallo adornado al santo patrono en cabeza del señor cura; los demás animales se entregan a las personas que por voluntad del sacerdote deben ser los encargados de proveer de estas aves el próximo año.

Generalmente cada comunidad participante con sus propios cantos, danzas y vestimenta llega a la plaza formando cuadrillas compactas; se forman círculos que comienzan a girar zapateando de manera persistente gritando a su vez: *sinche, sinche* (fuerte, fuerte), *llapi, llapi* (aplata, aplata), *tigrashpa, tigrashpa* (volviendo, volviendo) para terminar con el *jalajajaja*. El pueblo cayambi tiene su propio ritmo, llamado *xuan*, porque los *aruchicos* marcan el paso al ritmo del *xuan... xuan... xuan*, ritmo que durante la colonia le llamaron Juan y por influencia de la Iglesia se lo denominó San Juanito. Cuando se emprende el retiro, cada cierto tiempo el cortejo se detiene en casa de algún acompañante o vecino para brindar un refrescante mate de chicha en retribución al brindis. Los cargadores de gallos bailan en honor al oferente.

Los personajes de la fiesta son las diversas comparsas que se toman la plaza. Están integradas por el Aruchico, personaje que en la espalda lleva un cuero con muchas campanillas y se cobija con una chalina, en el sombrero tiene cintas de colores y va tapado con una careta de malla; viste zamarro, zapatillas y lleva la infaltable guitarra. Un grupo de mujeres va cantando coplas compuestas por ellos mismos. El grupo de hombres está acompañado por las *chinucas* (hombres con vestimenta de mujer y careta de malla). El Diablo Huma usa una máscara con doble rostro, cada cara tiene los orificios ovalados de ojos y boca de donde cuelga una larga lengua roja; tanto sus orejas como su nariz son telas del mismo tipo de los doce cachos de diversos

colores, en forma de arcos que sobresalen de la máscara; lleva como vestimenta típica un zamarro de cuero de chivo y complementa su traje un arial, una camisa bordada y la shigra. En la fiesta es el que va a la cabeza, dirige la partida de bailarines y abre el paso entre la gente, va saltando alrededor del grupo y futeando para protegerlos. Se asume que los que se disfrazan de este personaje son los más bravos y fuertes del grupo. La comparsa va trocando todo el tiempo y cada cierta distancia hace un alto y danza y baila al son de la guitarra y de las coplas que cantan las cholas y así pasan todo el día y parte de la noche (ver Figura 3).

Figura 3. Personaje del Diablo Uma y comparsas en la festividad del Inti Raymi



Fuente: Lozano, A. (2018)

Los *aruchicos* son los guitarristas que promueven el canto a través de las coplas tradicionales, llevan puesto un zamarro de cuero de chivo, un sombrero lleno de cintas de colores y espejos, sobre su cabeza que se desplaza sobre su espalda donde llevan los cencerros (doce campanillas de bronce, colgadas en un cuero, que sirven de conjuro para ahuyentar los espíritus del mal), y un gran pañuelo de seda de colores. En el sombrero se coloca un espejo. Llevan una máscara elaborada de malla de alambre y dos chalitas cruzadas de colores desde los hombros hasta la cintura. Entre los *aruchicos* sobresale el taqueador, quien hace cantar y anima al grupo. Cuando el taqueador lanza un grito, el resto del grupo responde en coro. Se los realiza en quichua, español o combinados.

Otro personaje es la *chinuca*, mujer que canta y baila. Anteriormente este personaje era interpretado por hombres disfrazados de mujer con careta de malla. La vestimenta del payaso es un bombacho de cuerpo entero, multicolor, con máscara (generalmente de color blanco, con una nariz grande de color rojo), bonete y chorizo, se cubre el pelo y la espalda con un pañuelo de seda grande. Durante la celebración de la fiesta, los músicos con sus instrumentos tradicionales (tundas, flautas, cuernos y churos), a través de coplas y cantos, entablan diálogo con la naturaleza; cada uno de los acordes y figuras que ellos interpretan, simbólicamente, van renovando los lazos de amistad y recorren el camino que propicia la unión entre todos los seres de la naturaleza. De la misma manera, en el interior de la fiesta, los danzantes ofrecen sus bailes a las deidades tutelares para conseguir la purificación y así poder encarar el nuevo ciclo que se inicia después de la fiesta.

El proceso colonial español introdujo un profundo desprecio a las formas de ver y entender el mundo de las culturas nativas y todas sus expresiones artísticas y rituales. La extirpación de idolatrías y menosprecio a las creencias nativas, calificadas como cosas del demonio, así como la persecución y muerte a los *yachakuna* o personas de conocimiento, tachadas de brujos o agoreros, fueron el germen de los prejuicios raciales y sociales que subsisten hasta la actualidad, y que se enquistaron en las instituciones educativas desde el nivel primario hasta el superior, lo que terminó por relegar estos saberes y prácticas a manifestaciones pintorescas del folclor de los pueblos cuando implicaban celebraciones de profundo significado para las naciones andinas.

Debido al sincretismo religioso, la veneración de las antiguas deidades ha permanecido latente bajo formas del cristianismo, lo que indica que las creencias nativas lograron sobrevivir en las prácticas religiosas cristianas. Este proceso se puede constatar desde el mismo momento en que se inició

la evangelización cuando los primeros misioneros, rebasados por su monumental tarea, optaron por la superposición religiosa, arrasaron y derribaron los templos indígenas. Los bautizaron poniendo encima alguna expresión cristiana (un nuevo templo, una cruz), de modo que las manifestaciones religiosas que ahí se realizaran en adelante ya no estuvieran dirigidas a las divinidades nativas, sino al Dios cristiano. Este proceder paradójicamente ayudó a conservar los antiguos santuarios y símbolos nativos. Al darse cuenta de ello, los indígenas participaron en la construcción de los templos cristianos, pues tenían la oportunidad de reflejar en sus altares y muros las imágenes de sus propias divinidades. El procedimiento implicó un encubrimiento de lo propio con adiciones sobrepuestas venidas del cristianismo, y provino tanto del lado eclesiástico, al querer una cristianización rápida de los indígenas, como del lado indígena al mantener lo propio en el contexto de la aparente aceptación de la evangelización.

La yuxtaposición de la iconografía cristiana sobre los símbolos y expresiones de la religiosidad indígena poco a poco sustituyó por conveniencia los símbolos nativos por las imágenes cristianas. Los santos, sobre todo la Virgen María, fueron las imágenes más usadas; ellos y ella empezaron a ocupar el lugar que tenían antes las manifestaciones simbólicas del creador o hacedor de todas las cosas, el Sol, la Luna, las constelaciones, el trueno, el rayo, el relámpago, la tierra, la lluvia, la fecundidad, etc. Este mecanismo de poner un símbolo cristiano equivalente o parecido en vez del símbolo indígena dio como resultado un cristianismo vivido en moldes indígenas, y una religión indígena cristianizada, esto es, dentro de esquemas cristianos.

Las comunidades indígenas entendieron que su consentimiento a la evangelización no debía reducirse a la aceptación fanática de la fe cristiana, sino que junto a ella debían incluir las expresiones más antiguas de entender y vivir la experiencia religiosa con sus divinidades y fue lo que hicieron. Este proceder no implicaba ningún problema para los indígenas, pues en su largo proceso civilizatorio así habían actuado. Al parecer, al principio, tampoco los conquistadores y misioneros se percataron de las profundas implicaciones de su accionar misionero que propició la yuxtaposición religiosa: al ver a los nuevos feligreses tan respetuosos en los actos de culto cristiano decir que sí a todo, creyeron que esta aceptación de la fe cristiana conllevaba el abandono de las creencias antiguas. Por eso, junto a los templos indígenas construyeron templos cristianos y aceptaron que, junto a la práctica oficial del culto, los nativos siguieron haciendo manifestaciones espirituales propias.

La población indígena convertida al cristianismo tenía el deber de cumplir con la nueva fe, aunque igualmente sentía la necesidad de mantenerse

fiel a las creencias antiguas. No estaba convencida de tener que abandonar sus prácticas porque no aceptaba la argumentación misionera de que no era a Dios, sino al Diablo a quien veneraban sus antepasados mientras que para ellos era el mismo Dios, solo que en formas y modalidades diferentes, y la mejor manera de expresar esta convicción fue la yuxtaposición de símbolos religiosos. Hasta nuestros días, la vivencia de su fe mantiene tanto las formas religiosas cristianas como las reminiscencias de la época prehispánica. Ellos van a la Iglesia y rezan a Cristo y a los santos, pero con la misma devoción van a los cerros, cuevas, manantiales o sitios sagrados propios para implorar el auxilio del dueño de la vida que está en cada uno de esos lugares.

En definitiva, la connivencia entre las religiones cristiana e indígena andina permitió, en la práctica, que los pueblos nativos vivan una doble religiosidad que poco a poco ha ido expresándose abiertamente, así como la yuxtaposición, sobreposición y síntesis novedosas de ambos aportes, así se reconcilió los dos mundos religiosos que la conquista espiritual había contrapuesto, ejemplos emblemáticos son la Virgen del Quinche, quien sustituye a la Mamaquilla,⁸ en su relación con los períodos de lluvia y capacidad de amparar y guiar la vida animal y vegetal, y San Pedro, la nueva expresión de Chuquilla, Inti Illapa o Catuilla, la divinidad que engloba al rayo, trueno, relámpago y resplandor (Molina, 1995), entidades que se reconocen como emparentadas y que solo cambian de nombre según las regiones.

Esta deidad polimorfa, llamada comúnmente Chuquilla, o simplemente Illapa, de acuerdo con las diferentes culturas que se desarrollan en el altiplano, sufrió sucesivas metamorfosis según los pueblos que le rinden culto, lo que se hace bajo distintas formas e imágenes. Lo que no cambia es su naturaleza como dios del trueno, rayo, relámpago y tempestades. Las fiestas principales de las antiguas deidades tenían lugar a partir del Corpus Christi porque coincidían con las cosechas y la abundancia de los alimentos recolectados. Después, a partir del siglo XVII, fue celebrada durante todo el mes de julio como la fiesta del ganado o de Santiago, aunque en el pueblo de San Pedro de Cayambe se convirtió en las festividades en honor a San Pedro, patrono del pueblo, rememorando talvez las fiestas del Inti Illapa Raymi. Sin duda, las fiestas actuales, al menos en lo que se refiere a la música y baile, recuerdan mucho las antiguas festividades dedicadas al hacedor, Sol y trueno, relámpago que, como se sabe, fueron venerados por los cayambis y las culturas andinas.

⁸ Considerada más poderosa que el Sol porque aparecía igualmente tanto de noche como de día. Su culto está relacionado con el período de lluvias y ha sido transmitido y conservado hasta hoy.

El proceso de integración al Estado nacional fue menguando la identidad de los pueblos y naciones originarias y trastocó gran parte de sus valores y formas de vida, como es el caso de sus creencias religiosas, tradiciones, vestimenta, manifestaciones artísticas (música, danza). La conquista espiritual introdujo nuevas formas de producción en la agricultura y ganadería, resementizó y atomizó el territorio mediante la creación de parroquias y cantones, sistema agroexportador y minero y últimamente con la penetración de partidos políticos, sectas religiosas evangélicas, presencia de agroindustrias, empresas floriculturas, migración, aculturación, etc., se han trastocado profundamente los valores ancestrales y el entorno territorial.

La recuperación actual de la espiritualidad indígena, entendida como un llamado de vida para todos los seres humanos que buscan nuevas razones que den sentido a la existencia, especialmente los propios pueblos indígenas que anhelan profundamente a través de su tradición mítica simbólica, tiene como fin encontrar el buen vivir. En esta búsqueda y en lo que se puede denominar el ejercicio de la interculturalidad, pueblos indígenas y no indígenas pueden unir esfuerzos y energías espirituales, que vienen de épocas antiguas, para volver a dinamizar la vida y encontrar salidas humanas y solidarias a la crisis social en todos los órdenes que componen a la sociedad moderna.

Referencias

- Anónimo. (1940). *Discurso de sucesión y gobierno de los Incas*. BAE.
- Barrio de la Fuente, C. (s. f.). La religión romana. El culto y las plegarias. <http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/culc/mit/08325.asp>
- Cieza de León, P. (1984). *Crónica del Perú Crónicas de América*. 4ª. Edición Historia 16.
- Cobo, B. (1965). *Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles*. BAE.
- Dechen, H. V. y Santillana, G. (1969). *Hamlet's Mill: An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and its Transmission Through Myth*. Universidad de Harvard.
- Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Comentarios reales de los Incas*. Tomo I, II. Biblioteca Ayacucho.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1987). *Nueva crónica y buen gobierno*. Crónicas de América. 29ª. Edición Historia 16.
- Ibarra Grasso, D. (1982). *Ciencia en Tihuanaku y el Inkario*. Editorial Los amigos del libro.
- Lozano, A. (2017). *Tiwanaku -Tihuanaco- Titikaka, Chuquiuitu. El Misterio Develado. Comunidad Epistémica de Saberes Ancestrales*. Universidad Central del Ecuador.
- Lozano, A. (2018). *Caranqui -Ibarra – transformación simbólica del centro sagrado. Comunidad Epistémica de Saberes Ancestrales*. Universidad Central del Ecuador.
- Molina, C. y Albornoz, C. (1989). *Relación de las fabulas y ritos de los Incas*. Crónicas de

- América 48ª. Edición Historia 16.
- Montesinos, F. (1882). *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Edición Marcos Jiménez de la Espada, Colección de Libros Españoles Raros y Curiosos XVI, Imprenta de Miguel Ginesta.
- Murúa, M. (1986). *Historia General del Perú. Crónicas de América 35ª*. Edición Historia 16.
- Ramos Gavilán, A. (1988). *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana, Lima, Perú*. Ignacio Prado Pastor Editor.
- Santa Cruz Pachacuti, J. (1968). *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Biblioteca de Autores Españoles, BAE.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1988). *Historia de los Incas*. Ediciones & Ediciones Polifemo.
- Scholten, M. (1977). *La ruta de Viracocha*. Editorial Juan Mejía Baca.
- Velasco, J. (1996). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Tomo II. Parte II. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

INTERCULTURALIDAD Y DIÁLOGO DE SABERES COMO APORTES A UNA PEDAGOGÍA CRÍTICA EN EL MUNDO ANDINO

Anita Krainer

Óscar Prieto

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Introducción

El Pensamiento Crítico (PC) en América Latina se ha desarrollado con aportes académicos, teóricos y conceptuales, pero también se ha nutrido a partir de diferentes experiencias y procesos de reivindicación llevados a cabo por comunidades indígenas que son originarias del continente americano. De esta manera, el pensamiento y la acción crítica han podido aglutinar a diferentes actores sociales (institucionales, estatales y comunales) para poner en diálogo diferentes tipos de saberes y conocimientos con el fin de cuestionar las maneras dominantes de construir el conocimiento y transformar esas maneras hacia prácticas más horizontales en las que los conocimientos ancestrales y locales también tengan su respectivo grado de validez e influencia en la construcción de un país intercultural, plurinacional y multiétnico.

De acuerdo con lo anterior, este texto aporta algunas reflexiones conceptuales para pensar en alternativas pedagógicas y educativas que aporten al objetivo de construir una sociedad intercultural. Además, se reconocen avances significativos en la persecución de este objetivo, principalmente en lo que tiene que ver con el campo de la educación. Así mismo, se plantean algunos desafíos puntuales que tienen que ver con dificultades que se distinguen a la hora de construir una sociedad intercultural crítica. Por último, se mencionan algunas experiencias vigentes que pueden tomarse como referencia para diseñar y aplicar programas de pedagogía crítica que apunten a formar seres humanos holísticos, con un pensamiento crítico, que generen aportes significativos desde diferentes tipos de saberes para materializar prácticas mediante las cuales se permita evidenciar la interculturalidad crítica, encarnada tanto en el pensamiento como en la acción.

Interculturalidad como pensamiento y acción crítica

El PC se entiende aquí como un ejercicio de razonamiento que cuestiona las condiciones de existencia de la realidad, además de cuestionar las diferentes formas de conocer esa realidad. El PC no se queda en el acto de reflexionar para cuestionar, sino que su propósito es emitir juicios y valoraciones sobre un hecho, fenómeno o idea con el fin de actuar sobre ese contexto determinado y lograr así una transformación de la realidad hacia condiciones más deseables y posibilidades de existencia en las que primen la equidad, la solidaridad, el respeto y la justicia. El PC viene acompañado de la pedagogía crítica, de carácter menos explicativo y más práctico sobre la realidad, es decir, representa una praxis educativa que combina reflexión y acción en un proceso dialógico por medio del cual el ser humano descubre las condiciones y las causas de diferentes situaciones manifiestas de opresión para iniciar la transformación de la realidad hacia la construcción de nuevos mundos donde no se dé cabida a la opresión ni a la desigualdad (Morales Zúñiga, 2014).

Tomando en cuenta este contexto explicativo, en lo que sigue se hará énfasis en dos aspectos importantes que han marcado el desarrollo del Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL): por un lado, la corriente académica e intelectual de la Interculturalidad Crítica (IC) como herramienta que apoya la construcción de sociedades plurales, diversas y equitativas; por otro lado, hay que destacar la influencia e importancia del movimiento de los pueblos indígenas en aras de reclamar su derecho a participar en la construcción

del Estado ecuatoriano. Estos dos aspectos son complementarios y han contribuido históricamente a visibilizar y denunciar la situación de opresión y desigualdad que ocupan los pueblos indígenas originarios del Ecuador y también han posibilitado llevar a cabo propuestas y experiencias transformadoras que permiten un encuentro entre diferentes tipos de pensamientos, miradas y saberes para aportar a la construcción de una nación pluriétnica e intercultural. A continuación, se intentará desarrollar estas ideas con mayor precisión.

La interculturalidad puede entenderse como un lente para criticar aquello que se conoce como la *monocultura del saber* (De Sousa Santos, 2011), que se refiere a la posición hegemónica y dominante que ha ocupado la ciencia moderna sobre los saberes y conocimientos de los pueblos subalternos, en especial, de los pueblos indígenas originarios del continente americano. La IC es una herramienta para darle voz a aquellos pueblos que históricamente han sido acallados y sometidos a una violencia epistémica, obligándolos a dejar de lado su estilo de vida, sus costumbres y sus conocimientos tradicionales. Así pues, la IC es una praxis pedagógica y decolonial (Walsh, 2010) porque vincula la reflexión y la acción en el intento por visibilizar otras maneras de sentir, pensar, actuar y estar en el mundo con el propósito de construir otras posibilidades de existencia en las que ya no prime la dominación ni la hegemonía de la monocultura del saber, sino el encuentro entre diversas identidades culturales por medio del diálogo horizontal, el intercambio de conocimientos y el respeto mutuo.

De acuerdo con lo anterior, una de las principales herramientas de la IC es el diálogo de saberes, que se entiende como un encuentro y convergencia entre distintas visiones y cosmovisiones a partir de la horizontalidad y la igualdad que crea la voluntad de trabajar en conjunto. Es un diálogo entre distintos conocimientos y entre distintas maneras de saber que se construye con base en experiencias y maneras de saber específicas, pero históricamente diferentes.

El diálogo de saberes sustenta sus bases en la transdisciplinariedad, como fuente en la cual se reconoce la diversidad de conocimientos y la validez de estos para establecer la tarea de que dos sistemas de conocimiento opuestos, como el occidental y el ancestral, convivan en un mismo espacio, que podría ser el espacio universitario, lo que significaría “transculturalizar” el conocimiento. (Castro-Gómez, 2007, como se citó en Krainer y Chaves, 2021, pp. 34-35)

Ese diálogo de saberes y la transdisciplinariedad se apoya en el intercambio de diferencias y en la reflexión colectiva que da lugar a la recontext-

tualización y resignificación de saberes. Como se puede observar, el diálogo de saberes es una herramienta para promover la IC porque busca el encuentro entre los sistemas de conocimiento occidental y ancestrales con el fin de criticar la hegemonía y la dominación por parte de uno de esos sistemas de pensamiento sobre los demás con el propósito de transformar esas condiciones de desigualdad y construir espacios donde se articulen esos distintos tipos de saberes, en otras palabras, para construir un mundo donde quepan muchos mundos (Escobar, 2019).

Hasta aquí se ha tratado de mostrar a la IC y al diálogo de saberes como herramientas promovidas por corrientes académicas que se encuentran vinculadas con el PCL y la pedagogía crítica. También es menester resaltar los logros de los pueblos indígenas, quienes le han apostado a diferentes tipos de pedagogías y procesos educativos alternativos para romper con el paradigma de la educación hegemónica que anula la cultura y los saberes ancestrales. Estas reivindicaciones por el derecho a la educación propia y autónoma han visibilizado y promovido a la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como una propuesta que critica a la monocultura del saber (De Sousa Santos, 2011) y promueve acciones para garantizar la formación de seres humanos interculturales y comprometidos con la construcción de un país multicultural y pluriétnico.

En este espacio, es difícil hacer un examen completo de todos los procesos pedagógicos y educativos que han contribuido a la EIB. Sin embargo, es esencial reconocer a figuras como monseñor Leónidas Proaño,¹ Dolores Cacuango,² Luisa Gómez de la Torre,³ entre otras, cuyas acciones y liderazgo han influenciado enormemente en la promoción de procesos pedagógicos y estrategias educativas dirigidas a la población indígena. Quizás uno de los logros más significativos en el plano educativo para el movimiento indígena ha sido la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en 1988. Esta institución marcó la oficialización de la EIB en el Ecuador, adscrita al Ministerio de Educación, con ciertas funciones autónomas (Krainer, 2010).

La DINEIB pretendía tomar los aportes de las experiencias educativas previas que fueron marcando el camino para construir la propuesta de EIB

1 (1910-1988), obispo oriundo de Riobamba, conocido por su compromiso con la alfabetización y educación de las comunidades indígenas. Lideró el proyecto de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERP) que tenía como objetivo la alfabetización de comunidades kichwas mediante una filosofía educativa liberadora (González Terreros, 2012).

2 (1881-1971), lideresa indígena, cofundadora de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Impulsó la creación de las Escuelas Clandestinas de Cayambe para garantizar el derecho a la educación de los niños de comunidades kichwas (Krainer, 2010).

3 (1887-1976) junto con Dolores Cacuango, contribuyó a la creación de la FEI. Fue una educadora y líder feminista que acompañó los procesos educativos de Dolores Cacuango en las Escuelas Clandestinas.

(González Terreros, 2012). De esta manera, uno de los principales criterios y objetivos en esta propuesta fue el rescate y el fortalecimiento de las identidades indígenas, atendiendo a la recuperación de las lenguas nativas e incluyendo los conocimientos y los saberes ancestrales en los procesos de enseñanza y aprendizaje propuestos por la EIB. Además de esto, fue importante atender el contexto cultural de cada una de las nacionalidades indígenas para que la propuesta de EIB estuviera acorde con los principios de cada una de estas.

Teniendo en cuenta los criterios descritos, en 1993 se creó el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) como respuesta a la necesidad de implementar un currículo que respondiera a las necesidades particulares de las diferentes nacionalidades indígenas con el fin de garantizar su derecho a la propia educación (Ministerio de Educación de Ecuador, 2013). El MOSEIB también busca impulsar el diseño y la utilización de materiales pedagógicos y didácticos que sean acordes con las características lingüísticas, culturales y geográficas de las nacionalidades indígenas. De esta forma, el MOSEIB representa una alternativa al sistema de educación tradicional caracterizado por el dominio del pensamiento científico y de la cultura occidental sobre los saberes y cosmovisiones de las nacionalidades indígenas. Sumado a esto, el MOSEIB es el resultado de las luchas históricas y reivindicaciones que han llevado a cabo las nacionalidades indígenas para reclamar su derecho a una educación propia y autónoma que les permita enseñar y aprender los valores, costumbres, lenguas y cosmovisiones de cada una de las nacionalidades indígenas del Ecuador. La institución surgió tomando como referencias y aprendizajes las experiencias de educación autónoma anteriormente citadas (Ministerio de Educación de Ecuador, 2013).

De esta manera, se puede afirmar que la EIB ha sido visibilizada y construida en gran medida gracias a las experiencias pedagógicas y a los procesos educativos llevados a cabo por la organización y el trabajo comunitario de los indígenas. También es importante mencionar que la EIB fue puesta en la esfera política e institucionalizada por las comunidades indígenas que se movilizaron para reclamar su derecho a la educación y consiguieron la creación de la DINEIB como un espacio pensado para la promoción de la EIB. Este panorama, en el que se le da un mayor reconocimiento a la EIB por parte de las instituciones gubernamentales del Ecuador, se encuentra entrelazado con las corrientes académicas que se vinculan con el PCL. La academia ha venido reflexionando sobre la implementación de la EIB en el Ecuador y se ha encargado de abrir espacios para el diálogo de saberes y el desarrollo de campos del saber, como el pensamiento decolonial y la IC.

Todos estos esfuerzos han tenido destacados avances en la arena política, pero aún existen grandes retos para la formación de seres humanos que contribuyan a la construcción de una sociedad intercultural.

Para terminar este apartado, se debe resaltar que estos procesos de lucha, reivindicación cultural y diseño de experiencias educativas autóctonas son el resultado de sinergias entre la academia que promueve el PCL y las experiencias de resistencia de las comunidades indígenas frente al saqueo de sus territorios que adelanta la economía de rapiña (Alimonda, 2015). Los logros anotados, como la creación de la DINEIB, la oficialización de la EIB y la construcción del MOSEIB, han sido el resultado de una praxis educativa histórica que se ha encargado de criticar los presupuestos civilizatorios de la cultura occidental, y también representan una crítica a los modelos de desarrollo convencionales para hacerle frente a los desafíos que representa esta crisis civilizatoria para las nacionalidades indígenas (Alimonda, 2015). Para continuar elaborando reflexiones, a continuación, se hará un abordaje sobre el valor de la interculturalidad en la educación superior, se mostrarán algunos avances reveladores en cuanto a las leyes que abren espacios de discusión y acción en la Educación Intercultural (EI) y también se advertirán algunos desafíos para lo que ha sido el desarrollo de la interculturalidad en la educación superior.

Pensamiento crítico y educación superior

A partir de la Constitución del año 2008, el Ecuador se reconoce como un Estado plurinacional e intercultural. Aquí se recogen algunos apartados relevantes sobre el tema de la construcción de una sociedad intercultural:

Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de República y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución.

Art. 2.- El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

Art. 16.- Todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a:

1. Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en

todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos.

