

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Estudios Políticos

Convocatoria 2018 – 2020 II

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Sociología Política

**RUNAYASHUNCHIK- RUNIFICACIÓN: La auto-identificación runa como disputa política  
- cultural en el ámbito privado y público en la ciudad de Quito**

Anrango Lema Tupac Amaru

Asesor: Paladino Martín

Lectores: Uzendoski Benson Michael Arthur, Maldonado Ruiz Toa Elisa

Quito, agosto de 2024

## **Dedicatoria**

*Ñukanchik hatun yuyak tayta mamakunaman,*

a los taytas y mamas - sabios runas que se inmortalizaron en la memoria.

*Ñukanchik kuytsa wamrakunaman,*

a los jóvenes que sembraron la historia y ahora cosechan libertades.

*Ñukanchik amawtakunaman,*

a los sabios y sabias que tejieron el hilo de la esperanza en nuestras trenzas.

*Tukuylla pachamamapi kawsakkunaman,*

a los que trascendieron y volvieron a nacer en la lengua de los dioses el kichwa.

*Mushuk kuri muyukunaman,*

a las semillitas de maíz que van creciendo y que alimentarán a todo el mundo.

*Sumak pachamamakuman,*

y a los que vienen con la sabiduría de los grandes runas del Tawantinsuyu.

## Índice de contenido

<b>Resumen</b> .....	6
<b>Agradecimiento</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	8
<b>Capítulo 1. Contexto histórico</b> .....	25
1.1. La transición subjetiva del concepto “indio” (colonia, sistemas de haciendas y república - levantamiento de los 90s).....	25
1.2. Los procesos de reestructuración organizativa y los nuevos repertorios sociopolíticos que impulsa el Movimiento Indígena para sostener la memoria y la participación de la nueva generación runa.....	38
<b>Capítulo 2. Lo privado y lo colectivo</b> .....	46
2.1. El recorrido subjetivo de la autoidentificación runa: la familia urbana o el ayllu comunitario como obstáculo o pilar fundamental para la construcción del yo individual al yo colectivo .....	46
2.2. El salto subjetivo de la noción de la identidad individual urbana a la identidad colectiva rural runa; análisis comparativo de los sectores (urbanos, andinos y amazónicos)	85
<b>Capítulo 3. Lo público y lo político</b> .....	93
3.1. Reivindicación y reafirmación política - cultural de Arawi, Taki y Tarik en torno al levantamiento de octubre 2019 (decreto 883).....	93
<b>Conclusiones</b> .....	106
<b>Glosario</b> .....	113
<b>Referencias</b> .....	115

## **Lista de ilustraciones**

### **Figuras**

Figura 1.1 El muralista Desiderio H. Xochitiotzin inmortalizó al fresco la alianza hispanotlaxcalteca, está en el Palacio de Gobierno de la ciudad de Tlaxcala .....	29
Figura 1.2 La sangre y el corazón, el aliento de los dioses aztecas .....	30
Figura 1.3 Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990 - Indios, libro publicado por (ILDIS) en el año 1991 .....	32
Figura 1.4 Las manos de la protesta .....	33
Figura 1.5 Semilla de Oro .....	34
Figura 1.6 Promocional del monólogo cómico .....	36
Figura 2.1 Proceso de estructuración del ayllu-familia kichwa .....	55
Figura 2.2 Aylluyarina: la interrelación de dos personas de diferentes comunidades .....	78
Figura 2.3 Ñukanchikpura: tres familias interrelacionándose en un matrimonio .....	80
Figura 2.4 individuo urbano y sus niveles de familia .....	81
Figura 2.5 Aylluyarina: la interrelación individual y comunitaria (rural – urbano) .....	84

### **Fotos**

Foto 2.1 Arawi Ruiz de 11 años en su primera comunión. Tomada en el parque central de la Ferroviaria .....	50
Foto 2.2 Arawi de 17 años jurando la bandera en el colegio .....	50
Foto 2.3 Incorporación .....	51
Foto 2.4 Profesores de la institución Tinkunakuy .....	52

### **Tablas**

Tabla 1 Detalle de los participantes (grupo focal) del proyecto de investigación; coordinadores, comuneros, dirigentes, líderes, sabios, sabias, académicos y políticos .....	16
---	----

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Tupac Amaru Anrango Lema, autor de la tesis titulada “RUNAYASHUNCHIK-  
RUNIFICACIÓN: La auto-identificación runa como disputa política – cultural en el ámbito  
privado y público en la ciudad de Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que  
la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Sociología Política  
concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública,  
distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY - NC -  
ND 3.0 EC), para que esta universidad publique en su repositorio institucional, siempre y  
cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, 27 de agosto de 2024



---

Tupac Amaru Anrango Lema

## Resumen

El objetivo de la presente investigación es mostrar el proceso de autodefinición cultural y político de tres jóvenes que viven en la ciudad de Quito, y ¿cómo esto alteró las relaciones familiares, sociales, estatales y políticas? Especialmente se enfoca en estas personas quienes fueron los primeros participantes del proyecto *runayashunchik* – runificación (autoidentificarse como runas) que el Centro de Pensamiento Tinkunakuy ejecutó en la capital del Ecuador. Para comprender el proceso del proyecto y las posiciones discursivas y subjetivas que optaron después de participar en los cursos se enfoca desde el campo histórico, familiar, social y político.

En primer momento se aborda desde el contexto histórico para observar la transición de las palabras indio, indígena y runa las cuales van cambiando y tomando sentido en determinadas épocas. Este análisis histórico y semiótico de las palabras ayudará a comprender y definir el concepto *runa* ya que el proyecto se sostiene en este concepto. Para ello se analizará en tres épocas: colonia, sistema de haciendas y república con el levantamiento del 90.

De esta manera, se podrá comprender la simbología y valor de las palabras en la actualidad (indio, indígena y runa), por ejemplo la palabra indio en la época de las haciendas fue una categoría utilizada para diferenciar entre el amo y el siervo, en la época de los 90s a causa del levantamiento indígena la palabra indio se resignificó y se convirtió en eslogan de resistencia y lucha, y en la actualidad la palabra indio así como la palabra runa es utilizada para insultar y burlarse de las personas quienes provienen de una cultura originaria.

Asimismo, se presta especial atención en las dinámicas y luchas organizativas de los pueblos y nacionalidades, el cual van variando los repertorios y discursos según los espacios y las coyunturas políticas, culturales y sociales. Siguiendo este mismo proceso organizativo, Tinkunakuy con el proyecto *runayashunchik* se adentra al campo de lo privado y público, donde los participantes después de un largo proceso lingüístico y filosófico se autodefinirían como runas, es en este momento donde sale a flote los nuevos discursos sobre la identidad y la cultura, entrando así al debate de que (un runa no nace sino se hace). Culminando así el proceso del proyecto con la participación de los nuevos runas en las comunidades, organizaciones indígenas y coyunturas políticas donde definen que la cultura y la identidad es una posición política y no genética.