2. El acceso universal a las tecnologías de información y comunicación.

Art. 27.- La educación se centrará en el ser humano y garantizará su desarrollo holístico, en el marco del respeto a los derechos humanos, al medio ambiente sustentable y a la democracia; será participativa, obligatoria, intercultural, democrática, incluyente y diversa, de calidad y calidez; impulsará la equidad de género, la justicia, la solidaridad y la paz; estimulará el sentido crítico, el arte y la cultura física, la iniciativa individual y comunitaria, y el desarrollo de competencias y capacidades para crear y trabajar. La educación es indispensable para el conocimiento, el ejercicio de los derechos y la construcción de un país soberano, y constituye un eje estratégico para el desarrollo nacional.

Art. 28.- La educación responderá al interés público y no estará al servicio de intereses individuales y corporativos. Se garantizará el acceso universal, permanencia, movilidad y egreso sin discriminación alguna ().

Es derecho de toda persona y comunidad interactuar entre culturas y participar en una sociedad que aprende. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones.

La Ley Orgánica de la Educación Superior (LOES, 2010) indica que la educación superior es “condición indispensable para la construcción del derecho del buen vivir, en el marco de la interculturalidad, del respeto a la diversidad y la convivencia armónica con la naturaleza” (p. 9). Entre las funciones del sistema de educación superior destaca lo referente a “promover y fortalecer el desarrollo de las lenguas, culturas y sabidurías ancestrales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador en el marco de la interculturalidad” (LOES, 2010, p. 10). La Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI, 2011), por su parte, “reconoce y garantiza el desarrollo del sistema de educación intercultural bilingüe, de acuerdo con la diversidad cultural de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas” (p. 30).

Este tránsito desde un Estado monocultural a uno que reconoce la riqueza de la diversidad ha sido el resultado de un largo proceso en el que la lucha reivindicativa de los pueblos indígenas y propuestas como la EIB han jugado un rol fundamental. La idea de una sociedad diferente, que se entiende a partir de las sabidurías de todos los pueblos,⁴ plantea un reto en todos los campos, desde el epistemológico al práctico, y abre oportunidades al diálogo entre las diferentes formas de construir conocimientos. Las instituciones educativas tienen la responsabilidad de articularlos y responder desde la diversidad a las necesidades de pueblos y comunidades. Sin embargo, la articulación y el diálogo son procesos que requieren no solo

4 En el preámbulo de la Constitución Ecuatoriana de 2008 se hace un llamado a la construcción de una nueva sociedad, a partir de varios elementos, uno de ellos es el apelar a “la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad” (p. 7).

un esfuerzo intelectual, sino verdaderos cambios estructurales, además de voluntad política para llevarlos adelante y concretarlos en la práctica. La academia está convocada a participar en este proceso de cambio y a aportar con investigaciones cuyos resultados arrojen insumos para los tomadores de decisiones, quienes ayudan a ajustar las políticas públicas en las diferentes áreas y niveles.

Partiendo de la realidad de que el Ecuador es un país en el que habitan múltiples diversidades, hecho que pudiese generar conflictos, invisibilizar o relegar a las personas, culturas y pueblos, es imprescindible atender estas diversidades desde las diferentes instituciones de educación. Especialmente la educación superior se debe orientar por principios de inclusión, pertinencia y diálogo de saberes, mediante diferentes procesos, programas y proyectos de docencia, de investigación y de vinculación con la sociedad, que incluyen educación continua, gestión de redes, relaciones interinstitucionales, cooperación y desarrollo.

En este sentido, se ha creado en 2008 el Laboratorio de Interculturalidad de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, sede Ecuador, que se define como un espacio de encuentro para el debate académico y el acercamiento de saberes y conocimientos en torno a la interculturalidad en América Latina. El objetivo general apunta a promover la investigación y la formación académica interdisciplinaria con la finalidad de aportar a la construcción de una sociedad intercultural, promover la concientización, sensibilización y capacitación de los miembros de la comunidad universitaria y de la población en general, en torno a la interculturalidad y a las diversidades. Para ello, se parte de metodologías de investigación enmarcadas en la inter y transdisciplinariedad, con, desde y para la población en el territorio, basadas en relaciones de colaboración, respeto e intercambio, las cuales logran aportar a procesos de cambios y transformaciones desde adentro. Al mismo tiempo se busca la promoción de un real diálogo de saberes, la participación comunitaria intergeneracional activa, el rescate, la valoración y transmisión de los saberes ancestrales, los cuales contribuyen y desembocan en la tan necesaria construcción de conocimientos contextualizados y centrados en el territorio, incluyendo el empoderamiento de las comunidades y los actores locales.

Las diferentes investigaciones contribuyen a la comprensión de la diversidad y la complejidad de la vida en Latinoamérica, pasando por los campos productivos, organizativos, simbólicos, institucionales, comunitarios, etc. Las investigaciones van en búsqueda de encontrar la riqueza de lo diverso, asumiendo que los sistemas cognitivos están conformados por conjuntos

que incluyen lengua, lugar, espiritualidad, visión de mundo y han desembocado en reflexiones y nuevos interrogantes que enriquecen el debate y fortalecen los procesos a nivel local y a los investigadores.

Desde este espacio del Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, se han emprendido numerosas investigaciones durante los últimos catorce años de su existencia para aportar a nuevas formas de conocer, en las que no solo se propone la articulación de conocimientos, sino que se impulsa el verdadero diálogo de saberes, con el objeto de apoyar a la construcción de una sociedad más justa y solidaria (Krainer, 2020).

Las reflexiones en este artículo se basan en los diferentes resultados que arrojaron las múltiples investigaciones realizadas, principalmente las investigaciones grupales a largo plazo, como (a) “Agroecología e Interculturalidad, la importancia de la educación en las dinámicas generacionales”; (b) “La construcción de un espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría en el Ecuador, los casos de la educación, la producción agrícola y la salud”; (c) “Construyendo interculturalidad desde el sector educativo en el Ecuador, la importancia de la formación docente”; (d) “Análisis de las experiencias prácticas de sensibilización ambiental e intercultural a nivel de centros educativos en el Ecuador”; y (e) “Experiencias prácticas, retos y avances del diálogo intercultural en la educación superior en Ecuador”.

Con los aportes e insumos obtenidos, producto de las investigaciones realizadas desde el Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, sede Ecuador, se espera contribuir al debate de este fundamental tema para el país y sobre todo favorecer la reflexión de quienes diariamente se enfrentan con el reto de formar conciencias, valores y actitudes de nuevos seres humanos capaces de construir un mundo diferente respetuoso de los otros y de la naturaleza.

En general, el tema de la interculturalidad no termina de ser asumido como parte de los procesos educativos dentro de los currículos de las instituciones educativas a nivel superior, salvo en los casos de los Institutos Pedagógicos Interculturales Bilingües y algunos programas específicos de algunas universidades como se pudo constatar especialmente en la reciente investigación “Experiencias prácticas: retos y avances del diálogo intercultural en la educación superior en Ecuador”. Los resultados de esa investigación cualitativa con estudios de caso en seis universidades a nivel nacional de las tres regiones geográficas, Sierra, Costa y Amazonía, corroboraron que la interculturalidad y el diálogo de saberes a nivel universitario están siendo asumidos a través de acciones concretas.

La primera es la inclusión como políticas de cuotas: becas y cupos especiales para grupos minoritarios con lo que se intenta democratizar el

acceso a la universidad para grupos sociales históricamente excluidos, pero sin acompañar a los estudiantes becados con un programa holístico e integral de apoyo para facilitar su permanencia y culminación de los estudios.

La segunda es el trabajo en varias universidades con talleres especiales o cátedras específicas, como talleres de interculturalidad destinados a docentes y cátedras que se imparten en todas las carreras con enfoque intercultural o diversidad cultural. Si bien la implementación de esos talleres se reconoce como un aspecto positivo, el impacto sigue limitado a docentes y estudiantes y, por tratarse de actividades específicas y aisladas, no logra la incorporación de saberes diversos, metodologías y pedagogías interculturales ni un análisis crítico sobre las relaciones desiguales. En este sentido, no se puede hablar de una pedagogía crítica que promueva la IC y la construcción de conocimiento diverso a nivel de las diferentes carreras en la institución de educación superior.

La tercera son programas de educación para docentes interculturales en diferentes universidades, destinados principalmente a la preparación de docentes capacitados para la formación de niños y jóvenes en el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, cuyos principales destinatarios son estudiantes pertenecientes a pueblos y nacionalidades indígenas. Cabe subrayar que existen experiencias puntuales que están destinadas a la población en general, que en su mayoría trabajan temas de decolonialidad, diálogo de saberes, pedagogías y metodologías interculturales.

La siguiente forma de trabajar esas temáticas a nivel de educación superior es a través de centros de investigación multidisciplinares, colectivos y proyectos de vinculación, que son formados por docentes de diferentes carreras, investigadores y estudiantes. Estos espacios funcionan como seminarios de nuevas teorías, metodologías, prácticas en el aula, nuevas mallas curriculares y la concreción de nuevos conocimientos, pero con alcances limitados por falta de institucionalización y financiamiento en el interior de las universidades.

Finalmente, existen, aunque pocas, experiencias de Instituciones Interculturales de Educación Superior, que desde su creación se pensaron como interculturales y son creadas desde las propias bases. Como pertenecen al sistema de educación superior del país, han pasado por los mismos sistemas de acreditación que las instituciones convencionales y son evaluadas de forma homogénea, sin tomar en cuenta las particularidades, por no existir una diversificación en los procesos de evaluación. En muchos casos se destinan exclusivamente a pueblos y nacionalidades indígenas o solo encuentran su mercado en esta población.

Es importante señalar que el manejo de los conceptos o acercamientos a la interculturalidad y al diálogo de saberes en las instituciones educativas, tanto de educación básica como de educación superior, difieren entre instituciones interculturales bilingües y aquellas que antes del establecimiento de las leyes orgánicas de Educación Intercultural y Educación Superior no trabajaban con el tema.

Se evidenció que autoridades, maestros y estudiantes manejan una serie de ideas sobre interculturalidad que no necesariamente son correctas o incorrectas, más bien están distanciadas del concepto. Así, es frecuente escuchar propuestas que apelen por el rescate de una cultura ancestral, como si el objetivo fuese preservar o dejar inmutable a la cultura; incluso se ha propuesto retornar hacia el pasado con el fin de reivindicarlo en el presente.

En ocasiones, para el discurso se emplea cierto tipo de lenguaje, especialmente diminutivos, que dejan en evidencia una diferencia casi naturalizada hacia el indígena debido a un imaginario social e histórico, de tal forma que las relaciones entre individuos no resultan de ninguna manera horizontales; esta diferencia se entiende como una suerte de compasión hacia las personas indígenas o una consideración especial tan solo por el hecho de ser indígenas. El mismo “rescate de la cultura” se trata de un ejercicio de poder simbólico, pues, hablando de culturas, la que se dispone a rescatar asume que aquella otra cultura está en una posición inferior.

Es frecuente confundir a la interculturalidad con la construcción de una identidad nacional o comunitaria con base en una cultura ancestral folclorizada. Los estudiantes de una carrera de turismo, por ejemplo, entienden que deben hacer una observación del otro para poder integrarlo, pero esto puede confundirse con un simple reconocimiento superficial de aquel otro, lo cual consiste en apoderarse de un imaginario social del indígena, cayendo en un esencialismo para luego difundirlo por medio de un discurso de entretenimiento comercial. De hecho, algunos entienden con lógicas desarrollistas que la integración a la economía capitalista debe necesariamente ser el objetivo y meta de las comunidades indígenas y que antes de que se suscite esta integración se las asume como culturas subdesarrolladas.

En la perspectiva de los estudiantes sobre la interculturalidad, también se puede ver una marcada tendencia a visualizar el individuo cultural o étnico como un agente externo al cual se le debe conocer, en tanto representa un folclor. Esto le da una condición espectacular a la cultura y, por lo tanto, desaparece la posibilidad de establecer el vínculo horizontal que pregona la interculturalidad. La construcción de la interculturalidad no debe ser una aproximación al otro que sea superficial o unidireccional.

La comprensión conceptual de la interculturalidad enfrenta múltiples desafíos, ya que sigue siendo entendida y comprendida por gran parte de la sociedad, incluyendo a los tomadores de decisiones a nivel de las políticas públicas, como un concepto étnico, relacionado exclusivamente con los pueblos indígenas y principalmente con el área rural. La interculturalidad debe ser entendida como un diálogo con buena intención, que busca propiciar un cambio de actitud a nivel de los grupos en conflicto, y es considerada como una de las estrategias más eficientes para reducir conflictos. Para poder actuar en términos de respeto entre los diferentes grupos que conforman la sociedad, es esencial el conocimiento de las bases de las culturas, de los códigos, de los valores, de la cosmovisión de los grupos e individuos en relación.

En este sentido, es fundamental el aporte desde la academia en cuanto a procesos investigativos, por un lado, para conocernos mejor y, por otro lado, para promover un diálogo de saberes y contribuir a la producción de conocimientos, reconociendo y valorando cada saber y sus orígenes como parte de un todo que interactúa con el conocimiento científico. Es importante subrayar que el diálogo de saberes se produce en el encuentro de identidades.

Gracias al surgimiento de la corriente de la decolonialidad del saber (De Sousa Santos, 2011; Quijano y Ennis, 2000; Walsh, 2008) desde las universidades latinoamericanas, más específicamente de la región andina, se fomenta una mayor fuerza en la articulación de diversos modos de producción de conocimiento, investigación, vinculación con la sociedad, redes académicas y un aprendizaje contextualizado que genere herramientas desde la práctica. En este sentido, esos “otros” saberes, que se originan en la experiencia social, histórica, personal y colectiva, logran ser valorados, aceptados y estar presentes en los procesos de producción de conocimiento, en espacios universitarios, fomentando así las pedagogías y pensamientos críticos en el mundo andino.

Según Dussel (2005), los profesores deben convertirse en intelectuales críticos de frontera, que se encuentren entre la propia cultura y las otras culturas, capaces de ser autocríticos, capaces de desaprender para abrirse a la posibilidad de formas alternativas de saber y conocimientos tan válidos como los probados a través del método científico. Esta frontera de pensamiento crítico (Grosfoguel, 2007) permite convertirlos en profesionales capaces de deconstruir y reconstruir nuevos conocimientos a partir del diálogo y el reconocimiento.

La Constitución del Ecuador, así como la Ley Orgánica de Educación Intercultural y la Ley Orgánica de Educación Superior, garantizan el derecho de las personas, pueblos y nacionalidades a educarse en su propio idioma y

potencializar su cultura, situación que en la práctica debe enfrentar problemas como la falta de maestros bilingües y material didáctico para las trece lenguas indígenas que existen en el país.

En el desarrollo de un currículo nacional de educación básica y bachillerato deben adaptarse e incrementarse los contenidos culturales de los diferentes pueblos y nacionalidades y debe dar cuenta de las realidades de las escuelas interculturales bilingües de la Amazonía, en las cuales hay presencia de estudiantes de hasta cinco nacionalidades diferentes, lo que hace prácticamente imposible la aplicación de la ley, nuevamente por la falta de maestros capacitados y de material didáctico para todos.

En la práctica cotidiana, los docentes deben enfrentar problemas como la desvalorización de los idiomas indígenas, la percepción de padres de familia que consideran que la EIB no tiene la misma calidad que la anteriormente llamada hispana, los procesos de migración hacia las ciudades y el extranjero que desarticulan los hogares y dificultan los procesos de enseñanza aprendizaje, entre otros. Los maestros que deben cumplir sus funciones en los sectores rurales más alejados, especialmente en la Amazonía, requieren hablar una lengua indígena según la comunidad a la que vayan, sin embargo, esta condición no siempre se cumple y los procesos educativos no terminan siendo efectivos y el maestro queda marginado de la comunidad.

A pesar de estas dificultades que representan retos para el PC y para la IC en relación con el sistema de educación, hay que resaltar que la creación de normas institucionales y leyes como la LOES y la LOEI representan un gran avance, al menos en el discurso, para reconocer el derecho que tienen los sujetos (no solamente indígenas) a formarse desde una perspectiva intercultural. Además, representan significativos avances en el reconocimiento de las obligaciones del Estado para garantizar un sistema educativo crítico, incluyente, intercultural, de libre acceso y de calidad. Este tipo de discurso incluyente e intercultural promovido por el Estado es el reflejo de los avances obtenidos por las luchas de las comunidades indígenas y por los sectores académicos que le apuestan al giro decolonial (Grosfoguel, 2007) para denunciar las relaciones de desigualdad entre la modernidad capitalista occidental y los sistemas de conocimiento propios de las nacionalidades indígenas. Si bien estos avances se reflejan en el plano discursivo, también han generado espacios de diálogo para la creación colectiva de propuestas académicas y experiencias de educación alternativa que le apuntan a la transformación de las relaciones de dominación y desigualdad entre los seres humanos y también entre los seres humanos y la naturaleza.

Algunas experiencias de educación crítica alternativa

Cuando se tratan de ubicar experiencias que demuestren el vínculo entre pedagogía crítica y pensamiento andino, es interesante señalar el caso del pueblo kayambi, que se encuentra ubicado en la cordillera de los Andes y habla el kichwa como lengua natal. Este pueblo ha elaborado una propuesta educativa para atender integralmente a los niños de la primera infancia, con una estrategia pedagógica que busca ser pertinente y respetuosa de los contextos culturales y cosmovivenciales de los sujetos en formación (Bustos y Bastidas, 2021).

Esta propuesta nace como una crítica al modelo educativo homogeneizante y colonizante que promueve el Estado, al ignorar las particularidades lingüísticas, culturales y territoriales de cada una de las nacionalidades indígenas del Ecuador. Incluso se critica la manera de implementar la EIB por considerarla una simple traducción de los principios políticos e ideológicos del modelo educativo que promueve y legitima las condiciones de dominación sobre los saberes tradicionales. Como respuesta a esta situación, esta propuesta educativa se alumbra en el diálogo de saberes entre corrientes académicas propias del PCL como las pedagogías críticas y decoloniales, las epistemologías del sur, la Investigación Acción Participativa (IAP), entre otras, con la filosofía andina y el sistema de conocimiento ancestral del pueblo Kayambi (Bustos y Bastidas, 2021).

Como resultado de este diálogo, surge la propuesta educativa denominada Sistema Intercultural de Desarrollo Integral y Crianza Sabia para la Vida Comunitaria, la cual:

Es garantía y referente filosófico, cosmoexistencial, ideológico, geoestratégico, espiritual y de prácticas vivenciales que ponen en paridad lo más sabio del sistema de vida del pueblo kayambi con otros sistemas de vida. El objetivo es lograr la crianza de las sabidurías de los seres comunitarios en los diferentes tiempos y espacios, como la familia, la comunidad, la *chakra*, la naturaleza y el cosmos, en cuyas relaciones se practican un conjunto de principios y valores para la vida comunitaria armónica. (Bustos y Bastidas, 2021, p. 79)

Este sistema de crianza sabio no pretende institucionalizarse ni convertirse en un tipo de saber hegemónico, sino que más bien, le apunta a una articulación institucional con diversos sectores sociales para aportar a la construcción de un Estado pluriétnico y multicultural, tal como lo ordena la constitución. En ese sentido, esta propuesta educativa es de carácter intercultural, es decir, no está orientada solamente al desarrollo infantil de la

comunidad kayambi, sino que se pueden tomar aprendizajes para replicarla en otras comunidades y lugares del país. Lo anterior se debe al carácter público y comunitario de esta propuesta que reivindica el valor pedagógico de la experiencia vivencial para el aprendizaje, de tal manera que espacios como la *chakra* se convierten en aulas vivas que posibilitan el aprendizaje práctico y comunitario.

La experiencia del pueblo kayambi en la formulación de su propuesta educativa es un ejemplo de cómo se encuentran diferentes tipos de saberes y conocimientos de manera horizontal para crear novedosos espacios de reflexión y acción que le apunten a una transformación social por medio de la educación. Otra experiencia educativa que se debe resaltar es la metodología TiNi (Tierra de niñas, niños y jóvenes para el Buen Vivir), debido a que es una estrategia promovida por el Estado como una apuesta por transversalizar la educación ambiental y promover una praxis pedagógica que encuentre diferentes tipos de saberes científicos y comunitarios.

En este orden de ideas, la estrategia TiNi consiste en adecuar un espacio de mínimo medio metro cuadrado de tierra ($1/2 \text{ m}^2$), el cual funciona como herramienta pedagógica vivencial para inspirar procesos de enseñanza y aprendizaje comunitario, en los que se desarrollen valores y actitudes congruentes con la sostenibilidad de la vida y la sustentabilidad de la naturaleza (Leguía Orezoli y Paredes Ríos, 2016). Lo que es importante destacar aquí sobre la aplicación de esta experiencia es que el Estado la promueve como un espacio para vincular el saber académico con la filosofía andina con el fin de formar seres humanos comprometidos con la construcción de un Estado intercultural y con la protección de la diversidad del planeta Tierra. El programa TiNi toma aprendizajes de la filosofía andina en tanto que busca establecer una convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza por medio de la educación, buscando la transformación de los valores y comportamientos que han ocasionado problemáticas socioambientales globales como el cambio climático.

De acuerdo con lo anterior, el programa TiNi puede entenderse como una herramienta que desarrolla el pensamiento crítico y decolonial porque cuestiona las prácticas educativas hegemónicas al proponer espacios pedagógicos que promueven el aprendizaje práctico, comunitario e intercultural. Además, esta estrategia educativa alienta la construcción de otras formas de desarrollo centradas en la naturaleza y en el ser humano, en vez de priorizar el mercado y el crecimiento económico (Collado-Ruano et al., 2020). Este tipo de soluciones y alternativas novedosas deberían provenir de un encuentro interepistemológico y del diálogo entre diferentes y complementarios tipos de

conocimientos, de tal forma que los saberes científicos y técnicos interactúen de manera horizontal con los conocimientos espirituales y holísticos que vinculan al ser humano con el entorno que habita.

Estas experiencias educativas recién descritas se pueden vincular con un campo del conocimiento que viene desarrollándose a partir de la reflexión y acción educativa, al cual se le conoce como Educación Ambiental Intercultural (EAI). La EAI alienta el diseño de procesos educativos y prácticas pedagógicas que contribuyan a la formación de seres humanos con un pensamiento holístico y relacional, esto implica “transformar las formas dominantes de sentir, pensar y actuar hacia actitudes y comportamientos respetuosos con la naturaleza para preservar y reproducir los procesos de coevolución de la naturaleza que sostienen la vida en el planeta” (Prieto Cruz, 2021, p. 74). Esta necesidad de formar otras actitudes y valores del ser humano parte de una crítica al pensamiento reduccionista, hegemónico y totalizante de la modernidad, el cual prioriza la racionalidad económica como forma dominante de conocer y actuar en el mundo. El dominio de este tipo de pensamiento sobre todas las dimensiones de la existencia ha posibilitado la emergencia de una crisis socioambiental global.

La EAI pone en diálogo los aportes de corrientes como la educación ambiental y la interculturalidad para generar contribuciones desde la teoría y la práctica que cuestionen, reflexionen, critiquen, reformulen y lleven a cabo prácticas de carácter ambiental, cultural y educativas pertinentes para afrontar la crisis socioambiental global. Esta corriente parte de una crítica ética, epistémica ontológica y política a la visión de mundo moderna y dominante que cimentó unas relaciones de poder y de dominación de los seres humanos sobre la naturaleza y sobre otras formas de conocer el mundo (García Campos, 2013).

La EAI es crítica de las relaciones de dominación y explotación que ha tejido el ser humano del mundo moderno sobre la naturaleza. Este tipo de relación está construido sobre la base del pensamiento reduccionista, el que reduce la complejidad de la realidad para resaltar solamente algunos de sus aspectos, en este caso, el ser humano moderno dominado por la racionalidad económica instrumental interpreta a la naturaleza como un almacén de recursos y de materias primas listas para ser tomadas y convertidas en mercancía. Como respuesta a esto, la EAI propone espacios de encuentros interepistemológicos, en los cuales se tomen aprendizajes de otros sistemas de pensamiento no occidentales, como el pensamiento andino, los cuales poseen visiones de mundo en las que prima un pensamiento más relacional y comunitario, además, las relaciones con la naturaleza responden a prácticas

más sustentables en tanto no están regidas por la racionalidad económica (Prieto Cruz, 2021).

Para cerrar, se debe resaltar que la EAI también plantea una crítica al sistema educativo dominante, pues se ha construido sobre los supuestos del pensamiento reduccionista, de tal manera que se fragmenta la realidad en diferentes campos del saber, los cuales son organizados y compartimentados en asignaturas con contenidos que se deben transmitir a los educandos. Frente a esto, la EAI se posiciona como una transdisciplina, es decir, un campo práctico de reflexión y acción en donde confluyen diversos tipos de conocimientos y sistemas de pensamiento, en un diálogo de saberes horizontal para vincular a los seres humanos en la toma de decisiones sobre los aspectos más importantes de su comunidad, con el fin de asegurar la reproducción de la vida y de las condiciones necesarias para sostenerla en el tiempo.

Conclusiones y desafíos

El desafío de la interculturalidad y del diálogo de saberes radica en su amplitud en cuanto a contenido y en su significado, que lleva al mismo tiempo una connotación teórico-práctica. En primer lugar, es un concepto que tiene varios autores que actúan en diferentes campos de la sociedad, sea el académico, el organizativo (desde el nivel comunitario hasta internacional) o público-institucional con intereses, en parte muy heterogéneos y con relaciones de poder bastante desequilibrados. Por esta razón, la interculturalidad y el diálogo de saberes representan no solamente términos de un discurso académico, sino que abarcan también una visión transformadora de la sociedad que cuestiona el *statu quo*.

En el plano práctico relacionado con los procesos de evaluación académica, es necesario elaborar y aplicar instrumentos que valoren de igual manera las diferentes formas de producir conocimiento tanto desde la ciencia como desde la sabiduría. Mientras se sigan aplicando estándares homogenizados basados en los modelos de la ciencia (del mundo occidental), no se puede lograr un real diálogo de saberes. Para lograr este real diálogo de saberes es fundamental dar paso a un encuentro epistémico capaz de crear conceptos e instituciones inéditas y es primordial que las instituciones de educación superior asuman su papel crítico y dimensionen su compromiso ético y el rol de transformación social sobre la base de los conocimientos de los pueblos diversos de América.

En Ecuador, la educación superior ha asumido a la interculturalidad desde una perspectiva funcional y limitada a la idea de inclusión. Por otro lado, la centralización de la educación en las urbes provoca procesos de desarraigo en los estudiantes pertenecientes a comunidades. Los proyectos de vinculación con la comunidad, colectivos, grupos de investigación carecen de una institucionalidad y de fondos específicos para su desarrollo. La educación intercultural ha sido y sigue contando con un enfoque indígena, pero mientras no se implemente la LOEI, aprobada en 2011, pensada para toda la población del país, no se logrará la construcción de una sociedad intercultural. Está claro que la interculturalidad no se da por decreto ni por un discurso, sino que depende de las prácticas concretas que se efectúen en la educación, en las políticas públicas, en las acciones cotidianas de los ciudadanos, por lo que es urgente una comprensión conceptual y las herramientas para su implementación.

En este sentido, se requiere una mayor fuerza en la articulación de diversos modos de producción de conocimiento, investigación, vinculación con la sociedad, redes académicas y un aprendizaje contextualizado que genere herramientas desde la práctica. La formación de las diferentes carreras debe responder a una relación concreta entre educación básica, bachillerato, educación superior, la comunidad y el mercado laboral, por lo que es importante que la educación intercultural básica y bachillerato tengan su continuidad en la educación superior. No se puede formar bachilleres interculturales que después serán sometidos a un molde hegemónico, por lo que las universidades están llamadas a repensar sus modelos, programas y metodologías de formación. Cabe subrayar que los valores deben estar presentes como un marco de referencia desde el cual se desarrollan las actividades educativas, se orienta la función docente y se forma a los estudiantes y futuros profesionales.

Referencias

- Alimonda, H. (2015). Ecología política latinoamericana y pensamiento crítico: Vanguardias arraigadas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 161-168. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.44557>
- Asamblea Constituyente del Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*.
- Bustos, M. y Bastidas, J. (2021). *Kintiku Yachay. Sistema de desarrollo integral y de crianza sabia para la vida comunitaria. Wawakunapak Kintiku Yachay* (Mario Bustos). Confederación del Pueblo Kayambi.

- Collado-Ruano, J., Falconí Benítez, F. y Malo Larrea, A. (2020). Educación ambiental y praxis intercultural desde la filosofía ancestral del Sumak Kawsay. *Utopía y praxis latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 25(90), 120-135. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3872522>
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)*. UAM.
- Escobar, A. (2019). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: SUReando desde Abya Yala/Afro/Latino/América. *Revista Interdisciplinaria Sulear*, 2, 36-49.
- García Campos, H. M. (2013). La educación ambiental con enfoque intercultural. *Atisbos latinoamericanos. Bio-grafía. Escritos sobre la biología y su enseñanza*, 6(11), 161-168.
- Gobierno de la República de Ecuador. (2010). *Ley Orgánica de Educación Superior*.
- González Terreros, M. I. (2012). *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*. CLACSO. <https://library.biblioboard.com/content/8a548b6f-ae80-4f85-8d26-a86ea537a6a8>
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-79). Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Krainer, A. (2010). La educación intercultural en Ecuador: logros, desafíos y situación actual. En J. Ströbele-Gregor, O. Kaltmeier y C. Giebeler. (Eds.), *Construyendo interculturalidad: pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina* (pp. 38-44). Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.
- Krainer, A. (2020). *Informe de actividades durante el periodo 2012-2020* [Documento de trabajo]. FLACSO.
- Krainer, A. J. y Chaves, A. (2021). Interculturalidad y Educación Superior, una mirada crítica desde América Latina. *Revista de la Educación Superior RESU*, 50(199), 27-49. <https://doi.org/10.36857/resu.2021.199.1798>
- Leguía Orezzoli, J. y Paredes Ríos, N. (2016). *Guía docente de cómo aplicar la metodología TiNi*. Asociación para la Niñez y su Ambiente ANIA.
- Ministerio de Educación (2011). *Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI)*.
- Ministerio de Educación de Ecuador. (2013). *MOSEIB. Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe*. MEC. <https://www.educacionbilingue.gob.ec/wp-content/uploads/2019/12/MOSEIB.pdf>
- Morales Zúñiga, L. C. (2014). El pensamiento crítico en la teoría educativa contemporánea. *Actualidades Investigativas en Educación*, 14(2), 1-23. <https://doi.org/10.15517/aie.v14i2.14833>
- Prieto Cruz, Ó. (2021). La educación ambiental intercultural como alternativa para la formación del pensamiento holístico: un caso de estudio en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Andina de Educación*, 4(2), 74-82. <https://doi.org/10.32719/26312816.2021.4.2.9>

- Quijano, A. y Ennis, M. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580. <https://www.muse.jhu.edu/article/23906>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Revista Tabula Rasa*, 9, 131-152.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh (Eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 76-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

EL SUMAK KAWSAY Y LOS RAYMIS

Silvia Vásquez Peralta

Adulcir Saad

Instituto de Altos Estudios Nacionales

Un elemento fundamental que debe hacernos sentir orgullosos de lo que posee nuestro país es su diversidad cultural y lingüística, que proviene de un abigarrado mestizaje construido a lo largo de cientos de años, el que con el paso del tiempo se ha consolidado y actualmente se presenta como la matriz unificadora de la diversidad cultural de la nacionalidad ecuatoriana, sin que esto signifique la pérdida de las particularidades de los distintos pueblos que habitan el país.

KOWII, 2011

La actual Constitución del Ecuador, aprobada en el año 2008 mediante votación popular, marca un hito histórico en el reconocimiento del Estado plurinacional, los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades y la oficialización de las lenguas indígenas en el marco de un nuevo proyecto nacional de construcción identitaria, a partir de la unidad en la diversidad. Esta misma Carta Magna determina que el castellano es el idioma oficial del Ecuador y el kichwa y el shuar se establecen como idiomas oficiales de relación intercultural, en reconocimiento de los derechos lingüísticos y derechos de segunda generación, también denominados derechos económicos, sociales y culturales.

De igual manera, en el artículo 14 se “reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, Sumak Kawsay”. Incorpora además el título VII del Régimen del buen vivir, que establece los principios de “universalidad, igualdad, equidad, progresividad, interculturalidad, solidaridad y no discriminación; y funcionará bajo los criterios de calidad, eficiencia, eficacia, transparencia, responsabilidad y participación”. En lo referente a educación, el artículo 343 señala que el “sistema nacional de educación integrará una visión intercultural acorde con la diversidad geográfica, cultural y lingüística del país, y el respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades”.

Interculturalidad

Como marco referencial, se hace necesario establecer un acercamiento a la definición de *interculturalidad*. La Declaración de la Unesco (2001) sobre la diversidad cultural, en el artículo 4, afirma:

La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto a la dignidad humana. Supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular, los derechos de las personas que pertenecen a minorías y las de los pueblos autóctonos. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho Internacional ni para limitar el alcance de los mismos.

En Ecuador, las definiciones convergentes de varios investigadores señalan que la interculturalidad implica la posibilidad de construir un horizonte civilizatorio y la existencia del «otro», de modo que se pueda vivir con, o “con-vivir”, para lograr el Sumak Kawsay o buen vivir (Guerrero, 2011). En relación con la construcción del proceso social, se señala que:

Un requisito para avanzar con paso firme en la construcción de una sociedad amigable, diversa, equitativa e intercultural es conocer nuestro proceso histórico. Es decir, es necesario hacer una disección de la experiencia jurídica, política, institucional, ideológica, económica y social que hemos vivido en los sistemas colonial y republicano para identificar las estrategias y los mecanismos de dominación territorial y, sobre todo, mental que sufrieron nuestros pueblos, cuyas repercusiones siguen influyendo incluso en la actualidad. (Kowii, 2011, p. 15)

La interculturalidad, como objetivo social y nacional, es un proceso en construcción, como señaló el historiador Ayala Mora (2011), al subrayar que:

La interculturalidad no es característica “natural” de todas las sociedades complejas, sino objetivo al que deben llegar para articularse internamente. La interculturalidad se construye mediante un esfuerzo expreso y permanente. Va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo entre culturas; es una relación sostenida entre ellas. Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, el racismo, las desigualdades y las asimetrías que caracterizan a nuestro país, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes. (p. 61)

En este sentido, el primer paso es el reconocimiento de la legitimidad de saberes y ciencias, que provienen de fuentes distintas a las reconocidas por la academia occidental:

Y, sin lugar a duda, el tema educacional es parte fundamental del proceso de construcción de un Estado pluricultural, con la inclusión de estas temáticas, en todo el sistema de educación nacional y en todos los niveles de educación.

La educación intercultural implica también el estudio y conocimiento de la cultura de los pueblos originarios, más allá del carácter historicista y etnográfico con que se aborda actualmente en las escuelas de educación básica, incluso en la educación media y superior. Para ello, se requiere asumir una actitud de humildad y honestidad profesional para lograr nuevos aprendizajes y entender lógicas distintas, descubrir otros valores sociales y espirituales, comprender sistemas de pensamiento diferentes a los de la cultura occidental en la cual transcurre toda nuestra educación formal, desde el nivel preescolar hasta el universitario. (Hernández, 2007, p. 192)

El fundamento curricular para la inclusión de este eje temático, de acuerdo con el Ministerio de Educación del Ecuador (2017), está presente de manera transversal en todos los niveles de enseñanza:

- Educación General Básica. Subnivel Elemental:
CS.2.1.5. Apreciar la escuela como un espacio de socialización e intercambio de costumbres, tradiciones y conocimientos, que influyen en la construcción de la identidad.
- Educación General Básica. Subnivel Medio:
C.S.3.2.10. Identificar la gran diversidad de la población del Ecuador como riqueza y oportunidad para el desarrollo y crecimiento del país.
- Educación General Básica. Subnivel Superior:
CS. 4.3.4. Reconocer la interculturalidad desde el análisis de las diferentes manifestaciones culturales y la construcción del Ecuador como unidad en la diversidad.

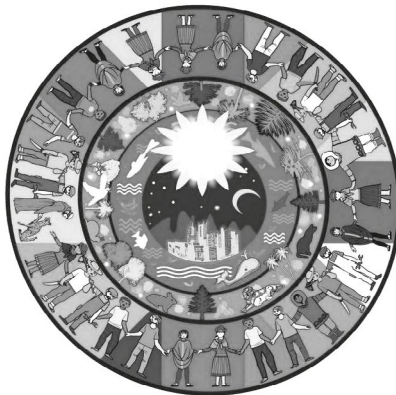
- Educación General Básica. Nivel Bachillerato:
C.S. EC. 5.3.2. Discutir la cultura nacional fundamentada en la plurinacionalidad, tomando en cuenta los aportes que cada componente brinda desde su especificidad.
C.S. EC. 5.3.4. Comprender y valorar los aportes particulares de cada cultura en la construcción de una sociedad intercultural.
C.S. F.5.3.10. Discutir las propuestas del Sumak Kawsay como proyecto utópico de otro mundo posible en función de la construcción de una nueva sociedad.

A partir de estas premisas, se ofrece el presente aporte a la construcción de una pedagogía intercultural, específicamente hacia la teorización de los *raymikuna* en el Ecuador y su relación con el Sumak kawsay.

Sumak Kawsay

El Sumak Kawsay es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa 'lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización'; y *kawsay*, es 'la vida', en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *Sumak Kawsay* significa la plenitud de la vida. En la Figura 1 se aprecia la relación de armonía y unidad, en todos los ciclos naturales y con todas las culturas, como propone este principio.

Figura 1. Sumak Kawsay o las políticas del vivir felices



Fuente: Salvini, 2017

La Constitución del 2008 incorpora el capítulo del Buen Vivir, Sumak Kawsay, como resultado de una necesidad nacional de identidad y búsqueda de una orientación como nación y como personas. La interculturalidad está presente en la Carta Magna desde el preámbulo y es muy amplio el articulado relacionado en todos los ámbitos de servicios del Estado.

Como antecedente directo al concepto integrador de Sumak Kawsay, que incluye a toda la población, tanto mestiza como de pueblos y nacionalidades, en las comunidades de la Sierra central del Ecuador, el criterio del *alli kawsay* ha estado presente de manera consuetudinaria. Este concepto alude a lo cotidiano, lo normal, es la vida que se lleva en la comunidad, tiene mucha relación con la familia (*ayllu*), amigos (*mashis*) y con el convivir y las bondades de la naturaleza. Mirado desde lo interno, es un simbolismo que se da con muchas acciones y actividades diarias con todos los integrantes de la comunidad, con el agua, el viento, la tierra, los taitas y las mamas, representados en los montes como plenos testigos de la resistencia de la cultura y su filosofía de vida armónica y en comunidad. Es decir, se cataloga como la columna vertebral del tiempo, vertical y horizontal (conformado como un todo) el espacio las formas de vida, que se mantienen con una sinergia y complementos entre lo físico y lo espiritual.

Aquí convergen muchos espacios y términos que no han sido relatados y que actualmente son poco registrados en la escritura, pero que se mantienen por las tradiciones orales de los padres a hijos, nietos y familiares, en las tradiciones culturales, siempre encaminados a estar bien en la parte social, personal y comunitaria. Esto permite hacer hincapié en la complementariedad de lo real, como algo práctico y aplicado a la vida misma del individuo, como una muestra de reciprocidad y entrega a la Pachamama. Mientras el *alli kawsay* contempla acciones que están estrechamente relacionadas con la semilla, con las costumbres, con la tierra y el cosmos, el Sumak Kawsay, en cambio, vigoriza esa esperanza de llegar a sostener una vida en plenitud, que se construye en cada accionar con la comunidad a su alrededor y las políticas que integran al otro. Se trata, en esencia, de un ideal, además de ser una filosofía de política para posicionar un relacionamiento con el conocimiento indígena y la ciencia andina, elaborada de manera milenaria.

Existen parámetros que marcan una clara diferencia entre el conocimiento indígena y el occidental (Aldarete et al., 2005). El primero es que la ciencia andina milenaria integra en su epistemología elementos que no pueden ser medidos, por ejemplo, la intuición, percepción, adivinación. El segundo es que la epistemología andina abarca la esfera material y espiritual. El siguiente es que su fin no es dominar la naturaleza, sino buscar la

integración del ser humano con su medio ambiente y con todo lo no humano que rodea su entorno. Finalmente, busca el bienestar y el conocimiento colectivos.

Identificación de sitios emblemáticos

En aplicación del *alli kawsay*, políticamente llamado *Sumak Kawsay*, el sentido de pertenencia a un lugar específico es esencial para la autoidentificación, debido a que permite distinguir si las personas son nativas de un lugar o, a su vez, a qué cultura se adscriben, a partir de los valores que representan y reproducen.

La visión de un Estado plurinacional, megadiverso, intercultural y plurinacional apunta al reconocimiento político de la diversidad étnica, regional, sexual, y a la generación de una sociedad con múltiples trayectorias de lealtad y pertenencia a la comunidad política. El nuevo Estado asume la idea de una multiplicidad de identidades que dialogan, que en continua interacción reproducen una serie de relaciones complejas con la nación. Así, la figura del ciudadano como titular individual de derechos se articula para dar lugar también a la noción de derechos de titularidad colectiva: lenguaje, cultura, justicia y territorio. (Ramírez Gallegos, 2012, p. 34)

De ahí que la conservación, posesión, protección, capacidad productiva de la tierra y ser parte de ella se traduce en la importancia que pusieron nuestros taitas y mamás (ancestros), al identificar o construir espacios que visualmente contribuyan a la convivencia y compartición de la sanación del espíritu. A modo de ejemplo, en el caso de la provincia de Imbabura y el catón Otavalo, una de las muestras vivas de la convivencia armónica y equilibrada está en el diálogo fluido con los lagos, valles y montañas que constituye parte de *ayllu* porque las personas se familiarizan con las energías que emanan estas entidades naturales son sitios de limpieza energética que fortalecen el espíritu, el trabajo y las acciones del día a día.

Esta práctica se extiende a lo largo de los Andes en el país, principalmente en las comunidades asentadas en la Sierra centro, en las provincias de Cotopaxi, Chimborazo, Guaranda y Bolívar, cuyas extensiones de territorio están profundamente ligadas a las mismas prácticas culturales, que no discriminan entre el pensar y el sentir, sino que plantean una mirada holística del ser humano y su entorno. En tal sentido, la construcción de la interculturalidad requiere corazonar la vida para responder y enfrentar las dicotomías excluyentes creadas por Occidente que han separado el sentir del pensar, el

corazón de la razón, a los seres humanos entre sí y a estos de la naturaleza y el cosmos (Guerrero Arias, 2011).

La acción de complementariedad, al buscar, seleccionar, definir y persistir en pareja, es importante dentro del concepto de dualidad presente en el mundo andino (femenino-masculino; arriba-abajo; dentro-fuera), como valores que acompañan a las personas. Tales aspectos, como anotó Yáñez Cossío (2012), facultan entender el valor que asignaban nuestros ancestros al cuidado del entorno, comprendido como un todo (individuo, naturaleza, población). En este sentido, continúa la autora, introducir en la Constitución del 2008 el concepto de *Sumak Kawsay* puede ser leído como una crítica a los esquemas desarrollistas tradicionales que han descuidado el bienestar y la estética de la vida y han fraccionado las relaciones del ser humano con la naturaleza.

La identificación y conocimiento de los lugares que emanan energía, hasta la década de los años 80 eran comunes y fácilmente ubicados desde los más pequeños por la guía de los tatas y mamás en las comunidades; sus pobladores, niños, jóvenes, mayores tenían un conocimiento pleno de los lugares. Su cuidado estaba radicado en evitar cruzar por espacios considerados negativos y, en caso de que fuese inevitable, debían convocar a las deidades y fumar tabacos para evitar que sea fuerte el golpe espiritual. Esta práctica se mantiene aún en las personas mayores que acostumbran a trasladarse caminando de un lugar a otro por los *chaquiñanes* (caminos cercanos por las chacras).

Nuestros ancestros acostumbraban a subir a lugares prominentes que permitían visualizar el horizonte y el firmamento con mucha amplitud con connotaciones sagradas, en la actualidad son conocidos como miradores o sitios ceremoniales. “Los tumines o pagos simbolizan y sintetizan los valores y el conocimiento que la comunidad kichwa tiene para mantener el equilibrio en todos los niveles de vida de las personas y la naturaleza, en un ciclo de sentipensar la vida y su entorno como una unidad” (Kowii, 2007, p. 123).

En los mitos fundacionales del pueblo kichwa, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, sea en las personas, en las montañas, en los objetos: la dualidad está vigente en todo momento. Este sentido de dualidad se manifiesta, por ejemplo, en el mito de los amores del Tayta Imbabura y Mama Kutakachi o, en su defecto, en los hijos que logran tener. Similar situación ocurre en el caso de las sementeras de siembra, en las que siempre se debe garantizar que existan semillas identificadas como femeninas y masculinas, con lo que se asegura una buena producción.

La presencia de la dualidad en los mitos de los pueblos ancestrales emite el mensaje de avanzar juntos, estar presentes, en un concepto unívoco que establece la diferencia, pero que al mismo tiempo consolida el respeto, el amor y la igualdad entre lo complementario. El entorno natural, constituido y comprendido como una entidad dotada de energías, recuerda que somos parte complementaria de la naturaleza, lo que invita, reta e inspira a los individuos a reconstruirse permanentemente tanto en su realización individual como colectiva. En las comunidades, la acción consciente de contemplar las montañas, el nacimiento de un amanecer o el ocaso transporta al individuo a otras dimensiones, lo que ayuda a una renovación permanente de la energía o, en su defecto, como en el caso de la situación histórica de discriminación que han debido soportar las comunidades, a mantenerse presentes y vivas, puesto que la naturaleza misma constituye una motivación para aferrarse a la vida y luchar por ella y por mejores días.

La importancia de los lugares mágicos o emblemáticos, la naturaleza, el universo, su conocimiento respecto a sus virtudes energéticas, sus ciclos, son fundamentales dentro del pensamiento andino y su cosmogonía, por esta razón la presencia de las *wakas*, en el caso de la provincia de Imbabura y de las comunidades andinas en general, posee un significado profundo como herencia y legado espiritual de nuestros abuelos y de nuestros padres.

En suma, los lugares y los individuos están íntimamente relacionados, el nivel de influencia es mutuo y son elementos que permanentemente rememoran la relación espiritual entre las personas y la naturaleza como vínculo inquebrantable entre el ser humano y la Pachamama, es decir, el universo. En los pueblos andinos, a decir de Aldarete (2005), la naturaleza, los seres humanos y la sociedad forman un solo armónico, cada actividad de la vida diaria y proceso de producción material les proporciona sustento espiritual.

El Sumak Kawsay y los *raymikuna* o festividades comunitarias

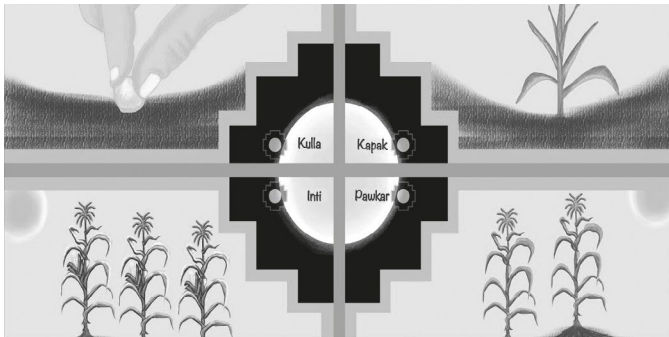
*Wawakunaka yurakunashna wiñan, alli wakichikpika alli wiñan,
mana alli wakichikpika mana alli wiñankachu.*¹

Se suele decir que las personas crecen igual que las plantas, si los cuidados son adecuados su crecimiento y sus frutos son buenos; si no se los cuida, entonces los frutos tampoco serán buenos. En las comunidades agrarias

¹ Los niños crecen como flores, si se los cuida muy bien, crecen alegres; si los descuidan, no crecen bien (traducción de los autores).

existe especial cuidado en preparar la tierra, se realizan los tumines o los pagos, pidiendo permiso a la madre tierra para intervenirla. La preparación de la tierra implica abonarla, nutrirla de agua y humus, ararla, sembrar y proteger la cosecha. Y cada acción está íntimamente articulada al ciclo lunar y al calendario andino, representado en la *chakana*. Como se puede apreciar en la Figura 2, los tiempos de siembra, maduración y cosecha se corresponden con tiempos cíclicos, marcados por los solsticios y los equinoccios, que determinan el clima y las temporadas de lluvia y sequía.

Figura 2. Kapac Raymí en Ecuador



Fuente: Brenp (2022)

La precisión de estos ciclos garantiza una buena producción y es una guía para la conexión de las personas y las comunidades, marca los tiempos de los *raymikuna*, que dividen el año en épocas de producción material y simbólica, de acuerdo con los tiempos solares y lunares, divididos en equinoccios y solsticios, con valores intrínsecos, conectados a entendimientos femeninos y masculinos. De ese modo, el año andino se divide en cuatro etapas claramente identificadas con procesos de siembra y cosecha y con espacios de crecimiento colectivo e individual, en armonía con el tiempo y la comunidad. En la Figura 3 se aprecian varias simbologías y lecturas de la *chakana*, relacionadas con los tiempos agrícolas, pero también con la presencia de la Luna, el Sol, los puntos cardinales y el movimiento y la renovación, representados en la serpiente.

Figura 4. Inti Raymi y Kapak Raymi según Guamán Poma de Ayala



Fuente: Guamán Poma de Ayala (1975)

Los cuatro *raymikuna* son el Mushuk Nina, Hatun Puncha, Kuya Raymi y Kapak Raymi. El Mushuk Nina (fuego nuevo) se celebra el 21 de marzo, es el equinoccio de verano, celebración que marca el inicio del año en los Andes, es el fuego nuevo, el medio día sin sombra, del florecimiento de la naturaleza, de la renovación familiar y comunitaria. El Hatun Puncha o Inti Raymi se celebra el 21 de junio, es el solsticio de verano, uno de los acontecimientos celebrativos andinos más importantes que se ha mantenido a lo largo de todo el proceso de vida y, por tanto, es el reflejo vivo de la realidad social, política, cultural, económica, educativa, ecológica, médica, espiritual y tecnológica. El Kuya Raymi se celebra el 21 de septiembre, en el equinoccio de invierno; es el inicio del tiempo femenino del año que va desde septiembre hasta marzo, en relación con el ciclo agrícola, y representa a la tierra lista para ser fecundada por las semillas, es la fiesta de las mujeres, de la kuya, de la mujer dirigente, de la Luna, de todo lo que representa lo femenino en los Andes. Y el Kapak Raymi, que se celebra el 21 de diciembre, el solsticio de invierno; es una de las cuatro fechas sagradas de los Andes, celebra el renacer, la continuidad el ciclo vital y equivale a la celebración de

la niñez y la juventud, y también es la época del año en que se destaca la dirigencia, autoridad y liderazgo comunitario y social.

Como un proceso de continuidad a la revalorización del conocimiento ancestral y la cosmovivencia de los pueblos andinos, la realización de actos de ritualidad en estas fechas sagradas es uno de los pilares fundamentales para la recuperación de valores culturales y de identidad. Y, por tanto, constituyen igualmente un pilar para la construcción de una sociedad intercultural, de acuerdo con los principios constitucionales enunciados previamente. La Carta Magna, así como los enunciados, preceptos y lineamientos de convivencia allí expresados, son patrimonio de la sociedad ecuatoriana en su conjunto, y la inclusión de contenidos de interculturalidad en todos los niveles de educación es una tarea pendiente por parte del Estado.

Cabe señalar que dicha inclusión no puede generarse a un nivel teórico solamente por los componentes vivenciales que la interculturalidad implica. La pedagogía aplicada deberá necesariamente relacionarse con los criterios no occidentales de juego con el concepto integrador del sentipensar y la cosmovivencia, como aportes fundamentales del Sumak Kawsay para la construcción de una sociedad que no excluya epistemologías ancestrales, y con la visión holística de formar seres humanos que no estén compartimentados, por una parte, ni excluidos de su propia realidad y entorno natural, por la otra.

La interculturalidad no puede seguir siendo manejada exclusivamente como un problema de indios, sino que debe involucrar a la sociedad en su conjunto. Las posiciones etnocéntricas y excluyentes de la población blanco-mestiza no serán modificadas en forma sensible ni sistemática si la interculturalidad queda como un tema a ser libremente interpretado por quienes tienen la capacidad de incidir en su aplicación (Moya y Moya, 2004).

Figura 5. *Chakana* ritual elaborada en el Instituto de Altos estudios Nacionales IAEN



Fuente: Saad (2019)

El Sumak Kawsay y los valores presentes en su concepto y aplicación vivencial

En todos los casos, están presentes los siguientes valores: el *ama killa*, no ser perezoso, ocioso o no trabajar; *ama llulla*, no a la mentira, no inventar cosas o situaciones; *ama shua*, no al robo, no apropiarse de algo que no le pertenece. Estos valores se sintetizan en la importancia mantener una vida íntegra, partiendo del trabajo, siguiendo por poner freno a su boca y hacer una práctica de la verdad y como uno de los valores principales, garantizar el bienestar individual, familiar y colectivo. Estos tres ejes de la vida permiten mantener un orden personal e individual. En la actualidad, en las comunidades kichwas, a pesar del deterioro de sus matrices culturales y espirituales, causado por las condiciones históricas de discriminación y por las condiciones impuestas de homogenización cultural, todavía se conservan rezagos de estas prácticas. Uno

de los más claros signos de pérdida de la matriz cultural es la desconexión, la pérdida de equilibrio personal, comunitario y de planes de vida.