## **Agradecimiento**

*Tukuylla sinchipacha sumak hatun runakunaman, kuyaylla wayta yachak mamakunaman, kishpichishka taytakunaman shinallatak tukuylla ñukawan kak ayllukunata shunkumanta yupaychani.*

Agradezco a todos los sabios y sabias que dejaron el legado del conocimiento runa, a las *warmikuna* - mujeres que parieron esperanza y a los *harikuna* - hombres que se inmortalizaron en la lucha. A las *mamas* y *taytas* del campo quienes siguen sembrando sueños en los hijos de la tierra, a los cantores y poetas de la vida y de la muerte.

Agradezco a todos y todas quienes lucharon y siguen luchando por la lengua kichwa, a los que no se doblegaron y siguieron llamándose runas y no indios, a los que resisten con los nombres kichwas, a los guardianes de la medicina y la filosofía runa. A los jóvenes de cabello largo que llevan el símbolo de la resistencia, a las jóvenes que luchan con sus armaduras de colores.

Quiero agradecer y honrar a las y los guerreros que defendieron la dignidad de los pueblos con cartones de barro y palos de trueno, a los *ayakuna* - espíritus que nos han acompañado en todos los levantamientos, a todos quienes levantaron la *wipala* - bandera de colores y alzaron la voz de la vida.

Por último, agradezco a las personas que me inspiraron y me impulsaron a seguir abriendo mis conocimientos, en especial a mi guía, mi luz, mi sombra y mi bastón quien ha estado sosteniendo junto la vara de los sueños.

*Sumak kuyashkaku tukuy shunkukuwanpacha yupaychani*

Agradezco de corazón.

## Introducción

Tinkunakuy Centro de Pensamiento y Culturas Andinas es una organización no gubernamental, fundada por *kichwas* académicos de distintas provincias en octubre del año 2009, después de un largo proceso de conversaciones, acuerdos y compromisos obtienen el acuerdo ministerial No 283 - del Ministerio de Cultura, desde la fecha de la fundación vienen trabajando 13 años en temas de lingüística, filosofía andina e inmersión organizativa y comunitaria, la sede principal de la organización se encuentra en la ciudad de Quito. La institución se financia con aportes de los miembros legales, asimismo brindan servicios de idioma kichwa y filosofía andina, realizan convenios interinstitucionales con sectores públicos y privados que trabajan en pro de la cultura y de las lenguas originarias.

El espacio se crea por la necesidad de seguir hablando el idioma kichwa, las manifestaciones culturales y el pensamiento filosófico de los pueblos y nacionalidades, los cuales con la migración a las grandes ciudades van perdiéndose. En este proceso, los fundadores integran a nuevos miembros, los cuales son jóvenes académicos y estudiantes que proceden de los sectores rurales y barrios periféricos de la ciudad de Quito.

Con varios jóvenes procedentes de distintas provincias, empiezan con la formación en temas de lingüística general y filosofía denominada *Runa Rimay* – formación de profesores kichwa. Después de este proceso, la institución contaba con nuevos profesores jóvenes nativos hablantes los cuales lanzan el proyecto *Kichwa Yachay* - Clases de kichwa y pensamiento en el que participaron muchos jóvenes y adultos en especial mestizos y extranjeros procedentes de las grandes ciudades. Después brindar las clases de lengua y pensamiento por seis años, lanzan el segundo proyecto denominado *Runayashunchik* - runificación este programa específicamente fue dirigido a los ex estudiantes de la institución y luego a sectores estratégicos como universidades públicas, colegios periféricos y CDCs - Centros de Desarrollo Comunitarios de la metrópoli. Este proyecto abarcó temas como: la importancia del pensamiento andino para vivir en armonía con la naturaleza, las celebraciones andinas denominadas Raymis como un espacio espiritual, y la forma organizativa de las comunidades kichwas como modelo alternativo de reorganización social, política y económica en las grandes ciudades.

En este proceso de las clases de idioma, como parte final, los participantes debían salir de excursión a las comunidades rurales de las provincias de Chimborazo, Cotopaxi, Loja y en especial a Imbabura, esta última provincia fue la más visitada por temas de cercanía, turismo y en especial porque la mayor parte de los profesores eran procedentes del pueblo Otavalo que

queda al norte del país. Esto influyó a que muchos de los participantes tuvieran la oportunidad de relacionarse y convivir con familias kichwas.

El objetivo de este proyecto fue concienciar y compartir el conocimiento de la cultura andina con el cual se buscaría crear un clima de respeto y tolerancia con las personas que migraron del campo a la ciudad. Este proceso duró tres años y en este lapso de tiempo aparecieron nuevos discursos sobre la cultura, la lengua originaria y sobre las comunidades rurales.

En este proyecto de investigación, no se abordarán solo los resultados institucionales del centro TINKUNAKUY. Más bien, se analizará exclusivamente los procesos subjetivos y discursivos de cada persona quienes fueron partícipes directos del proyecto Runayashunchik – runificación, para ello se enfocará específicamente en tres personas quienes proceden de distintos lugares y con diferentes costumbres: 1. Arawi Ruiz nació en Quito, tiene 28 años, de tez blanca, estatura mediana, estudiante de antropología, vive en la misma ciudad y se autodefinía como blanco mestizo, 2. Taki Arciniegas nació en Colombia y en la actualidad vive en una comunidad kichwa de Cotacachi, tiene 27 años, de tez blanca, rubia y ojos verdes, es cantante de Rap kichwa, tiene una hija y se autodefinía colombiana. 3. Tarik Andagoya nació en una comunidad kichwa de Cayambe y al momento vive en Quito, tiene 36 años, de tez trigueña, estatura mediana, es magíster en electricidad y se autodefinía como mestizo.

Hoy por hoy cada una de estas personas trabajan desde sus propios campos por el fortalecimiento de la cultura runa, por ejemplo, Arawi desde la investigación, Taki desde las artes y Tarik desde la academia, asimismo hay muchos exparticipantes, profesores y colaboradores del proyecto que aparecerán en el transcurso de esta investigación. Se desarrollará esta investigación con teóricos en el campo de la historia, antropología y sociopolítica, asimismo se enfatizará en las historias de vida, testimonios y entrevistas, se realizará una observación participativa con los comuneros, dirigentes y familias que estaban cerca de este proceso. Como estructura de la tesis se desarrollará en primer momento desde un contexto histórico para definir la subjetividad de los conceptos de indio e indígena en distintas épocas, en segundo momento se abordará desde un contexto antropológico el cual se adentrará a la familia y a la subjetividad misma de los investigados, en esta parte se desarrollará la noción y la dinámica del *ayllu* - familia kichwa vista desde los comuneros y los teóricos, y por último se enmarcará la investigación en el campo político específicamente en el levantamiento de octubre del 2019 que se dio por el decreto 883 en la ciudad de Quito donde estas tres personas participaron por primera vez en un levantamiento.

## **Planteamiento de problema**

Se abordará a un grupo específico de jóvenes ciudadanos de la ciudad de Quito, edad promedio de 20 a 36 años, quienes participaron en el proyecto denominado runayashunchik – runificación que se realizó desde el año 2015 al 2018. Después de este proceso lingüístico, cultural, político y social, los jóvenes Arawi, Taki y Tarik percibieron de diferente manera la identidad mestiza y la cultura runa. La disputa aparece cuando la familia, personas cercanas y trabajadores de los sectores públicos y privados no aceptan fácilmente la autodefinición cultural runa, es en este momento donde se abre un abanico de discursos y disputas sobre la identidad, cultura y política.

## **Objetivo general**

- Comprender los microespacios (familiares, sociales y estatales) donde se disputa la autoidentificación política - cultural runa.

## **Objetivos específicos**

- Contextualizar las palabras (indio, indígena y runa) para entrelazar el fenómeno de la autoidentificación runa en la actualidad.
- Describir el proceso, los conflictos y las decisiones que tuvieron estas personas al entrar en el proceso de runayashunchik - runificación.
- Mostrar la dinámica y la estructuración de la familia kichwa- ayllu, organización social y política.
- Analizar el posicionamiento político, social y cultural de los jóvenes especialmente en el levantamiento de octubre por la derogatoria del decreto 883.

## **Pregunta**

¿Cómo un mestizo o blanco mestizo de la ciudad se convirtió en runa y esto cómo alteró la relación familiar, social, política?

## **Estado de Arte**

En este proceso de investigación se ha podido encontrar a académicos que han hecho aportes al análisis y debates sobre la identidad, las disputas políticas, estatales y sociales. Por ejemplo, Hall Stuart se ocupa de cambios en los conceptos de la identidad y del sujeto. Desarrolla este argumento con respecto a las identidades culturales: aquellos aspectos de nuestras identidades que surgen de nuestra “pertenencia” a distintas culturas étnicas, raciales, lingüísticas,

religiosas y, sobre todo, nacionales. Esto está fragmentando los paisajes culturales referentes a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad que nos proporcionaban posiciones estables como individuos sociales.

Los debates en el siglo XX – XXI han sido sobre la identidad en la palestra política y estatal, por ejemplo, el caso de Bolivia al tener el primer presidente indígena cambio la forma de ver al indígena, sus necesidades, demandas y sueños como pueblos originarios. Asimismo, no solo se analiza al indígena, sino que también se aborda la situación del ser mestizo, Villarroel Teijeiro en un debate plantea que

Ciertas crisis de arrebató personal, buscaba su de ser preguntando a un espejo si ella seguía siendo lo que siempre sintió y creyó ser. Impresión de que el diálogo con el espejo era un diálogo consigo mismo; con la interioridad de uno mismo y quizás Freud pudo haberlo dicho – quizás lo dijo – que aquél misterioso interlocutor no era otro que su propio **Ideal del Yo** (Villarroel 2012).

En este proceso de investigación aparecieron varios autores al debate académico sobre el ser, la identidad y la política, los cuales ayudó a encaminar el presente estudio. Por ejemplo, Sanjinés hace un análisis profundo sobre la expresión de “indianizar al *Q´ara*”, estas investigaciones se enfocan directamente en las disputas de poder político que parte desde el posicionamiento cultural y territorial, asimismo inserta un nuevo verbo como “indianizar”. Maigua también inserta en su investigación nombres en kichwa como: Tupak, Rumi y conceptos como *mishutukushka* – amestizado. En ese sentido la presente investigación se enfocará en la subjetividad del ser y la configuración de los discursos y repertorios de los que se autodefinen con una nueva identidad *runayashka* - runificados y en consecuencia a la toma de un discurso y posicionamiento político.

### **Justificación de la investigación**

La cultura no se hereda genéticamente sino políticamente, parto con esta idea el cual me sirve para analizar y repensar la noción de la identidad y la cultura en las comunidades kichwas y en la ciudad. “Lo runa se nace y no se hace, lo runa se lleva en la sangre, el papá y la mamá deben ser runas o por lo menos alguien de los dos deben serlo, deben ser trigueños, de estatura baja, deben hablar kichwa y vivir en la comunidad” (notas de campo, comentarios de los comuneros, San Rafael, Otavalo, 2019) cuando se planteó la frase “lo runa se hace y no se nace” por parte de los estudiantes de Tinkunakuy.

En este caso, se plantea hacer un debate sobre la identidad y la cultura en los espacios no académicos, por ejemplo, en las comunidades rurales como Mojandita y Wayku Punku del cantón Otavalo donde no se ha debatido la posibilidad de que un mestizo o blanco pueda ser runa. Ramón Valarezo un teórico y estudioso de la historia aborda la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo en su libro titulado “El regreso de los runas” publicado en el año 1993. Esta investigación nace después del levantamiento indígena de los 90s, claro el análisis se centra en el campo social, político y económico llevando así al runa como un actor político, pero no a la posibilidad de poder ser. El análisis que hace el autor sobre el indígena es en las relaciones de poder que sostienen los grupos sociales y políticos con el estado y no de la subjetividad del runa.

El planteamiento con la que se empieza esta investigación está direccionado al campo de la subjetividad y las relaciones sociales, esto implica que además de ser un actor político que lucha por las demandas de los derechos como ciudadanos ecuatorianos, con este planteamiento de la autodefinición runa como una opción política se podría abrir una puerta donde aparezcan nuevas categorías en torno a la percepción de la cultura y la identidad. Esto también podría llevar a posiciones radicales como “lo runa se nace y se lleva en la sangre”, o a la posibilidad de que aparezcan o nazcan nuevos runas en el entorno mestizo en las ciudades quienes disputarán sus propios derechos para ser legitimados o aceptados como runas por la sociedad urbana y rural. El poder ser runa sin cumplir con las demandas que han sobrepuesto los comuneros y porque no decir la sociedad en general implica romper con los estereotipos, discursos y parámetros que han construido durante la historia sobre la imagen de los pueblos y nacionalidades de toda Abya Yala – América.

Hall Stuart, hace un análisis sobre la identidad cultural en el año 2010 quien menciona que la identidad está siendo vigorosamente debatida en la teoría social, el autor hace un análisis central sobre el “declive de las identidades viejas – occidentales” las cuales sostenían el equilibrio del mundo social, y el efecto de este desequilibrio dio paso al apareamiento de nuevas identidades. El autor plantea que, “la fragmentación de los pasajes culturales” (Hall 2010) conlleva a la inestabilidad de los individuos sociales quienes antes se sostenían por compartir la religiosidad, lengua, prácticas culturales y nación. Ahora los investigadores modernos se están preparando para recibir una ola de nuevos discursos, categorías y planteamientos teóricos que configuran la identidad y cultura desde otros campos.

Por ejemplo, Hall menciona en su obra “Sin garantías: trayectoria y problemáticas en estudios culturales”, que el negro llega al “final de la inocencia” (Hall 2010, 313) quiere decir que

llega al (final de la noción inocente del sujeto negro esencial). Desde este planteamiento que hace el autor podemos decir que la identidad y la cultura es un discurso dinámico y cambiante. La cultura es la construcción de toda una composición colectiva, comunitaria, familiar y social, pero según Hall esta estabilidad occidental se va rompiendo y llevando así al apareamiento de nuevas percepciones sobre la identidad, cultura y política.