Con el Pakta kausay se busca el equilibrio en la vida y comprende el trabajo, relaciones, espacio-tiempo y espiritualidad. El desequilibrio significa un riesgo que puede afectar el bienestar de toda la comunidad, por ejemplo, si un miembro de la comunidad es afectado por la pereza, esta falta de aporte afecta al desarrollo familiar y produce el abandono de las chacras, entre otras consecuencias. Cuando se logra el equilibrio, se puede contagiar al entorno y lograr que las diferentes actividades sean positivas. En términos espirituales, la armonía garantiza fluidez e influye incluso en el espacio y en el lugar por donde fluye dicha energía; caso contrario, el desequilibrio y la desarmonía afectan negativamente a todo el conjunto tanto humano como natural y los resultados no siempre serán los esperados.

Wiñak Kawsay, la creatividad, el avanzar hacia lo mejor

La presencia de estos valores es el ingrediente que motiva a las personas a recrear y crear sus iniciativas. La creatividad está regida por un mecanismo clave que se denomina el *tinkuy*, concepto que implica la búsqueda permanente de nuevas innovaciones para lo cual los elementos existentes se encuentran en permanente revisión o confrontación; de dicha fricción surge una nueva luz, un nuevo elemento que contribuye a superar lo anterior. El *tinkuy* se simboliza en los rituales del Inti Raymi con las danzas guerreras que rememoran la confrontación de las comunidades por mantener la hegemonía de los espacios rituales. La confrontación, sin embargo, no genera enemistad y, una vez concluida la celebración, las comunidades mantienen los lazos de apoyo y solidaridad.

Samak Kawsay, la serenidad

Aprender a cultivar la serenidad del horizonte, la serenidad de los lagos al amanecer es una tarea cultural y espiritual que requiere de perseverancia, enfoque y disciplina. El objetivo está orientado hacia el aprendizaje continuo tanto del mundo exterior como interior para crear mecanismos que permitan controlar las reacciones compulsivas y sin previa meditación. Cultivar la serenidad en las acciones de trabajo, de enseñanza, ayuda a que cada acto se lo desarrolle en paz y respeto hacia el otro.

***Runakay*, el saber ser. El reconocerse como runa, parte del pueblo**

El *runakay* es la suma de todos los elementos anotados anteriormente. *Runa* literalmente significa ‘individuo’. Para lograr esta dimensión, es indispensable aprender a cumplir paulatinamente, todos y cada uno de los valores descritos anteriormente. Hoy en día es un elemento clave para la autoidentificación de los jóvenes.

El Sumak Kawsay y las expresiones espirituales

La concepción de que la naturaleza tiene vida y que muchos de sus elementos son considerados como los dioses mayores de los pueblos ancestrales da lugar a que sea vista como una entidad sagrada, como consecuencia, las acciones de desarrollo se rigen bajo el mandato de tomar de la naturaleza solamente lo que se necesite y no abusar de ella.

En este ejercicio de reconstruir las formas de pensamiento del pueblo kichwa, es necesario realizar una arqueología de las palabras, indagar en el habla cotidiana, así como en los actos cotidianos y de ritualidad, fundamentalmente en estos que concentran expresiones que condensan procesos articulados a la visión cosmogónica del mundo, tales como: *allpa mama* (*allpa* igual a ‘tierra, mama, madre’, es decir, madre tierra), *pachamama* (*pacha* que significa ‘tiempo, universo’, madre del universo), *yaku mama* (*yaku* significa ‘agua’ y *mama*, ‘madre’, madre del agua), *wayra taita* (se refiere al viento que lleva y trae buenas energías para las cosechas y anuncia el cambio de los tiempos, acompaña en la entrega de los tumines en los tiempos masculinos como una retribución de los favores que se recibe de la tierra y de la vida) e *inti tayta* (*inti*, que es ‘Sol’ y *tayta*, ‘padre’, padre Sol).

Las expresiones de *mama* y *tayta* implican respecto y connotación sagrada que permite extender su protección hasta lo más íntimo, así como el abrigo astronómico. La *minga* se refiere al trabajo comunitario entre los integrantes de una comunidad, cada uno contribuye al desarrollo y fortalecimiento de cada *ayllu*, sea en obras o en reuniones festivas. Las obras son de carácter colectivo, por ejemplo, un canal de riego, la construcción de un camino, una plaza, alguna edificación de carácter sagrado u obras que comprometen a varias comunidades. La *minga* es un mecanismo de trabajo colectivo que fomenta el ahorro, estimula el trabajo y potencializa la producción. Esta tradición, en el caso de las comunidades andinas, ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano.

El *makipurarina*, viene de *maki*, ‘mano’ y *purarina*, ‘estrechar o darse la mano’, es decir, ayudarse mutuamente, darse la mano, colaborar, equivale a la reciprocidad. Se refiere al sentido de solidaridad que los miembros de un *ayllu* deben expresar con sus familiares o los vecinos de la comunidad. Esta conducta es observada con mucha atención por los anfitriones de una actividad productiva o de una fiesta, por ejemplo, para registrar los *tumines* que llevan los acompañantes y de esta forma tener presente las obligaciones que se adquieren con todos los miembros de la comunidad. El *makipurarina* ayuda a que los niveles de comunicación y la interrelación entre las personas se mantengan vigentes. Esta práctica contribuye a conocerse y reconocerse tanto en lo individual como en lo colectivo.

La *yanaparina* es la solidaridad, un valor fundamental. La situación histórica ha motivado que, en ciertas circunstancias, las comunidades se cohesionen y fortalezcan sus lazos de unidad y de apoyo mutuo. Este valor ha permitido que los *ayllus* y los miembros de la comunidad puedan superar dificultades y lograr objetivos que, sin el apoyo de los demás, serían casi imposibles de alcanzar en el corto plazo.

A modo de conclusión, se requiere subrayar que estos valores y prácticas comunitarias, que han reforzado las prácticas de vida y supervivencia cultural de las comunidades, se transforman mediante la educación en patrimonio cultural de la sociedad, sin perder por esto el sentido de su origen y pertenencia. En un sentido profundo, la interculturalidad es un trabajo de todos los estamentos de la sociedad y un proceso de reparación de derechos por parte del Estado.

Debemos subrayar que la interculturalidad no es característica “natural” de todas las sociedades complejas, sino objetivo al que deben llegar para articularse internamente. La interculturalidad se construye mediante un esfuerzo expreso y permanente. Va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo entre culturas; es una relación sostenida entre ellas. Es una búsqueda expresa de superación de prejuicios, el racismo, las desigualdades y las asimetrías que caracterizan a nuestro país, bajo condiciones de respeto, igualdad u desarrollo de espacios comunes. (Ayala Mora, 2011, p. 53)

Referencias

- Aldarete E., Choque M., Varese S., Rabery M. y Delgado, P. G. (2005). *Conocimiento indígena y globalización*. Abya Yala.
- Asamblea Constituyente del Ecuador (2008). Constitución del Ecuador.

- Ayala Mora, E. (2011). La interculturalidad: camino para el Ecuador. En A. Kowii (Ed.), *Interculturalidad y diversidad*. (pp. 32-72). Corporación Editoria Nacional / UASB.
- Brenp (2022). Kapac Raymi en Ecuador Significado e historia de la fiesta del Capac o Kapak Raymi. <https://n9.cl/ymiblc>.
- Biblioteca Andina. (2020, mayo 2). Chakana Raymi. Facebook. <https://www.facebook.com/BibliotecaAndina/posts/3071884359537977/>
- Guamán Poma de Ayala, F. (1975). *La obra del cronista indio Ludeña de la V. G.* Editorial Nueva Educación.
- Guerrero Arias, P. (2011). Interculturalidad y plurinacionalidad, escenarios de lucha de sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica. En A. Kowii (Ed.), *Interculturalidad y diversidad*. (pp. 73-99). Corporación Editora Nacional / UASB.
- Hernández, N. (2007). La educación intercultural en la perspectiva universitaria. El caso de México. En C. Zapata Silva (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 181-197). Ediciones Abya-Yala.
- Kowii, A. (2007). Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua Otavalo. En C. Zapata Silva (Comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 113-125). Ediciones Abya-Yala.
- Kowii, A. (2011). Diversidad e interculturalidad. En A. Kowii (Ed.), *Interculturalidad y diversidad* (pp. 11-32). Corporación Editoria Nacional / UASB:
- Ministerio de Educación (2017). *Currículo de los niveles de educación obligatoria*. Ministerio de Educación. <https://n9.cl/tn3c5v>.
- Montesinos, F. y Hyland S. (2008). *El manuscrito de Quito. Una historia inca preservada*. Impresión IÁCOBOS (Trabajo original publicado en 1642).
- Moya, R. y Moya, A. (2004). *Derivas de la interculturalidad. Procesos y desafíos en América Latina*. CAFOLIS / FUNADES.
- Ramírez Gallegos, R. (2012). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Senescyt.
- Salvini, F. (2017). Sumak Kawsay o la política de vivir felices. *Revista Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/sumak-kawsay-o-la-politica-del-vivir-felices/>
- Unesco (2001). Declaración Universal de la Unesco sobre la diversidad cultural. <https://n9.cl/d4767>
- Yáñez Cossío, C. (2012). *Pachamama, sumac causai y derechos de la naturaleza*. Imprenta Mariscal.

UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA DANZA ANDINA:

Hacia el diálogo danzado de las sabidurías para una educación intercultural

Juan Pablo Morocho
Universidad de Cuenca

Introducción

Las reflexiones en torno a la danza andina en el Ecuador son limitadas, más aún cuando los modelos culturales eurocentrados han mirado a lo popular como folclórico, a la espiritualidad de los pueblos como supersticiones, y a la danza como espectáculo de masas. La propuesta que a continuación se presenta nace de la necesidad de vivenciar los universos simbólicos de los pueblos andinos del Ecuador que se expresan en las danzas de los ciclos agrícolas o raymikuna, espacios contrahegemónicos que cuestionan el poder desde un posicionamiento político frente a la realidad, nunca puede ser mirado desde lo museográfico o estático, sino más bien desde lo contextual histórico, sincrético y dinámico contemporáneo.

Este trabajo, de forma concreta, dialoga con los actores, danzantes que sostienen la memoria desde una reflexión horizontal e intercultural. Los

apuntes sistemáticamente ordenados corresponden a este encuentro de muchos años con los pueblos especialmente del sur del Ecuador, Cañar y Saraguro, y pretende ser un aporte que visibilice las sabidurías históricamente subalterizadas. Las comunidades indígenas, campesinas y afros han hablado por sí mismas desde hace más de 500 años con voz propia, por ello no pretende ser un trabajo que hable de, sino con ellos, que pueda ser un aporte a su memoria. Se perfilan reflexiones en torno a la representación de los otros danzados en la escuela formal, pues es donde se reproducen los imaginarios sociales de la diferencia y otredad. De igual manera, busca ser un espacio que cuestione prácticas escolares que naturalizan y normalizan la exclusión epistémica de sabidurías. Y se propone apuntalar el modelo de la interculturalidad crítica para una educación de la diversidad.

En el 2008 constitucionalmente el Ecuador fue declarado como Estado plurinacional y multiétnico cuyo horizonte histórico era la lucha popular, especialmente de los pueblos y nacionalidades indígenas, campesinas, montubias, afros del Ecuador que desde los años 70 del siglo XX irrumpieron y cuestionaron la modernidad. Pero transitar del modelo de Estado nación monocultural al intercultural, en la práctica, es un ejercicio por hacerse. En ese sentido: ¿cuánto puede aportar a este propósito la danza andina a la sociedad en general y a la escuela pública formal en particular? ¿Cuáles son los universos simbólicos, episteme, que se muestran en la ritualidad de la danza de los *raymikuna*? ¿El arte como ejercicio político puede ser un vehículo que permita ver al “otro” subalterno, hacia el diálogo de saberes? ¿La danza andina de los *raymikuna* como sabiduría plena puede ser una estrategia de educación intercultural? ¿Hay una formación docente que permita reflexionar en la escuela pública la danza andina de los *raymikuna* para el ejercicio intercultural? Estas y otras preguntas serán la guía que hilen las siguientes reflexiones.

La filosofía intercultural da luces teóricas para concebir prácticas que reflexionen otros modos de hacer educación pública. Como sostuvo Fornet (2004), quien ha aportado significativamente al debate del pensamiento latinoamericano, los modelos políticos (educativos) de los países latinoamericanos son reducidos a una mirada mestiza de la realidad y, si bien es cierto es un hecho histórico, no todos se perciben y autoperciben como mestizos. La educación intercultural es necesaria en nuestra región, pues visibiliza la diferencia y el posible diálogo de tradiciones culturales diferentes. En ese sentido, siguiendo las reflexiones propuestas por Enrique Dussel (1977), el proyecto moderno colonial que apuntaló al capitalismo subalternizó al otro y desde la mismidad eurocéntrica lo negó: para que exista un centro debe

haber una periferia, hay un *encubrimiento del otro* (Dussel, 1994). Maldonado Torres (2007), al referirse a la construcción social de la otredad, manifestó que hay una sospecha permanente de los otros, de sus sabidurías, de sus formas de existir, de sus formas de rezar y danzar. En tal virtud, para hablar de educación superior, se puede decir que:

La universidad es vista no solo como el lugar donde se produce el conocimiento que conduce al progreso moral o material de la sociedad, sino como el núcleo vigilante de esa legitimidad (...). La universidad funciona más o menos como el panóptico de Foucault porque es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la *doxa* y la *episteme*, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de “validez científica”) y el conocimiento ilegítimo. (Castro Gómez, 2007, p. 81)

Es decir, la academia es tributaria de los modelos ilustrados de la modernidad: aquellas sabidurías que no se ajusten al modelo lógico racional de la construcción del conocimiento no ingresan a la atalaya de la verdad. La danza andina, visto esto, es absorbida por la universalidad del conocimiento al plano meramente estético, folclórico, esconde o encubre un saber particular y contextual que aquí se sugiere. Y para acercarnos a la danza andina y reflexionar sobre sus universos simbólicos para una educación intercultural, necesariamente debemos referirnos a dos estrategias metodológicas que han surgido justamente desde Latinoamérica, especialmente desde el encuentro horizontal con los pueblos del Aby Yala: la filosofía andina y la investigación intercultural.

La propuesta trabajada ampliamente por Josef Estermann, en su ya consagrada obra *Filosofía andina, sabiduría indígena para un nuevo mundo* (1998), hila el pensamiento contemporáneo del *runa/jaqui*, *kichwa/aymara* desde la hermenéutica diatópica. Su metodología consiste en la descentralización de la filosofía greco romana y europea como centro georreferencial de la construcción del conocimiento y la razón como única vía para reflexionar, construir y cambiar la realidad, al mismo tiempo de contraponer experiencias de contextos culturales diferentes como ser humano, desarrollo, ética, racionalidad, naturaleza, teología, entre otros, a la luz del diálogo intercultural entre los Andes y Occidente. La hermenéutica diatópica es una propuesta positiva que posibilita construir las condiciones necesarias para lo que De Sousa Santos (2010) llamó *traducción intercultural*, y que responde a la necesidad de la develación de las sabidurías subalterizadas y su diálogo horizontal con otras tradiciones culturales.

Así mismo, es sustancial rescatar la importancia de la investigación intercultural (Bartolomé, 2003) como principio para el encuentro con los pueblos andinos que sostienen la memoria de la danza en los *raymikuna*. Este tipo de investigación reconstituye la relación entre sujeto que investiga, objeto investigado, propio de la construcción del conocimiento eurocentrado positivista y se posiciona más bien en el encuentro horizontal e intercultural entre sujetos. Para ello se requiere un ejercicio empático con los otros, no solo para visibilizar sabidurías, sino como ejercicio político de posicionamiento frente a la realidad; es decir, una investigación capaz de mostrar las exclusiones que esconden los discursos de poder o, como dijo Catherine Walsh (2012), la interculturalidad crítica como praxis social que denuncia las asimetrías entre culturas y que va desde el plano epistémico hacia lo económico, político, espiritual, etc. Antes de construir el diálogo, continúa la autora, se debería reflexionar por qué del no diálogo.

El análisis desde el contexto histórico es vital porque implica una mirada contemporánea de la realidad festiva. El mestizaje es una realidad, todas las sociedades de la humanidad se han construido desde el encuentro y desencuentro, en el contacto entre unas y otras. En el caso de los Andes, la fiesta y la danza están íntimamente ligadas a las celebraciones de la religión del católico cristiano. Los pueblos originarios de los Andes han sido funcionales al mestizaje, es decir, sus códigos culturales se han dejado permear por lo foráneo y viceversa. La fiesta, el rito, la celebración, la danza están íntimamente imbricadas a las celebraciones del calendario religioso cristiano. En efecto, “los elementos andinos son cristianizados, y los elementos cristianos son andinizados. Lo cristiano ha penetrado hasta en los mismos ritos andinos, y la misma liturgia católica es teñida de colores y olores andinos” (Estermann, 2008, p. 170).

No obstante, actualmente muchos de los pueblos originarios del Ecuador, desde una visión decolonial de la memoria y sus prácticas, han separado los *raymikuna* de la fiesta impuesta por la modernidad, por ejemplo, en Saraguro el Kapak Raymi de la Navidad, en Cañar el Hatum Apu o Lalay del Carnaval. Estas interesantes prácticas sirven para reflexionar hasta dónde han llegado los procesos reivindicativos de la memoria social. Una mirada hacia dentro reconstruye la identidad y les da valor simbólico a las prácticas comunitarias. Sin embargo, la interculturalidad que es desde donde miran estas reflexiones ayuda a reconocer el diálogo entre racionalidad y espiritualidades diferentes, siempre y cuando se perciban como iguales. “La diversidad es consustancial a la educación y todas las personas son diferentes y no es de recibo categorizarlas o jerarquizarlas en función de estas diferencias.

La diversidad es una realidad absolutamente natural, legítima y habitual” (Rodríguez Cancio, 2005, p. 1079).

¿Cómo se visibilizan las danzas de los *raymikuna* en la educación pública? y ¿cómo la educación intercultural permite reflexionar otra educación que tenga como principio la diversidad? Al respecto, la interculturalidad crítica propuesta por Walsh (2012) cuestiona los poderes constituidos, denuncia las asimetrías epistémicas, políticas, económica y sociales y propone otros modos relacionarnos. “La diversidad es una realidad absolutamente natural, legítima y habitual” (Rodríguez Cancio, 2005, p. 1079). Sin embargo, la educación pública en sus prácticas litúrgicas cotidianas, y en el mismo currículum institucionalizado, el diferente aún es minimizado y asimilado por la cultura blanco mestiza.

Las siguientes reflexiones están divididas en cuatro momentos. Primero se abordarán las danzas de los *raymikuna* como experiencia de los pueblos en el encuentro comunitario y con la tierra, es decir, una aproximación a la filosofía de la danza andina. En un segundo momento, se analiza uno de los *raymikuna* andinos, el Kapak Raymi Navidad del pueblo Saraguro, para visibilizar los códigos y universos simbólicos de sus danzas, personajes, espacios, ritualidades, etc. En un tercer momento se plantean reflexiones en torno a la educación pública y el alcance de las representaciones danzadas de los otros para una educación intercultural. Y para finalizar se proponen conclusiones abiertas siempre al debate.

Aproximaciones a la filosofía de la danza andina: *raymikuna*, danzas contrahegemónicas de encuentro con la tierra y la comunidad

La descentralización del pensamiento greco romano e ilustrado permite reflexionar otras posibilidades de hacer filosofía, entendida esta en el sentido de concebir e interpretar la realidad desde códigos culturales distintos que van más allá del logos o razón y que, para el caso de los pueblos de los Andes, se expresa en la oralidad, ritos, prácticas sociales, danzas, etc. Con ello no se quiere trazar un purismo en las concepciones y miradas de lo indígena, sino analizar los personajes festivos, danzas y simbologías desde el diálogo intercultural de tradiciones diferentes (Estermann, 2008).

El pensamiento filosófico racional es uno de los aportes de Occidente, negarlo sería cerrarse a las posibilidades del diálogo intercultural de tradiciones o racionalidades diferentes. Por ello, siguiendo a Dussel (1994), no

se critica la racionalidad lógica, sino todo lo contrario, la irracionalidad de esa razón que se ha traducido en un proyecto civilizatorio en expansión e impuesto a través de la guerra desde una supuesta universalidad de pensamiento. La posmodernidad ha cuestionado tal pretensión. Han sido los pueblos subalternizados y periféricos por esa misma modernidad eurocentrada quienes reclaman la visión pluriversa del mundo.

La visión monocultural de la realidad, la vida, el conocimiento, la religión, etc., se ha colado hasta en las más íntimas prácticas cotidianas de los sujetos. El diálogo intercultural apunta hacia una sociedad fundada en la diferencia positiva, es decir, esta otredad excluida históricamente, como es el caso de las sabidurías de los pueblos originarios expresadas en sus danzas, puede ser un dispositivo que aporte a la construcción de una sociedad horizontal sobre todo en la escuela donde la representación del otro es folclórica, paternalista e idealizada; prácticas educativas que más bien reproducen la mirada vertical de lo diferente como consecuencia del racismo naturalizado en las aulas y patios de la escuela formal y la enseñanza no formal.

Lo contrahegemónico sugiere una suerte de análisis de los poderes constituidos desde la Colonia y que se han perpetuado en los Estados nación. Siguiendo a Aníbal Quijano (2007), filósofo peruano, la colonialidad del ser, saber y poder, reforzada por las políticas disimuladas, naturalizan una forma de estar en el mundo, de cómo se construye y reproduce el conocimiento universalmente válido y la vía de la democracia liberal ligada al capitalismo como único camino al desarrollo de los pueblos. Es decir, la visión monocultural de la sociedad permea todo aquello que sugiere diferencia. El otro siempre está bajo sospecha, pues irrumpe con lo cotidiano, normal y civilizado. En ese contexto, los *raymikuna* y las danzas que se manifiestan en los territorios son formas de contrapoder por cuanto proponen otra racionalidad o filosofía desde los pueblos originarios.

¿Cuál es la otra racionalidad o filosofía que se expresan en los *raymikuna*?

Si para Occidente el logos o la palabra es el camino predilecto para la reflexión de la realidad, para los pueblos andinos es la comunidad, la celebración, el rito, la fiesta, la danza. Lo individual en ese sentido pertenece a un todo, no está separado el sujeto–objeto, sino que se corresponde recíprocamente con todo el cosmos, totalidad o pacha. Para los pueblos de los Andes, en la celebración ritual del *raymi*, la naturaleza no es el medio de producción

y enriquecimiento infinito, tal como propone el modelo capitalista, sino todo lo contrario, es la madre, Pachamama, que sostiene la vida, por eso la danza tiene vital importancia en la ritualidad de la experiencia del encuentro con la tierra y la comunidad. Aunque el indígena también piensa y actúa en los códigos coloniales del capitalismo y la modernidad, emplea la fiesta, el rito, la celebración, la danza como momentos precisos que irrumpen en el modelo colonial. El imaginario colectivo construye otra racionalidad ritual que celebra el equilibrio cósmico en los *raymikuna*.

Los pueblos andinos tienen liturgias celebrativas de los *raymikuna* ligadas íntimamente a los ciclos del cambio agrícola anual, dependiendo de los solsticios y equinoccios de invierno o verano: Pawka Raymi, Inty Raymi, Kolla Raymi y Kapak Raymi. Ellos son espacios de fiestas propiciatorias para agradecer o pedir a la tierra, en este espacio la danza actúa como pago o tributo del ser humano para el equilibrio natural y social.

El pensamiento filosófico andino, a diferencia de la visión dicotómica del pensamiento occidental, a partir de Descartes, es complementario. Los opuestos no se repelan, sino que se enriquecen mutuamente. Si para Occidente la relación es vertical con la tierra por la necesidad de concebir a lo "otro" como cosa no pensante (*res extensa cartesiano*), vacía y así aprehenderla y poseerla, para el mundo andino, la danza cumple un papel fundamental: la relación ser humano y tierra es horizontal, de encuentro entre el hijo y la madre, es la intercesora, el puente que equilibra el orden cósmico. En el espacio celebrativo festivo de los *raymikuna*, los seres humanos no son dueños de la tierra, sino sus cuidantes y a través de los ritos y la danza se reestablece el orden en cada uno de los *raymikuna*.

En las danzas de Inty Raymi de Cotacachi, solsticio de verano, los danzantes en el Hatum Puncha o Día Grande zapatean como devolviendo, pagando a la tierra por las cosechas recibidas. Todo tiene su contraparte recíproca, inclusive para los espacios sacros. Si la tierra ha parido, da de comer a la comunidad, el runa o ser humano andino devuelve las energías a través de la danza. La danza se constituye así en el equilibrio entre la tierra y el ser humano: si no hubiera danza, el equilibrio quedaría irrumplido hasta que el pago sea reconstituido recíprocamente.

Si el Carnaval preside al Miércoles de Ceniza y corresponde al inicio de la Cuaresma en el calendario cristiano, la celebración del Pawka Raymi, que desde la cosmovisión cañari se autodefine como el Hatum Apu o Lalay Raymi, correspondería al tiempo de celebración y fertilidad de la tierra. El Hatum Apu o Gran Espíritu personificado en los Carnavaleros o Pucareros, llamados desde el mestizaje Tayta Carnaval (en los sectores campesinos del

Azuay se los conoce como *padrino*), desciende de los cerros con los buenos augurios, la comunidad recíprocamente los acoge y celebra su presencia con comida, granos, chicha, frutas de la época, capulí, reina claudia, duraznos, etc.

Junto al Hatum Apu está el Yarca y o pobreza que custodia el recibimiento y está listo para actuar si la reciprocidad comunitaria no se cumple o es incompleta. En este caso, la danza cumple doble función, por un lado, es la misma tierra o espíritu de la fertilidad la que danza y canta, baja a las comunidades trayendo los buenos tiempos y, por otro lado, corresponde, ya en la personificación, a un petitorio para que las *chakras* terminen su florecimiento. La danza es la intercesora o puente de encuentro entre lo divino fértil y el ser humano runa cañari.