Así como el negro se aleja de la noción del negro esencial, el runa también está haciendo este salto cualitativo: dejar de ser un runa esencial y llegar a ser un runa político, renunciar a la idea de que el runa se nace, se lleva en la sangre o que debe cumplir a raja tabla con un parámetro establecido y poder autodefinirse runa desde la conciencia histórica y política. Pero, ser o autodefinirse runa en una ciudad extremadamente racista y discriminadora no es una decisión conveniente o fácil, implica luchar desde la matriz misma de la sociedad que es la familia. “Cuando hablamos el kichwa fuera de nuestras comunidades, la gente de la ciudad al escuchar nos grita: habla en cristiano, ya modernízate, el español es la lengua de los ecuatorianos, entonces ¿por qué decidir ser runas? creo que la conciencia es más poderosa” (entrevista a Tarik Andagoya, estudiante y profesor de Tinkunakuy, grupo focal, Quito, abril 2019).

Para ampliar el análisis sobre la cultura veo necesario que la categoría política debe entrelazarse con la identidad, para así comprender las disputas que tienen las sociedades a lo largo de la historia. El que se autodefine runa, además de buscar una estabilidad emocional en otra cultura también se encontrarán con una sociedad racista e intolerante que castiga y limita a los otros – indígenas y negros por esta razón, es clave el análisis sociopolítico sobre las identidades en el Ecuador, dejar de ser mestizo y adoptar una identidad subalterna como la runa eso implica romper con la estabilidad, con los parámetros culturales, con los estereotipos y con la discriminación naturalizada.

Sanjinés Casanovas (2001) investigador y académico boliviano hace un interesante abordaje sobre la situación política y cultural en Bolivia, esta investigación se centra en la “ideología aymara que se opone a las políticas estatales neoliberales, y con los aspectos conocidos del mestizaje” (102). El autor muestra cómo el katarismo liderado por Felipe Quizhpe - el Mallku un movimiento social, político y cultural incide en la palestra política de una Bolivia que es gobernada desde una visión uninacional y monocultural, el objetivo del líder Mallku es ir directamente en contra de esta cultura hegemónica como él lo define criollos mestizos y plantea construir una Bolivia multicultural y plurinacional.

En especial Ecuador y Bolivia han tenido una participación muy importante por parte del movimiento indígena en los cambios políticos, sociales y estatales: por ejemplo, el Mallku en Bolivia pone a flote la pugna interétnica y política que viven los quechuas, aymaras con los denominados criollos - mestizos entorno a la administración estatal. En este sentido Mallku sostiene la idea de que “hay que indianizar a los q'aras, y poner de cabeza la construcción criolla - mestiza de la nación” (Sanjinés Casanova 2001, 108). El líder *aymara* pone muy clara la situación, luchar en contra de una nación criolla, excluyente y racista por una nación multicultural, esto implica marcar una dicotomía étnica e ideológica que está en constante lucha por el poder político, económico y estatal esto en el caso de Bolivia.

Vale recalcar que en esta investigación no se busca instaurar una posición dicotómica entre runas y mestizos, más bien el objetivo es tratar de mostrar el proceso de encariñamiento y concienciación que tuvieron las personas mestizas con la cultura runa. Pero, tampoco descartamos las tensiones y discusiones que podrían darse dentro de este proceso de investigación, también vale mencionar que no se busca implantar la pedagogía al revés como plantea el katarismo radical, más bien desde una realidad propia de los pueblos y nacionalidades del Ecuador se invita a la otra cultura a adentrarse y a conocer el *runa ñan* - el camino al equilibrio con el cosmos.

### **Metodología**

En primer momento se adentrará al círculo privado de los investigados (familia, parejas y amigos) y consiguientemente se abordará las relaciones públicas que tienen los actores (sociedad, organizaciones y estado). Para poder comprender el proceso de los nuevos runas se realizaron tres momentos metodológicos; 1) entrevistas en profundidad e historias de vida, las cuales ayudaron a hacer un abordaje de la subjetividad de cada persona. 2) Para poder comprender la relación familiar, social y estatal se llevó a cabo una etnografía con la familia del investigado. 3) Para complementar la investigación se hizo un análisis de imagen de las fotografías de Arawi de antes y después de autodefinirse como runa.

Participaron familias de las comunidades kichwas que acogieron a estas tres personas, asimismo se hizo una recopilación de los testimonios de vida y se entrevistó a los jóvenes académicos, activistas por los derechos y sobre todo a runas analistas de los pueblos y nacionalidades en temas de cultura, lengua y política. Asimismo, para definir y aclarar algunos conceptos, palabras, categorías y nociones culturales kichwas se acudió a los

dirigentes de las organizaciones indígenas de primer, segundo y tercer grado, a líderes de las comunidades, sabios ancianos y ancianas del sector.

Estas herramientas metodológicas ayudaron a comprender y diferenciar las relaciones íntimas de sus familias urbanas y con las familias comunitarias, y asimismo la etnografía fue fundamental para comprender detalladamente las luchas y tensiones que se dan en el campo de lo político, estatal con la identidad. Asimismo, en las entrevistas se detalló los cambios de percepciones de la realidad que tuvieron estos jóvenes antes autodefinidos como mestizos o blancos y ahora como runas. Y, por último, se analizó la experiencia que tuvieron en la participación política del levantamiento de octubre por la derogatoria del decreto 883 ejecutado por el ex presidente Lenín Moreno.

Se hizo la observación participante en la institución Tinkunakuy y sobre todo en este proyecto runayashunchik de tal manera que se palpo de primera mano los procesos organizativos de la institución y también se acompañó a los participantes como ayudante académico del proyecto, asimismo se coordinó las visitas a las familias de las comunidades rurales. En un primer momento las comunidades y las familias no querían aceptar a los participantes de este proyecto porque tenían desconfianza y no veían ningún beneficio. Pero con el transcurso del tiempo y con las visitas constantes algunas familias se encariñaron con los estudiantes y dieron apertura y recibieron en las casas y comunidades.

Para la investigación se escogió a tres personas: Arawi, Taki y Tarik y ¿por qué a ellos? Estas personas fueron los primeros en cambiarse el nombre de español a kichwa y asimismo aprendieron muy rápido el idioma kichwa y lo más importante fue porque estos participantes decidieron inmiscuirse a tiempo completo en el proyecto runayashunchik, en la organización y decidieron convivir con las familias kichwas de las comunidades.

Arawi Ruiz al momento de participar en el proyecto estaba estudiando teatro e iba ir de viaje a Argentina para seguir sus estudios, pero en una salida de campo que hubo desde la institución decide no viajar y seguir el proceso del idioma kichwa hasta hablar perfectamente, terminando, así como profesor en la misma institución y siguió sus estudios en la Facultad de Historia en la PUCE (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) siendo ahora un investigador e historiador de la cultura kichwa.

Taki Arciniegas ciudadana colombiana quien vivía en Quito desde los 15 años junto a su padre, hacía canto y actividades urbanas como grafitis y teatro de la calle, participó en el proyecto y se hace compañera de clase de Arawi quienes construyen una amistad, ella

también culminó el proceso lingüístico para luego lanzarse al campo de la música urbana, fundó el proyecto La mafia andina donde hace hip hop en idioma kichwa, es activista por los derechos de las mujeres y también fue profesora en la institución, ahora vive y trabaja con su hija de 7 años en la comunidad kichwa Kushkawa ubicada en el cantón Cotacachi.

Tarik Andagoya el mayor de los dos compañeros, también siguió el mismo proceso que los demás, fue ingeniero de la Escuela Politécnica Nacional de Quito y trabajaba como profesor de electricidad en un colegio de ciudad, fue novio de una chica del pueblo kichwa Otavalo quien fue la que invitó a participar en este proyecto, culminando su proceso en la institución y también se hizo profesor de idioma kichwa, la ventaja que tenía fue que sus abuelos todavía hablan el kichwa y que seguían viviendo en una comunidad rural de Cayambe, ese fue el motor que impulsó a Tarik para re-autodefinirse como runa, ahora en la actualidad se encuentra cursando un doctorado en temas de energía renovable en el País Vasco (2021).

**Tabla 1 Detalle de los participantes (grupo focal) del proyecto de investigación; coordinadores, comuneros, dirigentes, líderes, sabios, sabias, académicos y políticos**

Nombre	Profesión – actividad	Edad	Comunidad / ciudad	Hijos	Pueblo kichwa
Arawi Ruiz	Investigador	27	Quito	0	Otavalo
Taki Arciniegas	Artista	28	Cotacachi / kushkawa	1	Otavalo
Tarik Andagoya	Docente	36	Quito	0	Kayampi
Segundo Lema	Agricultor / papá de Alejandro	80	Mojandita	11	Otavalo
Alejandro Lema	Dirigente / agricultor / papá de Inti	50	Mojandita	4	Otavalo
Inti Lema	Comerciante / hijo de Alejandro	25	Mojandita	2	Otavalo
Samay Yamberla	Funcionario Publico	45	Pukará	3	Otavalo
Susana Oyagata	Licenciada	45	Guacsara	2	Otavalo
Blanca Chancoso	Exdirigente	64	Otavalo	1	Otavalo
Francisco Cachimuel	Comerciante	39	Otavalo	3	Otavalo
Sumak Yamberla	Comunicador (directora Tinkunakuy)	33	Hatun Rumi	0	Otavalo

Salvador Anrango	Dirigente y funcionario	59	Huayco Pungo	4	Otavaló
Inti Condo	Ingeniero en sistemas	35	Quito	0	Puruwa
Humberto Males	Comerciante	47	Bélgica	3	Otavaló
Yanik Yamberla	Comerciante	40	Quinche	3	Otavaló
Blanca Males	Comerciante	40	Otavaló	1	Otavaló
Jenny Villacis	Ama de casa / mamá de Arawi	55	Quito	3	Mestiza
Carlos Yamberla	Agricultor / esposo de Beatriz D.	72	Pukará	8	Otavaló
Beatriz De la Torre	Ama de casa / esposa de Carlos Y.	74	Pukará	8	Otavaló
Antonio Burga	Comerciante	50	Calpaqui	1	Otavaló
José Yánez	Historiador / investigador kichwa	65	Quito	0	Puruwa
Josefina Lema	Dirigente / médico	62	Mojandita	4	Otavaló
Julen Larrañaga	Investigador Euskera	60	País Vasco	-	Euskaldún
Lobo Arciniegas	Antropólogo / papá de Taki	46	Colombia	1	Mestizo
Byron Almeida	Arquitecto	36	Calpaqui	2	Mestizo
Amaru Toapanta	Estudiante de cine	38	Quito	0	Puruwa
Sergio Guaján	Abogado	30	Cotacachi / Topo	0	Otavaló
Shayak Guaján	Estudiante	23	Cotacachi / Topo	0	Otavaló
Wayra Fernández	Abogado	30	Cotacachi / Cercado	0	Otavaló
Juana Lanchimba	Ama de casa	55	Cotacachi / Cercado	5	Otavaló
Felipe Males	Magister en Economía	30	Otavaló	0	Otavaló
Watari Perugachi	Musico	28	Cotacachi / Kushkawa	0	Otavaló
Enrique Males	Comerciante	50	Mojandita Otavaló	3	Otavaló
Jesús Pichamba	Comerciante	42	Iluman / Otavaló	3	Otavaló

Sayri Cotacachi	Musico / comerciante	60	Otavalo	2	Otavalo
Rosa Picuasi	Funcionaria	39	San Roque	-	Otavalo
Apawki Castro	Dirigente CONAIE	33	Cotopaxi	1	Puruwa
Lina García	Antropóloga / mamá de Taki	56	Colombia	3	Mestiza
Jaime Ramírez	Dirigente de FICI	45	Hatun Rumi	0	Otavalo
Leonidas Iza	Presidente de CONAIE	40	Cotopaxi	3	Puruwa

*Fuente.* Datos tomados de las entrevistas aplicadas en la investigación.

### **Marco Teórico**

Las luchas históricas que ha tenido la humanidad no han sido sólo el enfrentamiento cuerpo a cuerpo, más bien en distintas épocas y lugares las estrategias de lucha, los escenarios, discursos y posiciones ideológicas han ido variando. Por ejemplo, los pueblos y nacionalidades del Ecuador han tenido sus propios procesos de organización y activación social, en estas últimas décadas como método de lucha han sido los levantamientos y las paralizaciones. Históricamente, el punto medular de las luchas de los pueblos y nacionalidades del *Abya Yala*<sup>1</sup> han sido por la recuperación de las tierras, por la dignidad y por los derechos humanos, discurso que ha mantenido la CONAIE<sup>2</sup> hasta estos momentos.

En la actualidad, las luchas que hacen algunas organizaciones locales como Tinkunakuy no responden al mismo repertorio que hacen las organizaciones de representación nacional, por ejemplo, la institución con el proyecto runayashunchik - runificación plantea la concienciación y el encariñamiento cultural en las sociedades urbanas. Para comprender el proceso de la autodefinición runa se enfocará en los procesos históricos de las luchas indígenas y de cómo estos procesos han ido cambiando y alterando los discursos y las percepciones sobre los pueblos y nacionalidades a lo largo de la historia.

En esta investigación, se abordará en primer momento los procesos de subjetividad y las transiciones de los conceptos indio, indígena y runa en distintas épocas: colonia, sistemas de haciendas y república, para ello se abordará con distintos autores en el campo de la historia. Por ejemplo, Beatriz Moya y Ángel Casas describen la noción que tuvieron los europeos en el

<sup>1</sup> Abya Yala, nombre dado por los nativos americanos al continente donde habitan, término que salió a flote en el levantamiento de los 90s.

<sup>2</sup> Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, organización que representa a los pueblos y nacionalidades a nivel nacional conformada por las tres regionales: Ecuarrunari, Confeniae y Conaice.

primer contacto con los habitantes de Abya Yala “habitan un entorno que nada tenía que envidiar al Paraíso Terrenal (...)” (Moyano & Casas Gragea 2004) y en un proceso de evangelización y dominación fue cambiando esta percepción sobre los pueblos originarios.