El Alli Danza del pueblo cañari o Mama Danza es la representación simbólica de las guacamayas. Las aves míticas de la cosmogonía danzan únicamente en el tiempo celebrativo de Corpus Christi, en junio. Acompañado de un maestro músico, vestidos de cintas de colores que cuelgan en sus espaldas, trenzas finamente tejidas que sobresalen de sus sombreros, sus movimientos se sitúan exclusivamente en las extremidades inferiores, danzan en planta de pie con pasos fuertes con cascabeles en los tobillos, representan al parecer agradecimiento, como un devolver energías a la tierra en este tiempo de cosechas y cambios de ciclo agrícola andino Inty Raymi.

Figura 1. Alli Danza cañari, 2019



Fuente: Juan Pablo Morocho

Con la Mama Supalata y sus acompañantes, los Chirillos, en Saraguro, se reproduce sincréticamente el Domingo de Ramos. Es un hombre revestido de mujer que va danzando y cantando por las casas y, de la misma manera que en el caso anterior, su danza es un requisito de encuentro comunitario. El revestimiento sugiere la representación simbólica del equilibrio recíproco entre lo masculino y femenino. Si bien es cierto la colonización ha generado procesos acentuados de machismo en las comunidades indígenas y campesinas de los Andes, es en la danza de la Mama Supalata donde ritualmente se propone una forma diferente de relación, donde hombre y mujer, masculino y femenino, son complementos recíprocos y no dicotómicamente opuestos. Esta Mama es una deidad femenina de la fertilidad que es recibida con alimentos cuya base son el maíz, zambo y dulce de zapallo, la comida es el pago por su gracia anual. Opuestamente, si no hay el pago recíproco de la comunidad, la misma deidad será encargada de regar el zhirán, semillas de monte que impedirán que crezcan las siembras.

Danzas, personajes y ritualidad en el Kapak Raymi Navidad del pueblo Saraguro

¿Navidad o Kapak Raymi? o ¿Navidad Kapak Raymi? ¿Cómo dos visiones espirituales se encuentran y desencuentran en la fiesta de Saraguro? ¿Cuáles son los elementos del Kapak Raymi que se encuentran en la liturgia de la Navidad y viceversa? ¿Cómo dialogan los símbolos de poder? Por un lado, la Navidad como símbolo del cristianismo recuerda el nacimiento de Jesús en Belén, la liturgia oficial se mantiene en la fiesta: eucaristías, procesiones, vigiliyas, etc., el fervor de los indígenas es positivo y en su gran mayoría se autoidentifican como cristianos católicos. Tayta Pacho, maestro músico de fiesta dice: “hay que tener fe al niño Dios para poder pasar la fiesta” (comunicación personal, diciembre 25, 2021). La fiesta no puede ser entendida sin la liturgia católica, pues corresponde un espacio necesario donde de alguna manera se validan los actos. El Niño es pedido para pasar la fiesta, en el caso de Gunudel, el Marcan Tayta y Marcan Mama pidieron con años de antelación al niño de la Iglesia de San Francisco, centro de Saraguro.

Las luchas populares de los pueblos originarios desde los años 80 en Latinoamérica, acentuadas en los 90 en Ecuador, llevaron a la reivindicación de los saberes subalternizados por el proyecto colonial civilizatorio que arrancó con la Conquista y que se mantiene en los Estados nación. Lucha por la tierra, una educación intercultural bilingüe, cultural e idioma fueron las tónicas al

conmemorar 500 años de resistencia indígena. Desde esta mirada, se prefiere hablar más bien del Kapak Raymi antes que de Navidad, solsticio del 21 de diciembre que celebra el cambio de autoridades en la recepción del bastón de mando por el Consejo de Gobierno Comunitario. En la comunidad de Illincho de Saraguro en el año 2021, por ejemplo, como explicó el tayta Polivio Japón, Yachay a Lourdes Chalán, nueva kapak, representante del Consejo, en ceremonia abierta a la comunidad: “el bastón es el mando de la vida, es el mando de ti mismo a tu corazón, es para poner fuerte en el espacio y la comunidad, toda la comunidad es la fuerza, es para arrancar la fuerza del espíritu” (comunicación personal, diciembre 21, 2021).

Podríamos decir entonces que en la celebración particular de la Navidad en el pueblo Saraguro se encuentran elementos sincréticos de matrices culturales diferentes, esta hibridación compleja es el producto de adaptaciones y validaciones mutuas de espiritualidades, cosmovisiones y símbolos, casi imposibles de separar. La celebración del Kapak Raymi como fiesta andina, junto al Kolla Raymi, Pawka Raymi e Inty Raymi, corresponde más bien a una lógica decolonial válida, pues posiciona los elementos de identidad puertas adentro frente al proyecto modernizador blanco mestizo y colonial. La Navidad, entendida desde el pueblo Saraguro, es un espacio de encuentro intercultural. Mientras que el Kapak Raymi, como discurso y práctica, se constituye desde la reivindicación de los saberes subalternizados y desde un posicionamiento enteramente político. Marcan Tayta-Kapak dialogan simbólicamente en el solsticio de diciembre en el pueblo Saraguro.

A continuación, se reflexionará la posibilidad del diálogo intercultural del poder entre el Marcan Tayta y Marca Mama con el Niño Jesús como símbolo de la religión oficial, además de la danza como construcción comunitaria del poder y de encuentro con la tierra. La fiesta irrumpe en la cotidianidad en Saraguro, en Gunudel, comunidad que se encuentra aproximadamente a unos 5 minutos vía a Lagunas, desde el centro. Los guaidores preparan al Marcan Tayta y Marcan Mama (priostes de la fiesta). Las relaciones de poder se constituyen y resignifican en tanto son los personajes principales de todo el proceso festivo.

En la racionalidad de la filosofía andina los opuestos no se repelen, sino que se complementan, es decir, la estructura misma de la fiesta, en su ritualidad está concebida desde la paridad de espacios, personajes, liturgias. El Marcan Tayta y Marcan Mama, pareja de esposos por lo general, masculino y femenino presiden los actos tanto en la Iglesia como en el patio de la casa donde se lleva a cabo la mayoría actos festivos rituales. La paridad

es la estructura básica para el desarrollo de toda la fiesta, personajes y territorios asignados, liturgias y danzas.

En la fiesta, los personajes más importantes son el Marcan Tayta y Marcan Mama, son ellos quienes llevan el nicho e imagen del niño Jesús en las procesiones y eucaristías de toda la fiesta. Para pasar la fiesta, con años de antelación “pidieron” al niño (su imagen) al síndico y a los padres franciscanos en el caso del Marcan Tayta y Marca Mama de Gunudel; el pasar la fiesta les dará prestigio (poder) social y político comunitario. Al respecto, es interesante señalar que este poder validado ritualmente por la comunidad dialoga con el poder político instaurado desde el Estado nación. En años anteriores, el alcalde de Saraguro (2017) y el prefecto de Zamora Chinchipe (2018), indígenas saraguros, pasaron la fiesta; es decir, la democracia como poder de la representatividad del pueblo intenta dialogar con el poder de la redistribución comunitaria que Marcan Tayta y Marcan Mama representan, esta relación interepistémica manifiesta la posibilidad de validar el poder político desde el poder ritual comunitario.

El poder del Marcan Tayta y Marcan Mama ritualmente se analiza desde la redistribución de pinzhis, una especie de agrados o regalos que llegan a toda la comunidad, a allegados o a quien quiera participar en la fiesta, va desde canecas de miel, queso, pan, chicha, mote, cerveza, vino hasta cabezas de ganado, etc. Todos los pinzhis pasa por el Marcan Tayta y Marcan Mama, a ellos se les entrega y luego ritualmente por ellos se redistribuye a toda la comunidad en la fiesta, es decir, el poder de la redistribución simétrica versus el poder de la acumulación infinita. Mientras el pensamiento y acción individualista es asimétrico en el modelo moderno y colonial, para la ritualidad del mundo andino, en especial la fiesta de la Navidad Kapak Raymi, es de carácter simétrico.

El pinzhi como modelo de una economía ritual comunitaria se diferencia sustancialmente del modelo de la acumulación de capital y explotación del otro. Sin embargo, es ritual, es decir, es único en este tiempo de fiesta y transita en la memoria colectiva del pueblo Saraguro y se reproduce anualmente internamente en las comunidades. Terminada la fiesta, los mismos saraguros vuelven a la lógica de la economía moderna.

Otro de los elementos sobre los que reflexionar, a propósito del poder del Marcan Tayta y Marcan Mama, es la lucha simbólica de espacios, entendiendo la cultura también como un escenario de diálogo y no diálogo, de encuentro y desencuentro de elementos que les dan sentido a las acciones. La imagen del Niño Jesús que representa el máximo poder espiritual de la religión oficial se enfrenta simbólicamente al poder del Marcan Tayta y viceversa. En

las eucaristías, por ejemplo las de vigilia, día de fiesta y tres reyes en algunos espacios, la imagen del Niño y lo que esta representa tiene mayor importancia. En la eucaristía que relata el nacimiento de Jesús en Belén como elemento central, la imagen del Niño se valora con énfasis, toda la liturgia gira en torno al acontecimiento: el nacimiento de Dios. El Marcan Tayta y Marcan Mama son sacerdotes que tienen relevancia en la liturgia cristiana y llegan a presidir el altar junto a los sacerdotes las eucaristías de fiesta, pero su función está relegada a un segundo plano. Al contrario, en la casa de fiesta desde el Chaki Rikuna, así como los días de fiesta, en las liturgias festivo rituales resalta la presencia absoluta del Marcan Tayta y Marcan Mama y, si bien es cierto que la imagen del Niño Jesús está presente, ocupa un segundo plano, en el nacimiento o altar de la casa que representa su nacimiento.

Sin embargo, no se puede entender y vivenciar la fiesta sin los dos elementos, Niño Jesús-Marcan Tayta y Marca Mama: al faltar uno de ellos la fiesta sería incompleta y rompería con el equilibrio comunitario, de ahí que se cuida y respeta cada espacio. Este diálogo intercultural entre las dos teologías, la india con la Occidental, es fecunda porque cohesiona a la comunidad y horizontaliza las liturgias tanto en la iglesia como en la casa del Marcan Tayta y Marcan Mama, al parecer se validan mutuamente. Al respecto, para Tayta Pacho, maestro músico de fiesta: “la fiesta sin misa no es fiesta, tiene que haber porque tayta Dios bendice”, y agrega: “el Marcan Tayta es importante porque es quien pasa la fiesta de Navidad, sin él no hay nada” (comunicación personal, diciembre 25, 2021).

En el Chaki Rikuna, que literalmente significa ‘ver los pies’, se celebra en el patio de la casa del Marcan Tayta y Marcan Mama, en Gunudel, el 23 de diciembre. Ya el 22 por la noche llegan los maestros músicos, violín y bombo, con los juguetes, personajes festivo rituales centrales en la fiesta: *wikis*, *ajas*, *warmi sarawi*, *kari sarawi*, oso, tigre, paileros, gigantes, *ushcus*. Estos son los personajes que con meses de anticipación acudieron a la casa del maestro músico principal para aprender las diferentes rutinas dancísticas.

La Navidad Kapak Raymi es una fiesta comunitaria, todas las generaciones etarias y grupos participan: infantes, *sarawis*, oso, pailero, tigre, gigantes; jóvenes por lo general *wikis* y *ajas*; adultos y adultos mayores, guidores, músicos, Marcan Taytas y Marcan Mamas. Es decir, es una racionalidad que rompe con la visión de fiesta como un espacio solo para un grupo generacional y se posiciona como un espacio de relación intergeneracional e intercomunitario de reproducción social de la memoria colectiva.

El papel del maestro músico es fundamental en toda la celebración, es quien mantiene la memoria colectiva y la reproduce anualmente. El maestro

músico segundo de Gunudel dice: “yo aprendí solo viendo, luego me compré un violín, y solo escuchando puede aprender” (comunicación personal, diciembre 25, 2022). La reflexión nos lleva a mirar y reivindicar estas otras formas de enseñar y aprender. La oralidad como elemento central en la transmisión de conocimientos y la danza como espacio ritual de equilibrio de energías que va más allá del plano estético folclórico y el aprendizaje comunitario, representan sistemas de mantenimiento de los saberes. Si bien es cierto se muestra como un espacio ritual único para la fiesta, vale reflexionar sobre otras posibilidades de aprendizaje, en especial aquellas que requieren un ejercicio de encuentro con las comunidades. El maestro músico enseña las danzas que serán interpretadas en el Chaki Rikuna y en los días de fiesta de Navidad Kapak Raymi, 24 y 25 de diciembre, así como en el cierre de la fiesta el 6 de enero, día de los inocentes.

Especial importancia merece uno de los danzantes de entre los personajes festivos o, como los llaman en Saraguro, el wiki, tanto por sus movimientos dancísticos como por su actuar. Históricamente los pueblos subalternizados han sido marginados del poder político central que, en el caso de los saraguros, mayoritariamente ha sido ejercido desde la Colonia y la República por la ideología blanco mestiza, y los reclamos a la administración pública siempre han sido encubiertos.

El Wiki es una voz contrahegemónica al poder centralizado, pues a manera de broma, dice y manifiesta lo que está escondido, hace públicas aquellas limitaciones políticas, es una especie de crítica a la sociedad no solo blanca mestiza, sino también indígena que en los últimos años ha tomado fuerza en la plataforma de la administración pública; es así que siempre está gritando y hablando con una voz aguda, su máscara como la ropa de colores que va entre el azul, amarillo y rojo, cinturón, botas de caucho y chicote, lo cubren y encubren, esto permite mayor facilidad a la crítica. Es un juego ritual de la risa, juega con todos, abraza, danza.

El Wiki no ingresa a la iglesia para las liturgias, se queda fuera en el atrio o lugares destinados. Simbólicamente, junto al Aja, personaje revestido con un traje realizado de musgo, cachos de venado y chicote, en el universo simbólico del pensamiento andino, representaría el espacio tiempo (pacha) profano que equilibra el espacio tiempo sacro, representado por el Niño Jesús y el Marcan Tayta y Marcan Mama en las liturgias cristianas. Una vez más se evidencia la estructura del equilibrio cósmico en los espacios recorridos y los personajes festivos rituales. De igual manera, la relación del Marcan Tayta (masculino) y Marcan Mama (femenino), los opuestos, no se oponen dicotómicamente, sino que se complementan recíprocamente:

El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el 'extremo', uno de dos 'opuestos', sino la integración armoniosa de los dos. (Estermann, 1998, p. 150)

Figura 2. Wiki Saraguro, 2021



Fuente: Juan Pablo Morocho

Las rutinas de las danzas de los wikis van desde volteretas, giros y saltados en cuclillas. Sus danzas son fuertes, necesariamente la resistencia corporal se evidencia en cada movimiento. Es interesante mencionar el compromiso comunitario para sostener la memoria de los participantes de wiki: tienen que bailar de siete a ocho años seguidos, sino “se lo lleva el diablo”, se trata de un compromiso con el personaje y la comunidad que permite reproducir la memoria social.

Los sarawis, niños y niñas en edades comprendidas entre los 7 y 10 años se organizan de la siguiente manera: se conforman grupos de cuatro kari sarawis, el más pequeño es revestido de mujer con pollera, y los demás se revisten para las procesiones como jíbaros, gigantes, ushcos y lojanos; las cuatro warmikuna sarawis usan anaco (falda), por lo general azul, blusa, pañuelo amarillo en la espalda, peinetas, arreglos en el cabeza llamados balacas y cintas que cuelgan de su cabello de una sola trenza. Las *warmis sarawis*

acompañan al Marcan Tayta y Marcan Mama en la procesión y en las misas cantando villancicos. En la casa de los sacerdotes, los *kari sarawis* danzan las rutinas de la danza de las cintas que consiste en un palo que está en medio del patio de aproximadamente de unos 10 m, de cuya punta cuelgan cintas de colores; los danzantes entretejen en zigzag las cintas al ritmo del tono especial de los *sarawis* entonados por el tambor y violín.

Al preguntar a los participantes de la fiesta el significado, manifiestan: “siempre ha sido así, que es una danza para agradecer al Marcan Tayta por toda la fiesta” (comunicación personal, diciembre 25, 2021). La aseveración apuntala lo dicho en párrafos anteriores: el espacio sacro, en especial el patio de la casa, además, las danzas de los *sarawis* están destinadas para agradecer y celebrar el poder de la redistribución del Marcan Tayta y Marcan Mama en su relación recíproca ritual con la comunidad.

Figura 3. Warmi sarawi, Saraguro 2021



Fuente: Juan Pablo Morocho

Las rutinas de las danzas de los *sarawis*, a parte de las cintas, son combinaciones de giros, encuentros cara a cara y espalda de sus pares. En algunas danzas participan niños y niñas, en otras solo niñas o solo niños. Los movimientos son acompañados con dos pañuelos que son llevados en las dos manos que van lanzando a la espalda. En la fiesta de Gunudel del año 2021 se evidenció que los padres de los *sarawis* también danzaron en la casa del Marcan Tayta y Marcan Mama, las representaciones fueron del pueblo cañari, lo que muestra la importancia de la danza para la comunidad, pues permite compartir, cohesionar y limar cualquier aspereza interpersonal.

Si las danzas en el Inti Raymi pretenden agradecer por las cosechas, en el Pawkar Raymi se celebra la fertilidad de los granos tiernos, en el Kolla se celebra al agua como elemento primordial de la vida y en las danzas del Kapak Raymi Navidad, los *wikis* y los *sarawis* celebran la redistribución comunitaria, simbólica y ritual de los productos de la madre tierra, Pachamama.

Educación y danza: hacia el diálogo de saberes: ¿cuál es la relación entre educación, danza y diálogo de saberes?

Para los pueblos originarios de la América Andina, la danza es el encuentro ritual con la tierra. Desde hace miles de años, cuando el ser humano concibió la realidad más allá de sí mismo, lo de “afuera” estaba vivo. Los grupos sociales dejaron de caminar y se establecieron en un solo lugar, alrededor del fuego se agruparon en sociedad, producían sus propios alimentos al interpretar los ciclos de la tierra, se multiplicaron, generaron cultura. La danza se concibió como el contacto entre el mundo espiritual del ser humano y el mundo espiritual de la tierra. En el caso del mundo andino –Ecuador, Perú y Bolivia– la danza busca, y sigue buscando, agradecer, pedir, celebrar la fecundidad de la tierra y su redistribución comunitaria.

Con la Conquista, estas danzas rituales fueron apuntadas por la inquisición como idólatras porque veneran a dioses mundanos. Mientras los misioneros rezaban buscando el paraíso trascendental más allá de la naturaleza, los pueblos de la América andina concebían el paraíso en la misma naturaleza. A pesar de todo el proceso de colonización, la danza no escapó del sincretismo, mezcla, que se escondió en fiestas y formas culturales de la religión católica cristiana. Así la danza de agradecimiento por la cosecha pasó al Corpus Christi, la de la fecundidad al Carnaval, la del agua a advocaciones y fiestas a la Virgen santísima, y la de la redistribución de alimentos o del líder a la Navidad. En estas danzas se muestra la religiosidad popular

andina que, a pesar de todo el proceso de aculturación y sincretismo, no ha perdido su ritualidad comunitaria.

Sobre la relación cultura popular vs. folclor y desde la experiencia con las comunidades indígenas y campesinas, la primera mirada, cultura popular, valora el universo de todo cuanto puede producir una cultura desde sus propios códigos, la cultura está viva, se construye y reproduce; mientras que la segunda, folclore, mira la cultura de los pueblos como objeto de estudio, desde afuera, desde una visión etnocéntrica, elitista, vertical y museográfica. Es esta misma cultura popular la que históricamente ha sido sujeto de explotación por su condición marginal de la sociedad, es la misma que ha luchado históricamente por la reivindicación de sus valores culturales, lengua, organizaciones, educación, medicina, tierra, etc.

La construcción de la otredad de los pueblos originarios en el Ecuador ha ido desde asumirla como lo folclórico a minimizar su presencia como actores políticos y culturales. Pese a la colonización y a su redefinición desde el sincretismo, los pueblos originarios han mantenido sus estructuras organizativas que se reproducen ritualmente en sus *raymikuna* y danzas. Este nuevo orden apunta a la descolonización de la mirada del otro diferente al blanco mestizo en la escuela pública, pues es en el sistema educativo donde se reproducen las representaciones simbólicas de los sujetos sociales. La danza se constituye en un dispositivo para normalizar la folclorización o, por el contrario, para liberar y propiciar (Dussel, 1994), desde sus propios modelos culturales, un diálogo danzado horizontal e intercultural.

¿Cómo esta memoria de la cultura popular se puede enlazar en la construcción de una educación intercultural o diversa? ¿Los modelos contemporáneos de educación valoran la danza andina como constructor real de códigos culturales que permitan generar procesos reales de visibilizarían del otro danzado? ¿El currículum abre espacios para la reflexión académica de una danza ritual de encuentro con la tierra? ¿Es posible que la educación pública reproduzca ideas falsas sobre la ritualidad de los pueblos? A partir de los años noventa, con el levantamiento indígena en Ecuador y a propósito de los 500 años de resistencia, la cultura históricamente excluida por el poder se visibilizó. El nuevo proceso cultural de la década de los noventa llevó a concebirla como una sociedad diversa, pluricultural y multiétnica, tal como reza la Constitución ecuatoriana. Siguiendo a Enrique Ayala Mora (1983), Ecuador ha tenido tres proyectos políticos: criollo con la Independencia, mestizo con la revolución liberal, e intercultural con este despertar de los pueblos originarios. Este último es un proyecto en construcción, con

grandes avances constitucionales, pero en la práctica social y cotidiana aún existe marginación, exclusión y folclorización de lo diferente.

La danza intercultural o de diálogo horizontal con las diversidades en la mayoría de las instituciones educativas es un proceso por construirse, estas memorias subalternizadas desde la colonialidad del saber (Quijano, 2007) no están insertadas en el currículum oficial, menos en prácticas responsables institucionales, ni tampoco en una reflexión seria desde el diálogo de saberes. Las danzas que se representan carecen de un fundamento etnohistórico, no se perciben las características simbólicas que evoquen una ritualidad de encuentro con la tierra y la comunidad; todo lo contrario, corresponden al esnobismo y folclorización de los otros. La interculturalidad funcional (Walsh 2005) asume la diferencia para acomodarla a sus intereses, en la escuela los discursos y prácticas se alinean a esta propuesta, desconocimiento y exclusión epistémica que contribuye a la invisibilización de las diferentes formas de estar en el mundo.

A pesar de que el eje transversal en el sistema de educación público del Ecuador es la interculturalidad como concepto y práctica, aún se reduce la visión de lo intercultural netamente a los pueblos indígenas, como “cosa de indios”. Si bien cierto es un concepto y práctica, nace de los grupos históricamente subalternos, indígenas, afros, montubios, etc., nuestra sociedad está permeada por la interculturalidad en cada de las prácticas cotidianas, en las formas de comer, hablar, vestir y relacionarnos con los otros.

Los estudiantes de educación pública no asumen desde la diferencia una vestimenta de los pueblos originarios, ellos se “disfrazan”, la música la escuchan como ajena a su cotidianidad, las representaciones danzadas se reducen a la mirada folclórica de la adoración al Sol, el *juyayay* se mira como que el otro es el salvaje que se ha mantenido en la tradición, atrasado y pre-moderno. Luego de la fiesta folclórica todo vuelve a la normalidad: discriminación, racismo institucionalizado y asimetría social y epistémica. La formación de los docentes es limitada para encaminar procesos reales de una educación intercultural con base en lo que hemos definido como *memoria danzada*, ellos solo preparan la “dancita” para el programa cultural en la fecha cívica. La falta de formación limita el diálogo horizontal con las sabidurías a través de la danza.

Son las unidades educativas bilingües e interculturales quienes han posibilitado espacios donde no solo las ciencias formales y abstractas de corte ilustrado son preponderantes, sino sabidurías y formas diferentes de construir conocimientos, entre ellas la danza; su reflexión se introduce en la interpretación de sus propias tradiciones y símbolos. Especialmente la ce-

lebración de los *raymikuna* ha reivindicado a la danza como un encuentro ritual con la comunidad y la tierra. La danza, desde esta visión de las escuelas interculturales, se asume como limpia y como una purificación que ayuda al ser humano a sanarse y revitalizar sus energías psíquicas, corporales y espirituales.

La danza, en la escuela de la diversidad, posibilita reconstruir el imaginario social de lo homogéneo y se instaure en la interconexión horizontal entre varias culturas, no a manera de monólogo ni diálogo, sino como un polílogo, es decir un topos (lugar) donde todas las culturas aporten y se construyan a través de la alternabilidad y la diferencia (Estermann, 2008) y que ninguna sea la atalaya para ver a las otras, como siempre ha sido y lo sigue siendo: Europa el centro, y América, África, Oceanía la periferia, Norte-Sur, arriba-abajo, explotado-explotador. Por eso, el etnocentrismo y la monoculturalidad de Occidente, especialmente su filosofía griega y en la modernidad su razón instrumental, deberían ser replanteados, reconstruidos y re-dimensionados a la luz de la apertura al *otro* negado y construido desde la exclusión (explotación) económica y social durante siglos no con la intención de “darle la vuelta la tortilla,” sino de buscar elementos comunes y divergentes, propios de un contexto cultural, histórico y geográfico; un polílogo (filosofía) que respete los contextos y las formas donde no solo el logos (razón) sea el instrumento para conocer la realidad, sino una episteme basada en la diversidad de formas como la ceremonia, el rito, la minga, la visiones, la medicina, la danza.

La danza es episteme, conocimiento, construye un universo simbólico. Su práctica comienza con la concientización del cuerpo, un cuerpo con voluntad, es un puente que interconecta horizontalmente con un otro que se visibiliza a través del movimiento danzando, el vestuario, las máscaras, los símbolos, la música. Este otro no es objeto de estudio, sino un sujeto situado en el presente, aquí y ahora, con una forma particular de construir la realidad (episteme), de darle significado al entorno, de interpretar sus símbolos que le dan coherencia a su vida cotidiana, festiva y ceremonial.

En este sentido, episteme es la capacidad del ser humano en pensar la realidad, procesarla, construirla y transformarla. Una epistemología pluralista (Iño, 2017) requerirá la aceptación horizontal de todas las epistemes o multiplicidad de singularidades, pues “la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo” (De Sousa Santos, 2003), en otras palabras, el logocentrismo es una más de las singularidades, nunca la universal, menos todavía la que “legaliza” los saberes.