Las palabras van cambiando de sentidos y significados en distintas épocas y esto conlleva a una reflexión histórica y teórica sobre las subjetividades de los individuos en torno a las palabras. Por ejemplo, el Partido Comunista consideraba a los *runas* como indios y como “obreros rurales en una red de organizaciones” (Becker 2007, 136), en este sentido los pueblos y nacionalidades no contaban con una autonomía ideológica ni con una representación propia, o sea otros hablan por los sin voz, en este caso los runas no podían autodefinirse como ellos querían, siempre debían actuar en tutela de los comunistas en aquellos tiempos (1930).

Como se mencionó al inicio de este apartado, los levantamientos y las luchas de los pueblos en cada época implicó el nacimiento de nuevos repertorios y discursos, tal es el caso del levantamiento de los 90s donde algunos pensadores runas como Taxo exdirigente ahora difunto mencionaba “*kaypimi kanchik, ñukanchikmi kanchik*, estamos aquí y somos nosotros, no somos indios ni indígenas somos runas” (notas de campo, Alberto Taxo, médico ancestral, Cotopaxi, marzo 2010).

En este comentario del exdirigente se podía notar que intentaba resignificar el concepto runa desde su propia noción. Esto implicaba que el movimiento indígena debía alejarse y superar el ventriloquismo de la izquierda y de la derecha de esa época y así reestructurar sus propias sus propias agendas y objetivos de lucha. Siguiendo este proceso llegamos a la resignificación del concepto runa en el campo político – cultural, en esta investigación se enfocará las nociones y las reacciones que tuvieron antes y después de la autoidentificación runa y ¿cómo esto alteró la relación normal mantenida por sus familias y compañeros?

Tinkunakuy se ha encargado de investigar y reconceptualizar algunas palabras que antes se consideraban despectivo, por ejemplo, la palabra runa la cual se utiliza hasta el día de hoy para nombrar a los perros de la calle, sin raza, sucios y enfermos, desde esta perspectiva la gente urbana trata despectivamente a las personas que provienen de los sectores rurales llamándolas indios, runas, Marías y Josés. Tinkunakuy desde estos parámetros conceptuales aborda la investigación en especial sobre la palabra runa y en este proceso de investigación de la palabra se topan con una sorpresa, los veterinarios desde el campo de la genética llaman a los perros cruzados como: perros mestizos y no perros runas, entonces ¿por qué se los llaman

perro runa a los perros que tienen cruce? En este ejemplo se puede notar el desconocimiento y la discriminación naturalizada de las palabras, desde esta situación la organización inicia un largo trabajo de investigación y de reconceptualización sobre la palabra, para luego difundir en todos los medios y espacios sobre el verdadero significado y el valor que tiene el concepto runa.

Después de definir el concepto runa como “un ser que actúa con fuerza y sabiduría” (Tinkunakuy 2010) la primera actividad de la organización fue construir un proyecto llamado runayashunchik – runificación / convertirse en un ser natural – runa el cual fue aplicado en primer momento en los miembros de la institución y luego se ejecutó en las personas que siguieron un proceso lingüístico y de pensamiento filosófico en la misma institución, y por último se daría a conocer a toda la sociedad en general, con este trabajo de capacitación se ayudaría a muchas personas a tener más conciencia y tolerancia con las personas que son diferentes.

En este proceso de resignificar los conceptos y de reestructurar las manifestaciones culturales, se empezó a fortalecer los elementos que se tenía muy presentes en la cotidianidad como: hacer crecer la trenza como un emblema de resistencia, hablar la lengua materna como reivindicación cultural, utilizar la vestimenta como fortaleza, y por último, cambiarse el nombre de español a kichwa y difundir en todos los espacios posibles como las redes sociales, con los amigos, con sus familias y con la comunidad para así legitimar la identidad asumida.

Después de definir los conceptos y elementos culturales que giran en torno a la lucha de los pueblos y nacionalidades en los niveles históricos y políticos. Se abordará el proceso teórico de legitimación de los nuevos runas a nivel íntimo - privado, familiar, social y estatal, para esto se centra en varios autores como por ejemplo Thevenot quien hace un recorrido sobre el “proceso de legitimación del ser en distintos niveles; a) el inspirado; b) el doméstico; c) el mercantil; el industrial; la opinión; y, el cívico” (2016).

El primero supone el carisma de aquel en quien se confía, el segundo, el vínculo de protección y confianza al cual se pertenece, el tercero, la correcta apropiación de los bienes disponibles, el cuarto, la eficaz planificación de los bienes producidos, el quinto, el reconocimiento público por obra de cierta reputación, y el sexto, la expresión de la voluntad general a partir de la existencia de leyes, todas estas ideas de bien común, que se construyeron paulatinamente de modo sociohistórico, nutren el background normativo de cualquier disputa contemporánea, desde la más politizada hasta la más cotidiana u ordinaria (Thevenot 2016, 15).

Luego de seguir el proceso sociohistórico y cultural de las personas que participaron en el runayashunchik, se adentrará a los estudios teóricos sobre el individuo en la sociedad contemporánea, para así comprender la dinámica del individuo posmoderno el cual se hará una discusión desde los planteamientos de Lipovetsky sobre el “culto a la libertad personal” y “cortar las cadenas de lo colectivo que limita su libertad de ser” (2000). Claro, el autor analiza al individuo occidental en un determinado tiempo y espacio, pero es fundamental entender los procesos de identidad en el campo de la subjetividad individual y colectiva en torno a la globalización la cual también afecta a las sociedades de América.

Al hacer un abordaje de la identidad rural en relación a la identidad urbana nos ayudaría a comprender la dinámica de lo colectivo y la situación del sujeto individual en una sociedad moderna. Para ello se hará una discusión del dinamismo de lo colectivo rural y del individualismo urbano, con esto podríamos cerrar un capítulo más de la identidad individual libre, novedosa y consumista. “Vivir el aquí y ahora”, ser el amo de su propio destino y ser un “yo flotante” como lo menciona Lipovetsky, 2000. Así como existe la identidad y la cultura donde prima el individualismo y el consumismo existen también formas ancestrales de organización y reafirmación colectiva.

Thevenot (2016, 25) menciona que “los agentes con cada acción que hacen estructuran su coordinación social”. Por más mínima acción que haga el individuo en nombre de la libertad, siempre estará sostenido a una estructura colectiva familiar, organizacional, institucional o estatal en la cual pertenece. Es por esta razón que Thevenot plantea tres ámbitos; de familiaridad, del plan y de lo público.

El primero da cuenta de las relaciones que las personas y las cosas sostienen en un ámbito de cercanía, en ese espacio, se tiende a personificar cosas, a objetivar vínculos o personas, y a estructurar una relación de comodidad con el entorno y la propensión a un apego (entre dichas personas y cosas que en especial se basa sobre la confianza que dan) (Thevenot 2016, 16).