En educación media, desde donde se sitúan estas reflexiones, los procesos interculturales que pregona nuestra constitución, y más aún la Ley Orgánica de Educación Intercultural, aún no forja un cambio de paradigmas, este diálogo de saberes que se manifiesta en la diversidad de epistemes se reduce a un currículum logocéntrico y etnocéntrico. Descolonizar la educación a través de la danza es plantear la transición de la monoculturalidad a una ecología de saberes (Iño, 2017). El Ministerio de Educación del Ecuador en el 2018 decretó que todas las unidades educativas públicas y privadas del país celebren los raymikuna, a decir, Inti, Colla, Kapak y Pawka como agenda de actividades académicas, pero, si no hay un pleno conocimiento, la vivencia en el significado ritual y ceremonial de estas fiestas andinas difícilmente se construyen como interculturales.

Conclusiones

En el debate en torno a la visibilización de las sabidurías subalternizadas por la modernidad es necesario cuestionar los poderes constituidos y proponer otros modos de ser y estar en el mundo. El diálogo intercultural desde la danza emerge como un dispositivo que muestra un pensamiento filosófico con la posibilidad de interpretar y cambiar la realidad. Si Occidente prioriza la filosofía sobre la construcción racional de la realidad, el individualismo, la escritura como canal de comunicación, para el mundo andino su pensamiento se expresa desde la emotividad, espiritualidad y ritualidad de la danza en los raymikuna, es necesariamente comunitaria y prioriza la oralidad como dispositivo de reproducción cultural. Es una filosofía del equilibrio cósmico anual, *raymikuna* del pedir y agradecer a la tierra Pachamama.

La danza supone un pago ritual recíproco del runa andino con lo que sostiene la vida. Es un tipo de pensamiento que se contrapone a la modernidad capitalista, el del enriquecimiento infinito y explotación de la tierra. Es una racionalidad contrahegemónica que cuestiona la relación con el medio social y natural. Si para Occidente la tierra es un medio de producción, un ente o cosa, para los pueblos andinos, es la madre. Es esencial anotar que esta memoria colectiva se expresa en un tiempo y espacio ritual, los *raymikuna*. La globalización ha calado la cotidianidad, puesto que, terminada la fiesta, persiste la colonialidad del saber, ser y poder.

En los espacios rituales, la danza trasciende la estética eurocentrada del disfraz y folclore y se inserta en una lógica interna de reproducción del universo simbólico de los pueblos. En el caso del Kapak Raymi Navidad, se

concluye la posibilidad del ejercicio del poder desde la comunidad, si para Occidente es la acumulación infinita del capital, para la ritualidad del pueblo Saraguro es la redistribución comunitaria, ritual y simbólica. Las danzas expresadas en la fiesta de la Navidad Kapak Raymi agradecen la redistribución. Los roles de los personajes o juguetes de la fiesta cumplen la complementariedad: arriba-abajo, día-noche, sacro-profano, masculino-femenino, así que se corresponde a una dualidad no excluyente, sino incluyente y recíproca, los opuestos no se repelan, sino que se equilibran.

La educación intercultural como espacio de diálogo horizontal entre varias racionalidades es el horizonte que plantea la reconfiguración e implosión de los modelos eurocentrados de la construcción del conocimiento. La filosofía de la danza intercultural aporta a este propósito y se puede insertar en las instituciones educativas desde un currículum que permita valorar la diferencia desde el conocimiento de sus símbolos, estéticas, espiritualidad, movimientos, universos simbólicos, etc. Por tanto, se promueve valorar desde la interculturalidad crítica otras racionalidades, cuestionar el modelo único impuesto por la modernidad, abrirse a otras sabidurías, y mirar la desfolclorización y descolonización de la representación de lo diferente en la escuela formal y no formal como urgente. La interculturalidad crítica supone una herramienta y práctica educativa que visibiliza las estructuras de poder colonial racial que persisten en la escuela en la representación de los otros (indígenas, afros, cholos, montubios, etc.) en programas culturales, cívicos o folclóricos. Es un paradigma por construir en la sociedad y la escuela, solo así se asentarán las bases de la igualdad y la democracia radical. Por último, se debe acentuar la necesidad de formar a los aspirantes a docente en las universidades para construir una ciudadanía intercultural, así como la permanente capacitación a la comunidad educativa en temas como el diálogo de saberes, filosofía andina e interculturalidad.

Referencias

- Ayala Mora, E. (1983). *Nueva Historia del Ecuador*. Vol 13. Corporación Editora Nacional.
- Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-92). Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Bartolomé, M. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12, 199 - 222.

- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón Indolente. Contra el despedicio de la experiencia*. Vol 1. Editorial Desclée Brouwer
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Abya Yala.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Sabiduría inidígena para un mundo nuevo*. Abya Yala.
- Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte*. Abya Yala .
- Fornet, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Editorial Trotta.
- Iño, D. (2017). Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena. *Epistemología plural, saberes, interculturalidad e investigación en ciencias sociales*, 9(9), 111-124.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 193-126). Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez Cancio, M. (2005). Concepto de diversidad. En U. Minho (Ed.), VIII Actas do Congresso Galego-Portugués de Psicopedagogía (pp. 1079-1096) (s. e.)
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Abya Yala.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Abya Yala.

SIMBOLISMO DE LA PELEA RITUAL EN EL INTI RAYMI DE COTACACHI:

recreación del cosmos y negociación cultural

Inkarri Kowii

Universidad de Buenos Aires

Introducción

El Inti Raymi se ha convertido en un fenómeno cultural necesario de analizar. Desde el norte del país, en las comunidades de Imbabura, poco a poco se ha expandido a los centros urbanos provinciales, a la capital y al sur del país. ¿Cómo se ha dado este proceso? Debemos poder identificar las diferencias que van apareciendo a medida que empieza a reproducirse en otros lugares. Si la actualidad del Inti Raymi es un tema por abordar, su pasado también lo es. La complejidad de la naturaleza de las fuentes, los archivos y la recolección de datos dificultan poder entender la dinámica de los rituales y las prácticas religiosas en los Andes desde la Colonia, la República y nuestro presente. Más conflictivo aún resulta poder pensar en la posibilidad de obtener una imagen de la cultura prehispánica, asumiendo que esta persiste.

La ritualidad sin duda es un lugar de entrada para conocer la dinámica cultural de los Andes. Este capítulo lo presentamos bajo esta premisa y

buscamos demostrar cuáles son los varios niveles de análisis a los que podemos llegar a partir del estudio del Inti Raymi. El trabajo parte de una investigación sistematizada en un estudio previo (Kowii, 2017), que utilizó la observación participante del ritual y recuperó nuestra experiencia de haber bailado en el Inti Raymi de Cotacachi por más de siete años, así como la experiencia de pertenecer al pueblo kichwa-otavalo. La investigación es ante todo un ejercicio de observación e interpretación que no centró la narrativa en la descripción.¹ Del trabajo previo, se recuperaron algunas líneas argumentativas que en esta ocasión se complementan, desarrollan y problematizan.

El capítulo tiene como primer objetivo mostrar una descripción abstracta del ritual y su relación con el funcionamiento sociocultural de pueblo kichwa y posiblemente del resto de los andes. En segundo lugar, colocamos al ritual como fenómeno con características especiales para la comprensión del desarrollo de la dinámica cultural, partiendo de la premisa de que la cultura cambia y que, por lo tanto, sería posible observar dichos cambios en la historia del ritual. En este capítulo nos limitamos a plantear algunos argumentos que puedan nutrir esta discusión. De lo anterior, y como parte de la discusión teórica que es necesaria llevar a cabo con respecto a la contemporaneidad de los pueblos indígenas, se debe cuestionar la noción de *resistencia* usada para la comprensión y lectura de los rituales y prácticas culturales andinos.

El ritual en el mundo andino

El ciclo de un año está dividido por cuatro fiestas-rituales importantes para los indígenas que habitan los Andes: Pawkar Raymi, Inti Raymi, Koya Raymi y Kapak Raymi, según la clásica división presentada por Felipe Guamán Poma de Ayala (1615/1980). Sin embargo, según historiadores, las fiestas y rituales se celebraban constantemente en los Andes (Estenssoro, 2003). Era común que cada localidad festeje a su *wakas*, podía haber varias por cada *ayllu* (Mills, 1997), por lo que en una región podía encontrarse varias fiestas sucesivas que se extendían por semanas. Las crónicas también mencionan que las festividades en el Cusco podían durar varios meses (Betanzos 1968), no es claro si estas correspondían a un solo ritual o varios eventos que se sucedían, lo cierto es que las celebraciones rituales ocupaban un lugar importante en la vida social andina.

1 Para un trabajo de etnografía descriptiva revisar el estudio de Sisa Calapi (2017). Para entender el contexto del pueblo kichwa en la zona de Imbabura, véase el trabajo de Mishell Wibbelsaman (2015), el de Lynn Meisch (2002) y el de Elsie Parsons (1945). No tanto como un trabajo etnográfico, sino como referencia dedicado a la zona de Cotacachi, revisar el trabajo de Cevallos et al. (2017).

Hoy en día en las comunidades indígenas de Ecuador las fiestas continúan ostentando un lugar importante en la sociabilidad kichwa. Las fiestas de matrimonio duran de dos a tres días, en algunas ocasiones hasta cuatro; los funerales se extienden hasta por tres jornadas; los eventos sociales comunitarios, como campeonatos de fútbol, terminan con una gran celebración. Existe un aspecto celebrativo importante en el ciclo anual socio-cultural, y dentro de esto sale a relucir la fiesta-ritual del Inti Raymi. Debemos preguntarnos por qué es tan importante la celebración ritualista.

En este trabajo, señalamos que existe una relación entre el símbolo y la celebración. Josef Estermann (2006) planteó que el símbolo es un contenedor de conocimiento del mundo, que solo revela su contenido durante el ritual por parte del colectivo que lo produce. La realidad es celebrada e interpretada al mismo tiempo. Marco Rueda (1982), por su lado, señaló que el ritual “despierta una operación simbólica” (p. 34). El rito despliega un mensaje que solo es comprensible para quien participa en él. “El rito se hace símbolo, pero símbolo en acción establecida” (Rueda, 1982, p. 34), las actividades de un ritual entonces están normadas y adquieren sentido cuando son ejecutadas bajo un conjunto de prácticas normadas para dar forma a un todo complejo simbólico. Para Estermann (2006), el símbolo no es una representación del saber, sino ante todo una representación vivencial del mundo, de ahí que exista una preferencia por el baile, el culto, el ritual de parte de los indígenas andinos. Estermann adicionó:

El primer afán del runa/jaqui andino no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstractivo del mundo que lo rodea, sino la inserción mítica y la (re) presentación cültica y ceremonial simbólica de la misma. La realidad se revela en la celebración de la misma, que es más una reproducción que una representación, más un re-crear que un re-pensar. (pp. 104-105)

El ritual crea un momento en que el ser humano usa la celebración para aprehender la realidad y codificarla. En el ritual no se observa o admira la realidad, sino que se la celebra, y al hacerlo se es parte de ella, al mismo tiempo se la recrea, no se la representa. Para Estermann (2016), el símbolo es un contenedor de significados. Para Mircea Eliade (1999), el símbolo está contenido en las “modalidades más secretas del ser” (p. 12). Para Rueda (1982), es el ritual el que permite condensar de significados al símbolo. A fin de cuentas, es el ritual el que posibilita la compactación de significados en un símbolo, y debido a su relación con la aprehensión de la realidad, es un mecanismo para conocer el ordenamiento del cosmos por determinada cultura.

Por otro lado, el ritual en los Andes opera como un momento de negociación. De acuerdo con Tristán Platt (2010), en la región aymara las peleas rituales se convirtieron en un mecanismo para poner en orden la convivencia social entre enemigos al promover enfrentamientos periódicos en una especie de competencia equilibrada. Explicó, además, que estas peleas rituales ayudaron a los aymaras a negociar las relaciones políticas tanto con los inkas como con los españoles. Pero esta práctica no sería solo de los aymaras, sino que podría ser un elemento panandino, al menos de lo que hoy son los Andes del sur de Perú y Bolivia. Francisco Seoane y María José Culchicon (2018) plantearon que el ritual es un mecanismo para preservar el orden presente y evitar el caos al reestablecer la compleja red social y concluyeron que el orden sociopolítico tenía que ser constantemente renegociado para mantener el orden y el fluir del presente. El orden y la realidad podían ser mantenidos mediante una constante negociación entre la muerte y la vida, que era posibilitada por la celebración ritual.

Carolyn Dean (1999) planteó que el ritual de Corpus Christi en Cusco durante la Colonia, cuando la élite inca formaba parte de la celebración, fue usado como un mecanismo de negociación y resemantización de sus significados: aprovechaban el despliegue festivo para negociar su posición política y privilegios frente a los españoles y entre los diferentes grupos étnicos que habitaban la ciudad. Anteriormente hemos planteado que el ritual del *tinku* sirve como mecanismo de negociación simbólica, que le permite al código cultural kichwa enfrentarse con otros códigos, y en ese enfrentamiento seleccionar, depurar y suprimir sus elementos para adaptar la cultura a los nuevos contextos a los que debe enfrentarse (Kowii, 2017). El ritual no solo actúa en un plano cósmico y metafísico, sino que a la vez cumple una función socio política que mantiene el orden social y sus límites en cuanto a los elementos que componen la diferencia étnica.

Simbolismo de la pelea ritual en el Inti Raymi de Cotacachi

Entendemos por *ritual* a un conjunto de acciones colectivas de carácter religioso que

Se encuadran en un tiempo-espacio específico y que se reproducen en fechas fijas (...). [Es] una especie de «texto», un *mensaje* multimedial que uno o varios *emisores* (por ejemplo, determinados grupos que forman parte de una comunidad) le transmiten a uno o varios *receptores* (por ejemplo, la comunidad en su conjunto). La operación de transmisión supone la existencia de un canal (o un

medio) –que llamaremos «ritualidad»– y de un sistema de normas compartidas para la *codificación* y la *descodificación* del «texto» ritual. (Lienhard 2003, pp. 15-16)

Por tal razón, entendemos al ritual como un conjunto de reglas compartidas que dan paso a actividades repetitivas en un determinado punto del año cuyo significado está relacionado con la dimensión sagrada del grupo humano que ejecuta dichas actividades. Además, es un canal de comunicación que hace del ritual un texto por lo que podríamos comprender la codificación y el mensaje inscrito en el rito.

El ritual es un mecanismo que interrelaciona al ser humano con lo sagrado. Esta operación se cumple en el momento en que emerge un espacio y un tiempo sagrado, lo cual es solo posible con la ejecución ritual. El espacio-tiempo que se instaura una vez inaugurado el rito es del tiempo primigenio, el momento en que los dioses dieron paso a la creación del orden (cosmos) dejando atrás el caos (Eliade, 1998). Es un tiempo sagrado porque es “circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio del ritual” (Eliade, 1998, p. 54).

Lo religioso dentro del ritual es el momento divino de la creación. Para Eliade (1998), el ritual no es un momento conmemorativo del momento primigenio de la creación, sino su reactualización, ya que el pasado mítico es traído y reproducido en el presente. Sostendremos que el ritual del Inti Raymi manifiesta el sentido del orden primigenio en los Andes, es decir, su cosmos, y lo explicaremos mostrando los detalles simbólicos del ritual que dan cuenta de esta recreación de la transición del caos al orden y que, por lo tanto, es un ritual que conduce al renacer del cosmos.

El Inti Raymi en Cotacachi se celebra desde el 23 de junio al 1 de julio, este último día está reservado para las mujeres y se conoce como Warmy Punlla, los días anteriores son para los varones, aunque cada vez más las mujeres han ganado presencia durante todos los días de festejo. Los preparativos para el ritual empiezan semanas antes a estas fechas. Los comuneros de Cotacachi durante los fines de semana salen por la noche a recorrer las casas de la comunidad. Este recorrido lo emprenden danzando acompañados de música. Se considera que los comuneros están practicando o preparándose para las fechas rituales. La noche del 23 da inicio formalmente al tiempo ritual con el baño sagrado o *armay tuta*. Este acto se realiza en horas de la noche. La comunidad acude a su *pukyo* (ojo de agua) o a alguna fuente de agua como riachuelos, lagunas o cascadas. Cerca de las doce de la noche, los comuneros acuden a estos espacios y se bañan sumergiéndose en sus aguas.

En la comunidad de Santa Bárbara, la persona que cumple un rol de guía religioso entra primero al agua y recita varios rezos, en ellos se menciona a la Pachamama, al nevado Cotacachi, a Jesús y Dios. Se efectúa una especie de consagración del agua. En las orillas se coloca una fogata, y esta persona tiene en sus manos un manojo de ortiga. Posteriormente, uno a uno los comuneros ingresan al agua semidesnudos, se colocan frente a este guía espiritual, quien recita un rezo, a la vez que agita el manojo de ortiga por su cuerpo. Una vez que todos en el grupo hayan pasado por el baño empiezan a recorrer las casas de la comunidad danzando y acompañados de música. El baño ritual se practica como un acto de purificación y renovación de energías. Los participantes manifiestan que mediante este baño la persona que lo realiza abandona las malas energías y las reemplaza, además obtiene la fuerza necesaria para los días de danza que se avecinan.

El tiempo del Inti Raymi se inscribe dentro del calendario agrícola, la temporada de cosecha ha terminado, se han recogido sus frutos, se procede a un tiempo en que la tierra descansa y se alistan nuevos prados para ser sembrados nuevamente desde septiembre. El Inti Raymi es un punto en el calendario que marca el inicio y fin del ciclo. Mircea Eliade (1998) señaló que los rituales que incorporan actos de purificación, como el baño, marcan el punto de inicio y fin de ciclo, por lo tanto, la coincidencia del tiempo agrícola con el ritual anuncia una especie de año nuevo, es

Una reactualización de la cosmogonía, implica la reanudación del tiempo en su comienzo, es decir, la restauración del tiempo primordial, del tiempo puro del que existía en el momento de la creación. Por esta razón, con ocasión del año nuevo, se procede a realizar purificaciones. (p. 60)

El tiempo sagrado da inicio con un acto de purificación, y quienes participan en él también renacen. El acto de purificación no solo marca el inicio de un nuevo ciclo agrícola o de calendario, sino que implica un renacimiento del ser humano, reinicia “su existencia con la reserva de fuerzas vitales intacta, tal y como lo había estado en el momento de su nacimiento” (Eliade 1998, p. 62). De esta manera, los danzantes participan en el fin y recreación del mundo. En el caso particular del baño ritual, posee una íntima relación con la vida y la muerte. Eliade (1998), quien ha rastreado los diferentes significados de ciertos símbolos compartidos por diversas culturas alrededor del mundo, señaló:

El simbolismo de las aguas implica tanto la muerte como el renacer. El contacto con el agua implica siempre una regeneración: no solo porque la disolución va seguida de un «nuevo nacimiento», sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida. (p. 97)

El baño sucede como un acto de purificación y renovación, no solo de la energía, sino de la vida mismo, el danzante que se sumerge renace y se prepara para la muerte, que puede acontecer en las peleas rituales. Además, coincidiendo con el tiempo agrícola, es un tiempo de espera, con la esperanza de multiplicar ese potencial de vida para luego fertilizar la tierra en los meses posteriores. El baño es un acto de muerte y fertilidad del cosmos y de la vida del ser humano. El día posterior al baño los danzantes se desplazarán de sus comunidades hacia la plaza central de Cotacachi. En sus comunidades ocurre lo que he llamado la *concentración* (Kowii, 2017). Cada comunidad elige a sus capitanes quienes se encargarán de guiar y cuidar a los danzantes y músicos. El capitán principal será el encargado de empezar a agrupar a cada danzante y músico de la comunidad. Esto lo hace recorriendo cada una de las casas de la comunidad, en este recorrido lentamente se van sumando los individuos. Una vez que han logrado concentrar un buen número de danzantes, salen de su comunidad, momento al que Wibbelsman (2009) llamó la *largada*. La comunidad de Topo en su recorrido hacia el centro de Cotacachi pasa por otras dos comunidades: Santa Bárbara y Turuku, en cada una de ellas se juntan más danzantes. Todo este recorrido se lleva a cabo al son de los churos, armónicas y melódicas, flautas y gaitas. Los músicos se encargan de imponer el ritmo de la zapateada y velocidad a la marcha. Poco a poco y a medida que las personas se juntan, la energía va aumentando.

Es notorio que en el nivel de fuerza que cada individuo le pone a su zapateado, los gritos van aumentando, el grupo es más bullicioso y se hace notar. El grupo de Topo aglutina gritos como *kaymi Topo* ('aquí está Topo'), *kashnamari*, ('así somos'). Se realiza una afirmación de la identidad (Cala-pi, 2017; Kowii, 2017). Mientras avanza la danza, se puede notar que existen momentos en el que el paso se acelera y otros cuando se vuelve más lento. Hay un juego entre el tiempo y el espacio. Por ejemplo, cuando están próximos a entrar a una casa, el paso se acelera, pero antes de hacerlo, unos metros atrás, la velocidad disminuye. Al hacer esto da la impresión de que la entrada a la casa es rápida, con fuerza, se ocupa el espacio con una gran entrada. Lo mismo ocurre cuando se está próximo a una intersección, antes de ocuparla se disminuye la velocidad, los danzantes se agrupan, el zapateo debe sincronizarse, y una vez esto ocurre, los capitanes que están al frente, en la primera línea, aceleran.

Mientras se danza la vez se dibuja un círculo. A medida que los danzantes avanzan, se pueden ir identificando varias imágenes que se irán convirtiendo en símbolos dentro del ritual. El avance no es en línea recta. El danzante individual se mueve en zigzag, los pasos del baile hacen que su cuerpo

vaya de un lado a otro y se genere un avance perpendicular. Así mismo, el avance del grupo no es recto, veíamos el cambio de velocidad antes de ocupar una intersección.

A la vez, cuando se ingresa a este tipo de cruces, los danzantes ingresan a la esquina por uno de sus lados, los danzantes se concentran en el lado derecho para empezar a dibujar el círculo externo, a medida que el resto de grupo ingresa a la esquina, el centro va siendo ocupado. Imaginemos cuando una corriente de agua se dirige a una intersección, esta choca por un lado para luego ocupar el resto del espacio. Anteriormente mencionaba que el agua se representaba de varias maneras en el ritual del Inti Raymi: la danza es una de ellas. Los movimientos perpendiculares, que dan una impresión de ondas, y la manera en que se ocupa las intersecciones son una manera de representar el fluir del líquido, su movimiento por el espacio. La danza es un flujo que dibuja remolinos en el espacio, escenifica la represión y liberación (Kowii, 2017; Wibbelsman, 2009).

Mientras uno observa y participa en la danza, otras figuras se dibujan con claridad: el círculo y el cuadrado. En el avance y mientras dura la larga, los danzantes ocupan el espacio dando forma a circunferencias que se mueven en el sentido de las agujas del reloj y en la dirección contraria. También hay círculos contenidos dentro de uno más grande. En el centro mismo están los músicos danzando, y en su contorno/periferia unos pocos cuidan de ellos, giran a su alrededor a mayor velocidad, se dibuja una frontera entre los músicos y los danzantes, protegidos por unas dos o tres personas. Tres círculos, cada uno con diferentes velocidades.

Por otro lado, está el cuadrado. Esta figura es más evidente una vez que las comunidades entran a la plaza principal. El recorrido que hace Topo a la plaza matriz es de alrededor de una hora y quince minutos. La entrada a la plaza es uno de los momentos más importantes. La comunidad debe hacerse sentir y hacer notar su fuerza y dejar ver el número de sus danzantes. Una vez en la plaza matriz, empieza un recorrido por cada una de sus esquinas, el movimiento de acelerar y frenar se repite antes de cada intersección. Así mismo cada una de las esquinas es ocupada por el movimiento de remolino. En la plaza se hace evidente cómo los danzantes van dibujando un cuadrado al moverse entre las cuatro esquinas.

Sin embargo, en la localidad de San Juan Capilla en Otavalo, hace dos años no existía ningún tipo de borde o delimitación espacial que diese forma a una plaza o cuadrado. Iban a una explanada de tierra y los danzantes de igual manera se encargaban de dibujarlo. En general, la danza es una reproducción del círculo para luego avanzar en una línea serpenteante. Ambas

figuras están representadas. Javier Lajo (2005) analizó e interpretó la interacción simbólica de estas dos figuras geométricas: el círculo y el cuadrado. También estudió su presencia arqueológica en varias ruinas que se creen eran centros ceremonial-astrológicos, lo que mostraría su importancia simbólica. Lo que se pregunta Lajo es cómo se logran relacionar dos figuras aparentemente opuestas, ¿qué tipo de relación sostienen el círculo y la línea? En estos centros ceremoniales, el cuadrado estaba inscrito en el círculo creando una proporción geométrica. Lo que representan ambas figuras es la proporcionalidad, solo así pueden existir y encontrar la proporción justa para estar juntas. También se pregunta por qué deben estar juntas. La línea curva y la línea recta se presentan como contradictorias, es una representación de una oposición esencial, entonces, ¿por qué están juntas? Lajo contestó aduciendo que ilustra el concepto de *vincularidad* entre los opuestos, creando así una concepción bajo la cual la relación entre los contradictorios es necesaria, no contingente, por lo tanto, es vital que se genere un mecanismo para coexistir. Lajo afirmó que este mecanismo se da a través de la proporcionalidad de los complementarios, a lo que denominó *yanan tinkuy*.

También muestra la importancia del círculo y el cuadrado en uno de los símbolos más importantes para el mundo andino: la *chakana* o *tawapaqa*. Lajo (2005) señaló que esta figura es el resultado de complementación proporcional entre las dos figuras y definió a la *tawapaqa* como un espacio de tiempo. Por tanto, se puede interpretar que la existencia del universo es entendida como tiempo y espacio,² y que solo es posible su existencia a través de que ambos encuentren su vincularidad complementaria a través de su proporcionalidad. La danza del Inti Raymi entonces representa el orden cósmico a través de la representación del encuentro proporcional entre el tiempo (círculo) y el cuadrado (espacio).

Las consideraciones más abstractas del ritual ocurren alrededor de las nociones de tiempo y del espacio, cuya relación permite el cosmos (orden). La relación que se establece es de carácter sagrado, ya que el ritual permite la representación del momento divino de la creación. La danza opera como un mecanismo de consagración del espacio. Cuando los danzantes ingresan a las casas que los reciben se escucha decir que es para la purificación del espacio y la renovación de energías. Tal y como lo mencionamos líneas arriba, este es un momento sagrado (Kowii, 2017). Eliade (1998) señaló que el espacio no es homogéneo, existen espacios cualitativamente diferentes, esto solo es posible a través de una concepción sagrada del espacio. En los Andes, las *wakas* habitan o toman la forma en ciertos lugares: cascadas, montañas,

2. Podemos tomar también en cuenta que *pacha* significa 'tiempo'.

espacios que son sagrados. Así mismo, en los Andes hay una división u ordenamiento del espacio: la división entre el *hanan* y el *urin* (el bajo y el alto), la lógica del espacio andino. En el momento de recrear el momento divino de la creación, se está recreando esta lógica, se lo revive y lo pone a funcionar nuevamente. El espacio es posible porque existe un mecanismo que lo ordena. Deleuze y Guattari (2000) lo llaman *estriaje*, lo estriado siempre tiene un logos. Pueden existir diversas lógicas para producir la división regular del espacio (estriaje), para ambos autores el Estado formuló un tipo de estriaje centralizado en un punto de gravedad. En los Andes existirían dos porciones contrarias. De acuerdo con Lajo (2005), estas deberán poder existir en oposición y encontrarse como proporcionales. El espacio existe porque el *hanan* y el *urin* pueden complementarse.