Thevenot (2016, 25) plantea que en las acciones del agente particular “articula acciones colectivas”, las cuales responden a un plan y objetivo social. Estos planteamientos dan paso a la discusión sobre la auto-identificación runa como disputa política y cultural. Asimismo, Lipovetsky aborda la opción cultural desde el campo económico y de consumo, mientras que Thevenot desde la agencia colectiva y pública. Entonces, la decisión que han tomado Arawi, Taki y Tarik de ser runa podría pensarse que esta decisión fue desde la libertad individual o el consumismo cultural como plantea Lipovetsky o podría decirse que su autodefinición responde a una agencia u organización colectiva que articula e impulsa un proyecto político –

cultural. Asimismo, en este apartado se desarrollará la estructura del ayllu - familia kichwa, el cual se plantea minuciosamente de cómo se va estructurando y dinamizando el sujeto en una sociedad rural y luego de cómo se vincula las relaciones de afinidad que tienen los agentes – nuevos runas con las familias de las comunidades. Para esto, se enfocará en la celebración más grande de los pueblos andinos que es el *Inti Raymi* - celebración al sol. Para ampliar estos micro fenómenos individuales que se dan en las comunidades rurales en torno a estas tres personas que se autodefinieron runas también se hará una discusión desde el campo de la educación, familia y la afectividad. Es importante comprender las relaciones afectivas y las conductas que se van formando en estos procesos de inmersión con el ayllu, “la sociabilidad del hombre tiene su base en el fenómeno familiar, anterior al Estado y a cualquier otro tipo de agrupación humana” (Sánchez 2003, 231). Introducir el concepto de ayllu en este apartado es muy importante porque la identidad runa se sostiene en el sentido de la colectividad, familia y comunidad.

Para ampliar y variar las perspectivas del concepto de ayllu / familia, también se abordará desde el campo de la antropología haciendo un análisis comparativo de los sectores urbanos, andinos y amazónicos, y cómo Arawi, Taki pudieron inmercionarse con las comunidades rurales. En este apartado se desarrollará con los antropólogos como: Descola desde el animismo y Viveiros de Castro con el perspectivismo.

El objetivo de este apartado es entrelazar las propuestas teóricas en torno al ser, la identidad y la cultura desde el campo de la antropología y la sociología, desde estas propuestas teóricas se discutirá la posición políticas y ontológicas que tienen los *runayashkas* - runificados, con esto se abre al debate sobre las distintas percepciones que tienen los pueblos andinos - amazónicos sobre el ser, la familia y la sociedad en general.

Vale mencionar, que el objetivo de esta investigación no es encajar en cualquiera de estas teorías, más bien estos planteamientos nos ayudarán a la comprensión del proceso cultural, político y subjetivo que han pasado estas tres personas Arawi, Taki y Tarik. Esto puede llevar a tomar posturas en contra o a favor de estas decisiones, por ejemplo; algunas personas sean mestizos o runas dirían que los mestizos o blancos no podrían ser runas, porque nacieron en otro espacio con otros genes como lo han mencionado anteriormente, y otras personas dirían que en este mundo libre y democrático están libres de elegir las culturas que les parezca. Arawi, Taki y Tarik con la decisión de autodefinirse runas abren una gran brecha donde existe posibilidades culturales y de esta manera romper el estereotipo histórico que se mantenía en la imagen de los runas. Los estudios sobre la identidad y la cultura están transversalizados por

distintos campos teóricos, por ejemplo, para comprender las subjetividades individuales y colectivas se abordará desde los planteamientos teóricos de la historia, antropología, sociología y política.

Vale mencionar que cada acción tomada por el individuo sea cual fuere tiene una carga discursiva – política el cual está sostenida por una colectividad específica, por esta razón es necesaria detallar las acciones que realizan cada una de estas tres personas para fortalecer la identidad optada. En esta investigación alcanzaremos a ver el proceso de cada una de las personas, en las cuales se irán entrelazando la subjetividad individual de la urbanidad con la de la colectividad rural.

La sociedad moderna y posmoderna occidental desde su condición hegemónica ha sido el techo que ha cubierto a las distintas culturas del mundo y por lo visto los pueblos nativos tampoco se han escapado por esta sombra. Por efecto de la misma, muchos jóvenes nativos de los pueblos y nacionalidades al recibir tanta información sobre la cultura occidental ha causado que muchas jóvenes runas plieguen y repliquen las costumbres urbanas. Vale mencionar, que este fenómeno cultural no solo se encamina en una sola vía, más bien con el proceso que han tenido Arawi, Taki y Tarik han demostrado que el problema identitario afecta a todas las culturas sin excepción; algunos van y otros vienen.

Por esta razón, así como algunas organizaciones políticas y sociales como la CONAIE, ECUARUNARI<sup>3</sup> trabajan por la resistencia cultural, Tinkunakuy está enfocado en expandir la cultura runa hacia otros rincones y en este proceso la institución ha acogido a muchos jóvenes quienes han buscado otras experiencias culturales. Estos visitantes culturales en primer momento se sumarán a un nuevo lenguaje, aprenderán y adoptarán nuevos símbolos culturales. Se puede abordar teórica y empíricamente la autodefinición político – cultural runa como una posición discursiva y esto implica que los nuevos runas en un determinado momento esperarán la tutela de la organización que encamina este proyecto, y luego los participantes buscarán sus propios espacios para poder fortalecer la identidad que han adoptado.

La sociedad blanca mestiza no ha tenido ningún problema ni incomodidad cuando los pueblos y nacionalidades se muestran con elementos culturales como; utilizar manillas, hacer música andina, hacer danzas folclóricas o gastronomía, más bien esas manifestaciones culturales han

---

<sup>3</sup> Organización de la nacionalidad kichwa de la región sierra, filial a la CONAIE, agrupa a la mitad de los pueblos indígenas del Ecuador.

sido aplaudidas y respaldadas. Pero cuando el runa pasa a ser un actor político y lucha para disputarse el poder, pasan a ser indios desde un sentido despectivo, este fenómeno lo llaman como racismo blando según Nelson Reascos catedrático de la Universidad Central del Ecuador. Y peor aún, con el proceso que han tenido las nacionalidades además de haber ganado muchos espacios y derechos, hoy por hoy invitan a los mestizos o blancos a que dejen de ser sólo un espectador cultural y que pueden ser partes y militantes orgánicos de la cultura runa. Siguiendo esta dinámica se culminará esta investigación con la participación política que tuvieron estas tres personas en el levantamiento de octubre del 2019 el cual se dio por el decreto 883. Para ello se abordará con autores como Pleyers en temas de “los movimientos sociales como productores de la sociedad” y con Melucci en el campo de “asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”. Todo el panorama que se ha planteado para ver el proceso de la autodefinición runa, se puede mencionar que decidirse por una cultura subalterna y marginada históricamente no va a ser sencillo; es sumarse a un discurso político - cultural milenario que está en tensión con la cultura occidental (blanca mestiza) y esto implica que los nuevos runas tienen mucho que trabajar en sí mismo y en las personas que están a su alrededor.