Volvemos a la noción de *recreación*. El ritual abre un portal en el momento primigenio cuando los dioses dieron orden al caos. Lo que permite este ritual es que el orden andino, su concepción de cosmos, vuelva y se recree. Si bien hoy en día opera otra racionalidad para el estriaje del espacio, durante el tiempo ritual se trastoca. El orden andino se vuelve a hacer presente. En palabras de Wibbelsmann (2015), se produce una inversión del orden establecido. El Inti Raymi, en cuanto a su relación con el tiempo, es sagrado porque abre un portal con el tiempo primigenio de la dotación de orden al mundo y, en cuanto al espacio, porque recrea el orden divino.

Regresamos a la plaza matriz de Cotacachi. Las comunidades bailan dando círculos en cada esquina. Rodean la plaza por alrededor de tres vueltas o el lapso de una hora y media. Se ha impuesto un límite de tiempo para cada comunidad debido a las peleas entre comunidades, con el fin de reducirlas y sobre todo reducir el número de heridos y muertos que en ocasiones previas ocurrían. Aprovechando el orden andino del *hanan* y el *urin*, se ha diseñado un horario para que las comunidades del *alto* bailen y otro para las comunidades del *bajo*. Una vez cumplido el horario o las tres vueltas, se retiran a descansar. Una vez más el orden andino vuelve a funcionar. En el lado oeste de la plaza se encuentra la iglesia matriz y enfrente suyo, en el lado este, está ubicado el edificio del Municipio de Cotacachi. Cuando las comunidades del alto se retiran para su descanso, ocupan varios espacios llamados estancos o *cantinas*, las cuales están ubicados atrás de la iglesia. Lo mismo ocurre con las comunidades del bajo, pero ellas se trasladan hacia el lado este.

El espacio está siendo recreado constantemente. Por otro lado, mientras los danzantes se mueven al ritmo de la música es posible entender la escenificación sobre el tiempo. Mientras están en el círculo, se lanzan voces de *trikay*, *vultiay*, expresiones que se traducen como volver, o voltear. Es como

si los danzantes zapatearan y se movieran en su espacio con el objetivo de que este cambiará de dirección, ¿a dónde quieren trasladarse y con ellos al mundo? El ritual posibilita la apertura de un portal al tiempo primigenio. En este momento no solo se recrea el orden, sino también el caos. El ritual permite recrear el paso del caos al orden. ¿Cómo pasamos al caos? Durante el baile hay un orden, es posible observar momentos, pasos, tiempos bien marcados. Pero puede llegar un momento en que toda esa regularidad desaparezca. En el Inti Raymi de Cotacachi suelen ocurrir enfrentamientos en comunidades que dan paso a las peleas rituales. Estos enfrentamientos también ocurren entre individuos de cada comunidad, pero estas son excepcionales y son controladas rápidamente, sin embargo, está la posibilidad de que se desborden.

Las peleas son cada vez son menos frecuentes, pero aún suceden, también su intensidad se ha reducido. Estas ocurren entre comunidades rivales u opuestas. Tal oposición se da en el marco del estriaje andino. Se enfrentan las comunidades del alto contra las comunidades del bajo. Por ejemplo, Topo, una comunidad del alto, tiene como opuesto a la Calera, una comunidad del bajo. Mientras los comuneros danzan, se escuchan gritos que llaman a la pelea, *makita alzay*, *bullayashi*, *rickchari*, *kariyaishi*, expresiones que piden que el danzante muestre más fuerza, gallardía y valentía. Sisa Calapi (2017) en su investigación sugirió que la música y la danza están diseñadas con el fin de incentivar a la pelea. La comunidad del Topo lanza gritos como *caleramí* o *mayta calera*, como un llamado a su opuesto a que se haga presente para efectuar la pelea ritual.

En las esquinas del lado este, cuando los danzantes del alto llegan a esta nueva frontera recreada, los danzantes bailan con más fuerza, alzan sus puños y muestran su predisposición para la pelea. Este acto debe entenderse dentro de la ritualidad. Como mencionamos líneas arriba, el acto ritual rompe con la homogeneidad del tiempo y del espacio (Eliade, 1998) y abre un tiempo sagrado. La pelea es la escenificación del caos. Eliade (1998) mencionó que toda cultura tiene una representación del paso del caos al orden y muchas veces está representado por un acto ritual de sacrificio, que presupone sangre, violencia y muerte.

A la vez, toda la danza es un simbolismo de la acumulación de fuerzas, desde los repastos semanas previas al ritual, el recorrido de la mañana cuando se va agrupando la gente, el recorrido a la ciudad y poco a poco la energía del baile va aumentando hasta la manera en que es ocupada cada intersección muestran una acumulación de fuerzas. Tal aglomeración deberá ser decantada de alguna manera, una de ellas es la pelea. Con la disipación de

la energía, el orden vuelve a instalarse. Para Girard (1998), las peleas rituales y sacrificios cumplen una función social: la resolución de conflictos. Platt (1998) explicó que las peleas rituales dentro de los aymara en el sur de Bolivia fueron implementadas como un mecanismo para contener los conflictos y poder instaurar un sistema de competencia equilibrada y a la vez una justicia simétrica. Wibbelsman (2015) y Chacon et al. (2007) coincidieron en que es una representación del sacrificio, cuya función social es la resolución de conflictos.

El ritual posee varias dimensiones. Primero es una práctica que favorece la relación del ser humano con lo sagrado a través de la recreación del tiempo divino de la creación. La danza ritual literalmente escenifica el regreso en el tiempo o, en palabras de Eliade (1998), traer el pasado al presente. En todo caso existe una escenificación, un movimiento del tiempo y del espacio en donde se busca escenificar un momento de vuelta al caos para dar paso nuevamente al nacimiento del orden, que debe ser entendido desde cierta lógica, la que da fundamento al estriaje del espacio. El tiempo-espacio (es decir, el cosmos) es entendido en los Andes como una relación necesaria entre opuestos. Su relación y coexistencia es posibilitada por el encuentro proporcional complementario, simbolizado por la *chakana* o *tawapaqa*. La danza en el ritual del Inti Raymi también se encarga de recrearlo, al dibujar las figuras del círculo y el cuadrado.

La pelea ritual en el Inti Raymi

La danza y música que se ejecutan durante el Inti Raymi, como la lógica de desplazamiento en el espacio, no son únicas de este ritual. Si bien parecería que en el caso de los kichwas de Imbabura, danza y música solo ocurren en junio, cuando ampliamos el marco de observación al Ecuador o más aún en los Andes, podemos encontrar que otros pueblos efectúan los mismos pasos de baile circular, el desplazamiento de casa a casa en línea recta para luego volver a bailar en círculos, la ubicación de los músicos en el centro y de los danzantes en la periferia. Durante el Carnaval, en las comunidades de Chimborazo se puede observar cómo se reproduce el baile circular y su desplazamiento lineal. En el 2017 observamos como, a propósito del día de muertos, en una comunidad a las orillas del lago Titicaca del lado boliviano, los comuneros hombres se agrupaban con sus zampoñas y bombos, bailaban en círculos, cambiando la dirección, y visitaban varias casas desplazándose, igualmente zapateando y tocando música durante la noche.

La danza no es específica del Ecuador ni del pueblo kichwa. Estenssoro (2003) señaló que durante la Colonia las danzas eran repetitivas y no eran específicas para cada ritual. También contó que dichas danzas y algunos rituales no fueron prohibidos por los misioneros, quienes, de acuerdo con decisiones de carácter teológico, consideraron que estas prácticas no constituían paganismo, sin embargo, era necesario redireccionar el objeto de culto. No consideraban un error realizar actos de agradecimiento por las cosechas, lo que debía cambiar era a quién agradecer, no al *Inti* o la *Pachamama*, sino a Dios (Estenssoro, 2003). El culto católico se celebraba con las danzas andinas.

De la misma manera, las peleas rituales no son algo específico de Ecuador. Estas se habrían sucedido en todos los Andes (Estenssoro, 2003; Millones, 2006). Hoy en día se puede observar peleas entre comunidades dentro de diversos marcos festivos en Bolivia, en la región de Potosí (Platt, 1989, 2010; Valiente, 2015), en Perú (Cama y Tito, 2003) y en Ecuador, en Cotacachi (Calapi, 2017; Cevallos et al., 2017; Chacón et al., 2007; Kowii, 2017). ¿Cómo analizar las peleas rituales? ¿poseen alguna función sociocultural?

Tristán Platt (1989, 2010), quien más ha analizado las peleas rituales tanto en su contemporaneidad como en su trayectoria histórica, parte de un trabajo etnográfico realizado en la localidad de Macha, en el norte de Potosí. Este autor advirtió que las peleas rituales tuvieron como fin controlar los enfrentamientos violentos dentro de la población aymara, que impedían una existencia pacífica. La instalación de un enfrentamiento controlado cumpliría con la instalación de un procedimiento que resolvería un conflicto bajo los preceptos de una *justicia simétrica* (Platt, 1989) *competencia equilibrada* antes que destructiva (Platt, 2010). Se conoce que estos enfrentamientos eran comunes en la zona del norte de Potosí antes de la conquista Inka, que a su llegada no eliminaron dicha práctica, sino que la utilizaron para el control de la población y la gestión de conflictos.

Con la llegada de los españoles, de acuerdo con Platt (1989), estas peleas no pudieron ser eliminadas y al ser ritualizadas ocuparon un lugar que les permitía mantener una negociación con los invasores (inkas y españoles). Es decir, no hubo solo imposición, sino que los aymaras, ante los cambios que acontecían, utilizaban sus mecanismos intelectuales, rituales y sociales con el fin de poder negociar dicha situación y continuar con su existencia. Platt (1989) sugirió que el ritual es un momento de negociación permanente que pondría en tensión el orden y que la violencia ritual se mantendría al decantar las contradicciones. Wibbelsman (2009) sostuvo que la pelea ritual de los kichwa desempeña la función de resolver los problemas acumulados

durante al año. Para el antropólogo Girard (1998), la violencia ritual, manifestada en enfrentamientos físicos o sacrificios, pretende eliminar tensiones y dar unidad al colectivo.

Según Platt (1989), las peleas rituales se denominan *tinku*. Entender el ritual desde su definición lingüística es una opción. Es un término amplio, del cual debemos anotar que no es utilizado en las comunidades kichwa de Ecuador. Sin embargo, al no ser una práctica exclusiva de este territorio, su definición puede dar cuenta de los significados que movilizan la pelea ritual. La fuente predilecta citada recurrentemente en la literatura especializada es el diccionario de González Holguín, el primero en su género, que brinda varias traducciones, entre ellas de ‘encuentro, junta, pelea’. Teresa Valente (2016) repasa las diferentes maneras de definirlo, algunas de ellas son: ‘encontrar a otro, comparación, junta de dos elementos, competencia de contrarios/opuestos, límites, combate en fiesta’. Valente concluyó, desde una perspectiva lingüística, que *tinku* es una raíz, que significa ‘encuentro de diferentes que compiten y donde lo importante es el proceso de competencia’, y a partir del uso de sufijos o prefijos, se puede llegar a múltiples significados. Millones (2006) lo entendió como la unión o encuentro de opuestos que produce una nueva entidad y resaltó la idea de lucha y encuentro y que la unión solo puede entenderse como un momento de concentración de fuerzas opuestas.

Para Platt (1989), el *tinku*, además de ser la junta de dos opuestos, denota la idea de competencia, encuentro amoroso y juego. En definitiva, lo que está presente es la idea de encuentro de opuestos o contrarios y su relación. En otro nivel de análisis, el *tinku* se vuelve un concepto. Millones (2006) también señaló vagamente que el *tinku* es un mecanismo para el encuentro cultural. En esta misma línea, Inuca (2017) lo entendió como *yachay tinku*, encuentro de conocimientos, y lo orienta como una posibilidad para entender la interculturalidad (Torre et al., 2018). Tanto Millones (2006) como Torre et al. (2018) o Inuca (2017) toman la definición de *tinku* como una categoría cuyo significado presuponen es el mismo que cuando este fue registrado en la Colonia temprana. Para Platt (1998), el término, además de ser la junta de dos opuestos, denota la idea de competencia, encuentro amoroso y juego.

En resumen, la pelea ritual puede ser entendida como un proceso de institucionalización de la resolución de conflictos a través de la implementación de prácticas que buscan controlar los desacuerdos y sus posibles consecuencias mediante la canalización hacia actividades reguladas en las que la competencia y una especie de justicia pueden ser llevadas a cabo y alcanzadas.

El Inti Raymi como escenario de negociación

La negociación es un principio que aparece recurrentemente a la hora de explicar las peleas rituales en los Andes. Tristan Platt (1989) y Verónica Cereceda (1989) son quienes más han profundizado en esta reflexión, el primero desde la etnohistoria y la segunda desde la estética. Esta es una discusión que debe ser desarrollada y que ofrece oportunidades para entender la dinámica cultural que han atravesado los pueblos indígenas. Platt sugirió que el *tinku* forma parte del aparato intelectual aymara que les permitió comprender y actuar frente a sus conquistadores, inkas y españoles.

En Carolyn Dean (1999) observamos la misma línea argumentativa, pero también como un espacio de transferencias y resemantización simbólica. Este momento de intercambios simbólicos sería un momento en el que las culturas pueden aprender del otro y utilizar lo que de ellas les sirve. Platt (1989) señaló que los aymaras utilizaron su marco intelectual/ conceptual con el fin de entender al sistema colonial español. El ritual es un momento de despliegue y de acomodación a las realidades cambiantes. El *tinku* bien podría ser un mecanismo de ritualizar la negociación intra e intercultural. Nace entonces la pregunta de si la ritualización de esos momentos se mantiene hoy en día.

Para Cummin y Mannheim (2011), la división dual era una expresión política y de la dimensión ritual agraria, que además expresaba un principio metafísico que era la razón de ser del Estado inka: el control de los ciclos de la muerte y la regeneración de la vida. Seoane y Culquichicón (2018) plantearon que el ritual es un mecanismo para preservar el orden existente y evitar el caos al reestablecer la compleja red social. Los autores concluyeron que el orden sociopolítico tenía que ser constantemente renegociado para mantener el orden y el fluir del presente: en el *tinkuy* el “presente es recreado recíprocamente” (reciprocally recreated present). Cereceda (1989) también hizo hincapié en la idea de negociación. Al analizar el *tinku* desde el punto estético en los textiles de mujeres aymaras, reparó en que la composición de dicho material evidencia una idea de degradación de los colores que fluyen hacia un encuentro sin fundirse completamente, lo que ayuda a mantener la diferencia.

El ritual en los Andes aparece como un tiempo-espacio en el que los códigos culturales, su composición semiótica y significativa entran en negociación, y la idea de encuentro/enfrentamiento entra en contienda con aquellos códigos culturales distintos. No solo alivia o gestiona las tensiones y conflictos producidos por límites de tierra, rencillas personales o colectivos, sino

que viene a funcionar como un momento en que las relaciones entre cultura y las tensiones se producen debido al proceso de (in)comunicación. La idea de negociación supone poner en cuestión al mismo código cultural. La idea planteada por Dean (1999) sobre la resemantización implica la negociación de cambios en el interior de la cultura, utilizar los elementos que se tienen a mano, para darse a entender o usarlos dentro de la lógica cultural de un grupo distinto. La negociación pone en cuestión a la comprensión y los deseos esencialistas que se han vertido sobre los grupos indígenas, al observar que, aparentemente, subsisten reservas de la cultura prehispánica que han permanecido inmutables sin ser “contaminadas” por la experiencia colonial, a través del tiempo, desafiando y cuestionando así la idea de resistencia cultural. La negociación implica cambios y adaptación a los nuevos contextos.

El debate que se propone busca cuestionar y demostrar que la idea de resistencia carece de una estructura lógica, teórica y de una fuente empírica que lo respalde. Proponemos algunas ideas como punto de partida. Empezamos por preguntarnos de dónde nace la noción de *resistencia*. Aunque en un trabajo sobre la temática fuera del ámbito religioso, Orin Starn (1992) señaló que en los años sesenta y setenta del siglo XX, los estudios antropológicos llevados por una visión anticolonial y anticapitalista dieron preferencia a aspectos de la vida indígenas que consideraban no estaban contaminadas por la modernidad. Estenssoro (2003) coincidió y agregó que ciertas posturas teóricas como el estructuralismo colaboraron en la creación de la idea de la posibilidad de encontrar una realidad prehispánica viva en las comunidades de los Andes, donde la Colonia se habría convertido en un elemento exógeno a la vida indígena y, por tanto, se emprendía una búsqueda de esencias de lo andino. Ramos (2016), en la misma línea, propuso que conceptos como *sincretismo* van de la mano de la noción de *resistencia*: sincretismo implica que la religiosidad andina o la católica o ambas pueden existir fuera del tiempo y es posible encontrar las esencias de cada una de ellas, en definitiva, serían posiciones ahistóricas.

Con la Conquista y la implementación del sistema colonial es innegable que la realidad de los pueblos indígenas se alteró y definitivamente cambió. Estenssoro (2003) anotó que los primeros artífices de la idea de resistencia fueron los mismos misioneros encargados de la evangelización de los indígenas, debido a las constantes reformulaciones sobre el proceso. Los misioneros no podían admitir la transformación completa de los indígenas, y cada vez nuevos requerimientos fueron implementados por parte de la Iglesia, cuya máxima expresión se encontraba en la prohibición de que los indígenas se convirtieran en curas. No podía aceptar su conversión porque la jus-

tificación de la Colonia radicaba en la diferencia religiosa (no étnica), por lo que los indígenas, a decir de la Iglesia, siempre se mantenían en resistencia, lo que justificaba el orden social colonial (Estenssoro, 2003).

Es necesario entender los mecanismos utilizados por los pueblos indígenas al enfrentarse a la conquista y la colonia. La resistencia pudo haber sido una de ellas, pero no la más importante, útil y significativa. Es posible que algunos de los mecanismos formulados en ese entonces marcaron el tono de las relaciones interculturales para los siglos venideros. Estenssoro (2003) advirtió que hubo momentos que dieron lugar a notorias diferencias en el proceso de evangelización, que implicaron cambio en las estrategias, creación y traducción de mensaje, así como en la postura frente a las prácticas religiosas y rituales indígenas. Covey (2002) sugirió que el sistema colonial mostró una clara ambigüedad y flexibilidad y creó momentos en que tanto españoles como indígenas aprovechaban para concretar sus deseos.

Ramos (2016) argumentó que, más allá de la resistencia, los indígenas tenían una agencia en el proceso de evangelización, y que podían elegir tantos los símbolos, los dogmas y los rituales que les servían para satisfacer sus necesidades espirituales. La autora propuso un modelo de conversión, el cual sería un proceso largo y dinámico de negociación entre los actores en los que hay un continuo proceso de adaptación, y añadió la resemantización y resignificación de los símbolos. Los cambios religiosos implican además un cambio cultural (Ramos, 2016). Varios autores han propuesto otros conceptos como modelos para entender las relaciones religiosas en la Colonia. Durston (2007) propuso el concepto de *acomodación* (*acomodation*): el cristianismo, habría ido asimilando lentamente varios elementos de la cultura indígena y en varios rituales indígenas habría semillas del dogma cristiano.

Existen varias alternativas a la idea de resistencia para entender la dinámica cultural en el pasado y sus posibilidades para el presente. Estas han sido desarrolladas desde la etnohistoria y la antropología, sin embargo, están completamente ausentes en los debates levantados por académicos indígenas. Describir, analizar e interpretar el ritual nos da acceso a varios niveles de abstracción. Eliade (1998) planteó que reducir el hecho religioso de los pueblos no modernos a la observación de la naturaleza y a una coincidencia con sus ciclos era negar la posibilidad de abstracción de estos mismos pueblos. El caso específico del Inti Raymi y la pelea ritual nos dan la posibilidad de entender no solo su significado abstracto, sino también de poseer un marco que dé cuenta del cambio de la cultura indígena y de sus procesos de acomodación y negociación con otras.

Conclusiones

El ritual es un momento-espacio simbólico que comprime la realidad de manera densa y expresada en su ejecución. El Inti Raymi presenta varios niveles de abstracción: el primero es inmediato y se reduce a su vinculación con el ciclo natural y productivo, entendiéndolo como una fiesta de agradecimiento por las cosechas; en otro nivel, y en relación con los roces, competencia y enfrentamientos, es un mecanismo institucionalizado para la gestión de conflictos; en un nivel más abstracto es un mecanismo de mediación con lo sagrado que le faculta al ser humano, al kichwa en este caso particular, traer el tiempo mítico de los dioses al presente y de esta manera recrear el paso del caos al cosmos; y, por último, una posibilidad un tanto arriesgada de entender al ritual como un mecanismo que condensa un proceso de negociación cultural que actualiza y cambia el sistema cultural, y a la vez adopta elementos de otras culturas, por tanto, moldea su interrelación.

Para poder entender de mejor manera este tipo de rituales debemos preguntarnos cómo se reproducen en diversos contextos. No sería lo mismo su celebración en la comunidad de Topo que la que ocurre en las calles de Quito. También hay que preguntarnos por los cambios que atraviesan a lo largo del tiempo. Es esencial una mirada interdisciplinaria, en la que la etnohistoria ocupe un lugar primordial, así como efectuar un trabajo etnográfico que se enfoque en la descripción de sus diferentes expresiones para poder compararlas y extraer conclusiones generales.

Por último, debemos advertir que en el análisis simbólico que hemos realizado no hemos tenido en cuenta el simbolismo procedente del catolicismo que, sin duda, ha tenido influencia y está presente a lo largo del ritual. Es consabido que existen diversos momentos en los que se pide y se da la bendición, cuando se realizan rezos, o cuando los danzantes se identifican con la paloma, un símbolo cristiano. Esta discusión, que debe ser levantada, podría complejizar, poner en entredicho o brindar un nuevo tipo de interpretación sobre el ritual.

Referencias

- Betanzos, J. (1968). Suma y narración de los Incas. En F. E. Barba (Ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (pp. 1-55). Tomo 209. Editorial Atlas.
- Calapi, S. (2017). *Le conflit au coeur du rituel. Performances musicales et dansées de la Prise de la place d Inti Raymi de Cotacachi*. [Tesis de Maestría, Université Paris Nanterre, Francia].
- Cama, M. y Ttito Tica, A. (2003). Batallas rituales: tupay o tinkuy en Chiriaje y Tocto. En *Ritos de competición en los Andes: luchas y contiendas en el Cuzco* (pp. 19-50). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cereceda, V. (1989). Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En T. Bouysee-Cassagne, T. Platt y V. Cereceda (Eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 133-227). Hisbol.
- Cevallos R., Posoo, M., Naranjo, M., Bedón, I. y Soria, R. (2017). *La cosmovisión andina en Cotacachi*. Universidad Técnica del Norte.
- Chacón, R., Chacón, Y. y Gunadinango, Á. (2007). The Inti Raymi festival among the Cotacachi and Otavalo of highland Ecuador. En R. Chacón y R. Mendoza (Eds.), *Latin American Indigenous warfare and ritual violence* (pp. 116-141). The University of Arizona.
- Covey, A. (2002). Mediation, resistance and identity in colonial Cuzco. A review essay. *Comparative Studies in Society and History*, 44(2), 395-401. <http://www.jstor.org/stable/3879452>
- Cummin, T. y Mannheim, B. (2011). The river around us, the stream within us: the traces of the sun and Inka kinetics. *Res Anthropology and Aesthetics* (59-60), 5-21. <https://doi.org/10.1086/RESVn1ms23647779>
- Dean, C. (1999). *Inka Bodies and the body of Christ. Corpus Christi in colonial Cuzco*. Duke University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas; esquizofrenia y capitalismo*. Pre-textos.
- Durston, A. (2007). *Pastoral quechua. The history of colonial translation in colonial Period 1560-1650*. University of Notre Dame Press.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós
- Eliade, M. (1999). *Imágenes y símbolos*. Editorial Taurus.
- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad, la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Institut francais d'études andines.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo Veintiuno (Trabajo original publicado en 1615)
- Holguin, D. (1989). *Vocabulario de la lengua de todo el Perv, llamada lengua quichua o del Inca*. Universidad Mayor de San Marcos
- Inuca, B. (2017). Kasaypura yachay tinku, convergencia y confrontación de saberes entre culturas. En J. G. Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 37-71). Universidad de las Artes.
- Kowii, I. (2017). *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*. [Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar].

- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan*. Amaru Runa.
- Lienhard, M. (2003). Los rituales, su observación y su (re)interpretación: perspectivas. En M. Lienhard (Ed.), *Ritualidades latinoamericanas* (pp. 15-33). Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Meisch, L. (2002). *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. University of Texas Press
- Millones, L. (2006). *El encuentro o tinkuy en textos coloniales andinos*. HUP. <http://www.fas.harvard.edu/~icop/luismillones.html>
- Mills, K. (1997). *Idolatry and its enemies: colonial andean religion and extirpation 1640-1750*. Princeton University Press.
- Parsons, E. (1945). *Peguiche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians*. The University of Chicago Press
- Platt, T. (1989). Entre Ch'xwa y muxsa para una historia del pensamiento político aymara. En T. Bouysse-Cassagne, T. Platt y V. Cereceda (Eds.). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 61-132). Hisbol.
- Platt, T. (2010). Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 297-324.
- Ramos, G. (2016). Conversion of indigenous People in the Peruvian Andes: Political and historical understanding. *History Compass*, 14(8), 359-369. <http://doi.org/10.1111/hic3.12323>
- Rueda, M. (1982). *La fiesta religiosa campesina*. Universidad Católica.
- Seoane, F. y Culquichicón. M. J. (2018). Hitching the present to the stars: the architecture of time and space in the ancient andes. En A. Roddick y E. Swenson (Eds.). *Constructions of time and history in the precolombian Andes* (pp. 239-262). University Press of Colorado.
- Starn, O. (1992). Antropología andina, andinismo y Sendero Luminoso. *Allpanchis*, 39(1), 15-71.
- Torre, L. M., Benjamín, I. y Prieto, M. (2018). Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la Sierra norte del Ecuador. En P. Canales Tapia (Ed.), *Pensamiento Indígena en nuestramérica* (pp. 71-99). Ariadna.
- Valiente, T. (2016). *Tinkuy* encuentro de contrarios o diferentes. Una mirada en las fuentes. *Indiana*, 33(1), 199-220. <https://10.18441/ind.v33i1.199-220>.
- Wibbelsman, M. (2009). *Encuentros rituales. La comunidad mítica y moderna de los Otavalos*. Alternativas.

EPÍLOGO

EL VALOR DE LOS RAYMIKUNA PARA EL EQUILIBRIO Y LA UNIDAD:

**desde la valoración de prácticas rituales y
discursivas hasta la necesidad de una pedagogía
intercultural**

Andrea De-Santis

Victoria Jara-Cobos

Universidad Politécnica Salesiana

La cosmovisión andina lleva una gran sabiduría, es la vida misma de nuestros antepasados presentes en los pueblos del Abya Yala que se mantienen en diálogo, en una minga de trabajo e historia para transmitir sus saberes de generación en generación, aunque la lucha continúa para conservar su identidad, memoria y soberanía.

La academia tiene una gran responsabilidad y es la de cuidar la historia de nuestros pueblos, el gran legado de vida en la naturaleza, el cosmos y la Pachamama. El diálogo de saberes debe ser permanente y auténtico para mantener una educación intercultural para despertar el interés de todos por

la diversidad, conocer la historia y compartir la celebración de cada uno de los cuatro grandes *raymikuna*, no como folclor, sino como vida auténtica de relación con el otro para aprender que en esta cosmovisión el año tiene 13 meses de 28 días, dividido en dos equinoccios y dos solsticios, que los equinoccios son dedicados a la madre Luna y los solsticios al padre Sol.

La obra titulada *La celebración de los raymikuna en los Andes: identidad, memoria y soberanía* constituye una relevante contribución a la ciencia, es la sistematización de la sabiduría oral que tiene mucha relación con lo mitológico, espiritual, filosófico, del espíritu de lucha de grandes guerreros y estrategias militares que han estado en el escenario de las diferentes épocas históricas. Las investigaciones y reflexiones ofrecidas por sus autores proponen, con valentía, la apertura de un espacio de diálogo y estudio, lo que facilita una visión renovada del mundo con la presencia de culturas milenarias que refuerzan la identidad.

Todos los términos llevan historia como el *raymikuna* que es igual a fiesta, y para la cultura andina es una fiesta espiritual que tiene relación con el tiempo, espacio y lugar donde se aprende, se conoce, se comparte la música, el baile, la lengua, los alimentos, la vestimenta, en general, la cultura de los pueblos. La *chakana* es la cruz del sur, el gran ordenador de la vida. Los *raymikuna* de los equinoccios son el Pawkar Raymi y el Koya o Killa Raymi y los *raymikuna* de los solsticios son el Inti Raymi y el Kapak Raymi.

El año nuevo inicia con el Pawcar Raymi que se celebra el 21 de marzo, equinoccio de primavera, es el tiempo de la *warmi pacha*, espacio de las mujeres, fiesta del florecimiento o *sisay pacha*. En algunas culturas andinas es la celebración más importante y tiene relación con el compartir, con la minga, la pampamesa, la relación armónica con el cosmos, la naturaleza y la familia.

El Inti Raymi es la segunda fiesta del año; se celebra con el solsticio de verano el 21 de junio. Se trata del día más corto y la noche más larga del planeta Tierra, ya que el padre Sol alcanza su cenit máximo. Esta es la época de la maduración total de los granos especialmente el maíz, es el *raymi* de la cosecha y agradecimiento a la Pachamama y a la Allpamama cuyo ritual posee una connotación musical muy significativa.

El Koya o Killa Raymi, en algunos lugares conocido también como Sitwa Raymi, se celebra el 21 de septiembre, es el equinoccio de otoño y tiene relación con la preparación de la tierra, siembra y fertilidad, es la fiesta para tomar las energías de la Pachamama y Allpamama. Se rinde culto a la mujer a la que se le reconoce como valerosa y poderosa en los diferentes ámbitos de la vida.

La última fiesta del año es el Kapak Raymi que se celebra en el solsticio de invierno, el 21 de diciembre en honor a la germinación del maíz. Se puede decir que es una especie de pascua masculina, una afirmación y reafirmación del *kapak*, hombres valerosos con poderes de espiritualidad y liderazgo, es el *raymi* de la continuidad de la vida, del *runa kawsay*.

Las celebraciones representan las estaciones de la Pachamama, definidas con base en el *tawa* (cuatro), número sagrado que encarna la visión cósmica y la cosmovivencia del mundo andino, cargado de simbología que guía la cotidianidad de pueblos y nacionalidades de la región andina (capítulo 4). Su perdurabilidad en el tiempo ha sido amenazada por desafíos que los autores de la obra subrayan argumentando con profundidad y oportunas evidencias (capítulo 3). Los efectos de la hegemonía cultural de las civilizaciones colonizadoras han soportado un intento de supresión de las prácticas y bienes culturales fundamentados socialmente (capítulo 1). La fortaleza simbólica de los *raymis* no reside exclusivamente en su estética en cuanto actos rituales y discursivos que estimulan la producción de connotaciones que marcan la cronología de las sociedades andinas (capítulo 9). Mediante la ritualidad, las personas asumen una cronología que las vincula profundamente con la naturaleza y su dinámica temporal. Como destacan los autores Simbaña y Calar Ramos (capítulo 6), no se trata solo de conocer la cosmovisión andina, sino de trascender como personas asumiendo la visión holística, simbólica y sinérgica de la Tawa Chakana.

La naturaleza es sagrada, el ser humano es parte de ella, y la ritualidad de los *raymkuna* garantiza el equilibrio y la unidad entre estos elementos (capítulo 10). Las imágenes simbólicas permiten la conexión con otros signos y culturas, con un impulso intercultural que celebra al sol por su ciclicidad, con múltiples significaciones identificadas por una misma cosmovisión (capítulo 7). Estas activaciones se presentan antes, durante y después de las celebraciones, generan espacios socioculturales que estimulan la negociación entre diferentes códigos culturales. La riqueza del dialogo y los propósitos de la negociación presentan una doble función al ser nexos y fuentes de diversificación.

La fuerte fidelidad del pueblo andino a su cosmovisión, y el cambio de posición de los evangelizadores persuadidos por el poder y valor de los *raymis* para las sociedades andinas, en línea con los propósitos de los países occidentales, están a la base del sincretismo religioso de las sociedades andinas actuales, caracterizadas por superposiciones y contrastes históricos que hoy se proyectan hacia modelos de interculturalidad. Este sincretismo permitió la supervivencia de las celebraciones, así como la reproducción de

relaciones de poder y prácticas culturales naturalizadas propias de las culturas andinas que, como concluyen Tubay Zambrano y Arteaga (capítulo 8) marcan literalmente el cuerpo-territorio de mujeres e infantes, reflejando el sistema patriarcal. Por esta razón, los *raymikuna* son herramientas símbolo de diversidad cultural, generadores y garantes de la identidad de los pueblos y nacionalidades andinos (capítulo 2), pero también un mecanismo de resistencia a las dinámicas de los cambios culturales que pueden producir fenómenos como la exclusión, la marginalización y el racismo.

El efecto del sincretismo de religiones y, en particular, la folclorización de los *raymikuna*, han reducido los rituales a “mímesis de los ciclos agrícolas” (capítulo 14), cuando el significado de su escenificación es visibilizar los valores de la cosmovisión andina con un objetivo definitivamente educativo y de socialización. Bajo esta perspectiva, expresiones como la danza asumen un rol que trasciende los aspectos estéticos por su carga simbólica y de valor, al constituirse como un espacio de diálogo entre signos, personas y culturas, como una estrategia de educación intercultural.

La obra define, por lo tanto, necesidades, líneas de investigación e intervención para nuestras sociedades, la región andina, el Ecuador y Latinoamérica, que deben ser consideradas al elaborar propuestas contextualizadas en favor de la revitalización de los saberes (capítulo 5), la educación de las nuevas generaciones y el cuidado del patrimonio cultural de los distintos pueblos y nacionalidades. Por su relevancia, destaca el diseño de alternativas pedagógicas que permiten edificar una sociedad intercultural crítica, que aproveche el dinamismo del desarrollo tecnológico en el ámbito de la información, comunicación y educación “en favor de una sociedad más crítica, democrática y preparada para participar de un mundo globalizado” (De-Santis, 2021, p. 2). Las nuevas estrategias educativas deben encarnar a la interculturalidad tanto en pensamiento como en las acciones, en la formación de individuos que contribuyan a la sociedad con distintos tipos de conocimientos, como invitan Krainer y Prieto en el capítulo 11.

Para esto es imprescindible reconocer la legitimidad y la valorización de las ciencias y saberes distintos del corpus avalado por la comunidad académica internacional de fuerte influencia occidental. Sin este reconocimiento, es impensable concretar una pedagogía que encarne la interculturalidad, capaz de integrar los elementos simbólicos, rituales y discursivos de los *raymikuna*, así como de entender su función en la cosmovisión andina. Como afirman Vásquez y Saad Vargas en el capítulo 12, es grande la deuda de los sistemas educativos que no integran criterios y prácticas interculturales en la estructura curricular de sus programas formativos, una falta grave a los

derechos de pueblos y nacionalidades andinas y a la sociedad en su sentido más holístico.

La riqueza de la cosmovisión andina es infinita, no se trata de dogmas, sino del constante desarrollo del pensamiento humano. Por ello, el diálogo de saberes debe ser permanente, constante, entre personas de diferente edad, con el desafío de aprender a dialogar con todos buscando el *Sumak Kawsay* o buen vivir, mejor definido como *Sumak Alli Kawsay* en su acepción holística (Jara-Cobos y De-Santis, 2022), conscientes de que no significa vivir mejor, sino vivir bien.

Referencias

- De-Santis, A. (2021). Nota del editor: Oportunidades y desafíos para la alfabetización mediática informacional. *Bellaterra Journal of Teaching & Learning Language & Literature*, 14(3), e982.
- Jara-Cobos, V. y De-Santis, A. (2022). Las virtudes que conducen al buen vivir y la felicidad. En V. Jara-Cobos, A. De-Santis y L. Álvarez Rodas (Cds.), *Bienestar y buen vivir: un aporte para la felicidad del ser humano* (pp. 15-32). Abya Yala.

Sobre los autores

Arteaga, María Teresa. Coordinadora de investigación de la Maestría en Educación, mención Inclusión educativa y atención a la diversidad de la Universidad de Cuenca. Miembro del grupo de investigación de Estudios Inter-culturales, Universidad de Cuenca. Licenciada en Ciencias de la Educación, especialidad Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales y Licenciada en Ciencias de la Educación, especialidad Historia y Geografía por la Universidad de Cuenca. Magíster en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Ha participado en congresos a nivel local, nacional e internacional sobre historia de las mujeres, género epistolar y educación.

Caral Ramos, Néstor. Aymara quechua, docente investigador de la Jatun Yachay Wasi (JYW). Guía espiritual del Inti Raymi de las universidades y de las diversidades 2022. Miembro activo de la Comunidad Red Epistémica Andina de Saberes Ancestrales UCE, Quito, Ecuador. Coordinador del Diplomado en Saberes ancestrales y Medicina Andina del Instituto Azteca de formación empresarial. Estudios y formación académica en Ciencias de la Educación, especialización Interculturalidad y Bilingüismo y Ciencia y Saberes Ancestrales; Diplomado en Políticas y estrategias en Soberanía alimentaria, Universidad Andina Simón Bolívar, Bolivia; Especialización Educación Intercultural Bilingüe Universidad Amawtay Wasi. Ponente en la Universidad Católica de Cuenca e Inka Arte, Ambato (2020-2021).

Ciro, Lirian Astrid. Actualmente es profesora titular de la Universidad del Valle (Santiago de Cali, Colombia), en la Facultad de Humanidades. Doctora en Humanidades y Educación por la Universidad de Lleida (España), Magíster en Lexicografía Hispánica (Asociación de Academias de la Lengua Española, Madrid, España) y Licenciada en Español y Literatura por la Universidad de Antioquia (Colombia). Además de su competencia docente en el área de lingüística y pedagogía, tiene experiencia en el ámbito lexicográfico, en el cual se ha desempeñado como redactora de diccionarios. Asimismo, es autora de varios artículos publicados en revistas indexadas y de capítulos de libros de investigación; sumado a esto, ha sido ponente en diversos congresos nacionales e internacionales, enfocados en el campo lingüístico. Entre sus líneas de investigación se encuentran: lexicografía, lenguajes de especialidad, fraseología, escritura académica, didáctica de la lengua española.

De-Santis, Andrea. Director de la carrera de Comunicación y de la Maestría en Comunicación y Periodismo Deportivo de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador (UPS). Profesor titular, coordinador del grupo de investigación en Comunicación, Educación y Ambiente (GICEA) y miem-

bro del GAMELAB-UPS. Ph. D. en Comunicación Estratégica, Publicidad y Relaciones Públicas por la Universidad Autónoma de Barcelona (España), Magíster en Dirección de Comunicación Empresarial e Institucional por la Universidad de Las Américas (Ecuador), Máster en Comunicación, Especialización en Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Científica del Sur (Perú), y Dottore in Scienze della Comunicazione por la Universidad La Sapienza di Roma (Italia). Sus líneas de investigación se enmarcan en la comunicación estratégica, comunicación digital, social media, publicidad, webmetría y cienciometría. Es autor de artículos científicos, libros y capítulo de libro publicados con prestigiosas editoriales incluidas en bases de datos científicas de alto impacto.

Dietz, Gunther. Se formó como antropólogo en las Universidades de Gotinga y Hamburgo (Alemania), doctor en Antropología por la Universidad de Hamburgo. Actualmente trabaja como profesor-investigador titular en Estudios Interculturales en la Universidad Veracruzana (México). Se enfoca en la interculturalidad, la diversidad cultural y la educación intercultural, particularmente en la educación superior intercultural. Ha trabajado en investigaciones colaborativas con organizaciones de pueblos originarios de México y con comunidades migrantes y organizaciones no-gubernamentales en España y Alemania.

Flores, Germán. Kichwa otavalo, docente-investigador y director de la carrera de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Nacional de Educación, UNAE. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Educación Superior Universitaria en la Universidad Abierta Interamericana, UAI, Argentina; Magíster en Estudios Latinoamericanos con mención en Relaciones Internacionales por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador; Psicopedagogo por la Universidad Politécnica Salesiana. Ha participado como docente en programas de grado y posgrado en universidades nacionales y en el exterior. Ponente en congresos nacionales e internacionales en temas relacionados con políticas públicas, educación intercultural bilingüe, educación superior y pueblos indígenas.

Hermida, María Augusta. Es rectora de la Universidad de Cuenca. Doctora en Arquitectura por la Universidad Politécnica de Catalunya (2011). Profesora principal de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Cuenca e investigadora fundadora del Grupo de investigación Ciudades Sustentables LactaLAB. Docente invitada de diversos programas de maestría y doctorado. Coordinadora de redes nacionales e internacionales de arquitectura y ciudad. Conferencista invitada a nivel nacional e internacional. Autora de una nutrida lista de publicaciones. Su investigación

se enfoca en temas relacionados con el diseño urbano-arquitectónico y la sostenibilidad de las ciudades latinoamericanas. En el ámbito profesional es fundadora de Duran&Hermida Arquitectos Asociados, que ha ganado varios premios por su arquitectura.

Japón Gualán, Ángel Rodrigo. Es docente e investigador de la Universidad de Cuenca desde el 2012. Actualmente es director del Departamento de Estudios Interculturales. Es licenciado en Ciencias de la Educación especialización en Filosofía, Sociología y Economía y magíster en Educación y Desarrollo del Pensamiento por la Universidad de Cuenca. Doctorando en Educación por la Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

Jara Cobos, Raquel Victoria. Ha sido docente universitaria, directora de las carreras de Educación y coordinadora del Instituto de Idiomas de la Universidad Politécnica Salesiana, sede Cuenca. Es integrante y fundadora del Grupo de investigación en Comunicación, Educación y Ambiente (GICEA), editora asociada de la Revista Alteridad, miembro del Comité Editorial de la Revista. Licenciada en Ciencias de la Educación, especialidad Inglés, Especialista en Gestión y Liderazgo educativo, Especialista en Educación a distancia, Magíster en Gerencia y liderazgo educativo y Ph. D. en Ciencias de la Educación de la Universidad de la Habana (Cuba). Estudios en Educación de la Universidad Miguel de Cervantes de Santiago de Chile. Ha publicado varios artículos científicos y capítulos de libros con editoriales de impacto.

Kowii, Ariruma. Docente del Área de Letras y Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Imparte las asignaturas Justicia indígena, Lengua y cultura kichwa, Enfoques plurales sobre el mundo andino, Seminario Epistemologías de los pueblos de Abya Yala, Pluralismo jurídico.

Kowii, Inkarrí. Su experiencia profesional va desde la docencia e investigación a la gestión e implementación de proyectos sociales y comunitarios en comunidades rurales. Magíster en Estudios de la Cultura por Universidad Andina Simón Bolívar. Pregrado en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y actualmente cursa el doctorado en Antropología en la Universidad de Buenos Aires. Su reflexión académica gira en torno a la tensión tradición-modernidad en pueblos indígenas. Es ensayista, articulista y ha incursionado también en la poesía. Se desempeña principalmente como consultor.

Krainer, Anita. Desde 2008 es profesora investigadora de FLACSO, Ecuador, donde coordina el Laboratorio de Interculturalidad y es responsable de la Especialización en Interculturalidad y Desarrollo. Obtuvo su doctorado en Sociolingüística y su Maestría en Pedagogía, ambos por la

Universidad de Viena, Austria. Tiene larga experiencia laboral en diferentes proyectos de la cooperación internacional en América Latina, en temas de la educación intercultural bilingüe y en trabajo con organizaciones indígenas. Desde hace 30 años enfoca sus actividades académicas, tanto de docencia como de investigación y vinculación con la sociedad, en los siguientes campos temáticos: educación, interculturalidad, diálogo de saberes, diversidad natural y cultural, pueblos indígenas, desarrollo sostenible y cooperación, mediación y manejo alternativo de conflictos como instrumentos de desarrollo, entre otros. Ha publicado múltiples libros y artículos académicos sobre esas temáticas.

Lozano Castro, Alfredo. Docente investigador de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo y Coordinador de la Comunidad Epistémica de Saberes Ancestrales de la Universidad Central del Ecuador. Arquitecto, FAU, Universidad de Cuenca. Doctor Arquitecto, ETSAM, Universidad Politécnica Madrid. Autor de la colección Ciencia y Simbólica del Hábitat Andino, con títulos sobre las ciudades de Cuenca Antigua Tumipampa; Quito; Cusco; Tiwanaku; Liripampa, antigua Riobamba; Caranqui; Ibarra; entre otros.

Morocho González, Juan Pablo. Promotor cultural de proyectos de danza tradicional e interculturalidad. Licenciado en Historia (2008) y Filosofía (2009) por la Universidad de Cuenca; Especialista Superior en Historia Regional por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador (2013). Actualmente cursa la maestría en Educación, mención inclusión y atención a la diversidad en la Universidad de Cuenca. Investigador independiente en torno a la danza tradicional, memoria e identidad especialmente en los pueblos del sur del Ecuador (Cañar, Azuay y Loja).

Orellana Moscoso, Abrahán Felipe. Investigador independiente. Licenciado en Ciencias de la Educación en Filosofía, Sociología y Economía por la Universidad de Cuenca. Licenciado en Psicología por la Universidad Técnica Particular de Loja. Maestrante en Neuropsicología Clínica por la Universidad de las Américas

Ortiz Vizuete, Fernando. Decano de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca. Docente universitario. Maestría en Comunicación el espacio iberoamericano, creación audiovisual contenidos y propuestas por la Universidad Internacional de Andalucía. Licenciado en Ciencias de la información por la Universidad de Cuenca. Miembro del Consejo de Redacción de la *Revista Chasqui*, *Revista Latinoamericana de Comunicación*. Director del proyecto de investigación: “Imagen e imaginarios en entornos digitales: estudio comparativo de la imagen del sujeto digital en redes sociales”. Director del proyecto de investigación: “Es-

tudio sobre usos y aplicaciones de la red social Facebook en la Universidad de Cuenca” (2015-2016). Director del proyecto “Creación del Laboratorio de las Convergencias Mediáticas Emergentes, Grupo I+D+C CICNETART”, Dirección de Investigación DIUC, Universidad de Cuenca. Exvicepresidente del Consejo Consultivo de la Televisión Pública ECTV. Exvicepresidente de la Comisión para Auditoría de Frecuencias de Radio y Televisión.

Paredes Carvajal, Julieta Elisa. Mujer indígena originaria del pueblo aymara del Estado Plurinacional de Bolivia. Luchadora social y creadora del concepto de *feminismo comunitario* y fundadora de la organización y movimiento continental Feminismo Comunitario de Abya Yala. Estudios de posgrado en Ciencias de la Educación, Universidad Pontificia Salesiana; Licenciatura en Psicología por la Universidad Pontificia Salesiana y actualmente Doctoranda en Psicología Experimental (problemas teóricos y metodológicos de la psicología) por la Universidad de Sao Paulo. Escritora de libros de poesía, sexualidad, política, educación feminista y de feminismo comunitario, cantautora, grafitera, que hace “de sus miedos y dolores una fuerza inagotable que no se rinde” (JPC).

Prieto Cruz, Óscar Andrés. Investigador independiente en el campo de la Educación Ambiental Intercultural (EAI) y en campos relacionados con la educación superior, la interculturalidad y los conflictos socioambientales. Experiencia en docencia universitaria e investigación-acción educativa. Sociólogo y Maestro en Estudios Socioambientales por la FLACSO, Ecuador. Autor de la tesis de maestría con grado de distinción titulada *Educación ambiental intercultural: una alternativa educativa para formar visiones holísticas sobre el mundo*.

Quichimbo Saquichagua, Fausto Fabricio. Docente-investigador de la Universidad Nacional de Educación (UNAE). Forma parte del equipo del Equipo de investigación -GEI- de la Universidad de Cuenca. Docente tutor del programa de maestría en Educación mención Inclusión Educativa y Atención a la Diversidad de la Universidad de Cuenca. cursó sus estudios de posgrados en Educación mención Educación Intercultural y de pregrado en Historia y Geografía. Sus campos de investigación son: educación intercultural, interculturalidad, etnoeducación, política pública y marco legal educativo, espacio público, diversidad y aulas heterogéneas.

Regalado Loaiza, Juan Fernando. Investigador independiente. Docente e investigador en universidades de Ecuador y México, especialmente sobre aspectos históricos y antropológicos. Licenciatura en Ciencias Históricas, PUCE, estudios de maestría en Antropología en CIESAS y doctorado en Ciencias Sociales en FLACSO, Ecuador. Es coautor en diversos libros y revistas académicas. Actualmente realiza una investigación sobre educación rural.

Saad Vargas, Adulcir. Trabaja en teatro y cine por más de 40 años, así como en proyectos de difusión cultural y fomento de lectura. Forma parte del grupo ciudadano de defensa del patrimonio arqueológico del Distrito de Quito. Actualmente, coordina las actividades culturales del Instituto de Altos Estudios Nacionales tanto virtuales como presenciales. Magíster en Bellas Artes, escritora, actriz, productora, gestora cultural e investigadora cultural en el campo de la interculturalidad y la etnohistoria. En su trabajo de gestión cultural ha realizado varios proyectos de difusión en la materia, como la Chiva Cultural y su recorrido arqueológico. Ha publicado un libro de cuentos como ganadora del concurso impulsado por el Ministerio de Cultura. Ha colaborado en varias revistas en temas de cultura y etnohistoria.

Simbaña Pillajo, Freddy. Antropólogo ecuatoriano, pertenece a la comuna Chilibulo Marcopamba La Raya, de Quito, filial del pueblo Kitu Kara de la nacionalidad kichwa del Ecuador. Docente e investigador en la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro del Grupo de Investigación en Educación e Interculturalidad (GIEI), Red Universitaria de Estudios Urbanos de Ecuador (CIVITIC) y de la Red de saberes y conocimientos ancestrales de las instituciones de educación superior del Ecuador (YANANTIN). Magíster en Antropología por FLACSO- Ecuador; Ph. D. en Antropología Social y Cultural por la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Sus líneas de investigación son trayectorias del pensamiento indígena y comunitario, saberes ancestrales y transiciones, patrimonios vivos en medicina ancestral-tradicional y espiritualidad, antropología médica andina.

Tubay Zambrano, Fanny. Docente investigadora de la Universidad de Cuenca. Directora de la Maestría en Educación, mención Inclusión Educativa y Atención a la Diversidad. Graduada del Máster Eurolatinoamericano en Educación Intercultural y del Doctorado en Educación en la línea de Estudios Interculturales en Educación, UNED, España. Líneas de investigación e interés: estudios de género, estudios interculturales, diálogo de saberes, racismo y educación.

Vásquez Peralta, Silvia. Kichwa del pueblo Otavalo. Académica, docente, periodista, poeta, gestora cultural, investigadora independiente de los saberes ancestrales. Coordinadora de Vinculación del Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN. Magíster en Evaluación y Gestión de la Calidad en la Educación Superior por la Universidad de Oberta de Catalunya, España. Investiga la transformación de la educación superior. Autora de publicaciones en revistas indexadas, así como de capítulos de libros. Ha sido ponente en varios congresos nacionales e internacionales.

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2022
bajo el sello editorial UCuenca Press, en su taller gráfico.

Cuenca - Ecuador

Raymikuna en los Andes: nació en el contexto de la celebración del Inti Raymi de las Universidades y Diversidades-2022. Esta obra se constituye en un *tinkuy*pamba (espacio de encuentro de las diversidades) para la comunidad académica de algunos países de América Latina, y es fruto del esfuerzo de la Universidad de Cuenca, como prioste de la Sierra sur, la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, y el Departamento de Estudios Interculturales. Además, el libro, por un lado, busca ser un referente a nivel nacional e internacional en la revitalización de la memoria, la identidad y la soberanía, presentes en la celebración de los Raymikuna en donde convergen diferentes actores, espacios, tiempos y prácticas como parte de un profundo agradecimiento a la tierra que nos da alimento y cobijo. Por otro lado, intenta posicionar otros paradigmas para avanzar a la *pluriversidad* desde la diferencia y la inclusión.

María Teresa Arteaga
Ángel Japón Gualán

ISBN: 978-9978-14-503-6



9 789978 145036

UCUENCA PRESS 