## **Capítulo 1. Contexto histórico**

### **1.1. La transición subjetiva del concepto “indio” (colonia, sistemas de haciendas y república - levantamiento de los 90s)**

Para desarrollar este concepto indio vale mencionar que ha sido uno de los términos más utilizados por la academia y la sociedad en general en la historia de América. Para ello, es importante hacer un recorrido histórico del concepto, para así, comprender los procesos de estructuración teórica y asimilación subjetiva de la palabra. Para abordar el análisis, nos situamos en la llegada de los navegantes europeos (Cristóbal Colón y tripulación), quienes creyeron que habían llegado a la India (medio oriente) por la cual llamaron indios a los habitantes de estas tierras americanas. Esta historia clásica desde el discurso oficial del estado ecuatoriano se repite en casi todos los niveles en la academia, por lo que en la sociedad en general es muy común escuchar llamar indios a las personas que pertenecen a cualquier nacionalidad del Ecuador, o sencillamente llaman indios a las personas que tienen rasgos nativos, como, por ejemplo, apellidos kichwas, piel trigueña, cabello negro, ojos negros, la forma de hablar y de vestir.

Esta situación, nos traslada a realizar varias preguntas, ¿Si sabemos que el concepto indio ha sido impuesto por la equivocación geográfica de los navegantes, entonces por qué se sigue reproduciendo esta falacia conceptual histórica en las academias modernas y en la sociedad en general?, ¿Cristóbal Colón un navegante experimentado como lo mencionan algunos cronistas, en verdad no sabía qué tierras pisaba? O ¿Será que este concepto indio ya provenía con un fin político-cultural desde que iniciaron la travesía desde Europa? Para comprender la transición subjetiva y conceptual de la palabra indio, vale mencionar estas y otras preguntas para así comprender la dimensión subjetiva del concepto en la contemporaneidad.

En esta investigación se hará un análisis específico de los hechos de la colonia para poder comprender el contexto histórico del concepto indio. Para efectos de la contextualización seleccionaremos tres momentos cruciales que nos permiten reconstruir el marco referencial bajo el cual se erige la categoría de indio. El primer momento incluirá una breve descripción de la llegada de los europeos. El segundo, se discutirá sobre los sistemas de haciendas para poder reflexionar sobre el concepto indio y amo. El último momento, repasará el proceso de la república en el escenario del levantamiento indígena de los años noventa, en torno a la palabra indio como eslogan de resistencia, para así comprender la noción subjetiva y discursiva del concepto en la etapa actual.

Asimismo, para comprender las disputas subjetivas en la contemporaneidad en torno a la palabra indio que viven las personas, comunidades, pueblos y las nacionalidades rurales con la sociedad occidental urbana, se analizarán tres generaciones de una misma familia; Segundo Lema (papá - abuelo), quien vivió el sistema de haciendas; Alejandro Lema (hijo - papá), ex dirigente de la comunidad y partícipe directo del levantamiento del 90; e, Inti Lema (hijo - nieto), quien ha podido vivir como un ciudadano con todos los derechos y libertades en un Estado Plurinacional.

Segundo Lema, vivió en carne propia los maltratos en las haciendas y también de los señores que vivían en las ciudades y en los cascos parroquiales, por ejemplo, el abuelo nos comenta que:

Para los mestizos o blancos mestizos, antes era normal llamarnos indios y nosotros no decíamos o hacíamos nada porque ya estábamos acostumbrados, y a veces, creí que éramos inferiores ante ellos. En el mercado, en la plaza, en los parques los chicos de la ciudad, los mestizos nos quitaban nuestros sombreros y jugaban lanzándolo como platillo. Cuando nosotros reclamamos a los *chapak* - policías en las ciudades o a los tenientes políticos de las parroquias que eran mestizos, nos decían, el indio, por ser indio no debe reclamar a los señoritos de la ciudad, el indio debe guardar silencio ante el amo, el indio no tiene derecho a nada (entrevista a Segundo Lema, 80 años, Otavalo, septiembre 2019).

Este testimonio fue muy fuerte y clave para abordar la investigación, estaba claro que las personas que sufrieron física y psicológicamente en las haciendas y en los sectores urbanos de esa época había encarnado y naturalizado ese maltrato, en la actualidad no les parecía insulto si les llamasen indios. Vale mencionar que, en muchos barrios urbanos y generalmente por personas de edad avanzada aún se mantiene este trato.

Alejandro Lema, quien había cursado el nivel básico de educación y partícipe de las primeras organizaciones campesinas e indígenas, con un profundo afán se preguntaba ¿por qué los mestizos de la ciudad son muy agresivos con los del campo?

Varias veces me he peleado con los mestizos, porque en la escuela jugaban quitándome el sombrero o me tiraban de la trenza llamándome indio. Mi papá, me decía – cada vez que te digan indio, sin avisar a los profesores, debes darle un puñetazo en la cara y nunca más te seguirán molestando. Pues, dicho y hecho nunca más me volvieron a molestar o llamarme indio, pero a mis compañeros les maltrataban tanto que decidieron salirse de la escuela (entrevista a Alejandro Lema, 50 años, Otavalo, septiembre 2019).

En este caso, Alejandro aun con un conocimiento básico de derechos de los pueblos y con el deseo de cambiar la realidad decidió enfrentarse con las personas que le llamaban indio. El comunero, estaba a punto de iniciar una lucha epistémica en torno a la palabra y sobre los tratos que recibía de las personas denominadas mestizas. Su padre Segundo le había enseñado a defenderse de los maltratos e insultos de los mestizos “no te mandé a la escuela en vano, ahora que sabes hablar el español y a escribir: no debes quedarte callado, debes defender a la familia y a la comunidad” (Segundo Lema). Alejandro al igual que su padre le enseñaría a su hijo Inti a defenderse de cualquier maltrato social venga de donde venga. Este tipo de interacciones nos sirven para ilustrar un problema histórico que todavía vivimos en la actualidad, la lucha que ha marcado a Segundo y Alejandro forma parte de la construcción de una herencia cultural el cual son heredados a sus hijos.

La familia Lema tenía muy claro, el objetivo era defenderse de las personas que maltratan por su condición cultural e identitaria. Por medio de la tradición oral, así como la familia Lema muchas comunidades, pueblos y nacionalidades han luchado en contra de las expresiones coloniales que se mantienen en muchos espacio sociales, políticos y estatales. Asimismo, con el pasar del tiempo estas personas, familias y comunidades han construido muchas formas de luchar, resistir y transmitir los conocimientos a las siguientes generaciones. La oralidad fue clave para transmitir los códigos, símbolos, saberes, espiritualidades y discursos culturales, económicos y políticos, de esta manera los pueblos kichwas en especial han podido perpetuarse firmemente hasta la actualidad.

Inti Lema, quien ha nacido en la era digital del siglo XXI ha construido nuevas interpretaciones sobre la identidad, la cultura, los problemas sociales, políticos, económicos y religiosos. “A mí no me molesta, ni me duele cuando los mestizos me gritan indio, no veo la necesidad de combatir contra eso, siempre ha habido racismo. Yo, mejor los ignoro porque no tiene sentido pelear y gastar energías en eso” (entrevista a Inti Lema, 25 años, bachiller, Otavalo, septiembre 2019) En este punto, el nieto percibe y actúa de diferente manera que su padre y abuelo sobre el insulto.

¿Será que los jóvenes como Inti no lo toman como algo peyorativo y ven con otros ojos el problema social, político, económico y cultural o será que no les interesa ningún conflicto? Estas incógnitas abren un sinfín de respuestas y discursos subjetivos y teóricos sobre las disputas culturales y étnicas en la modernidad.

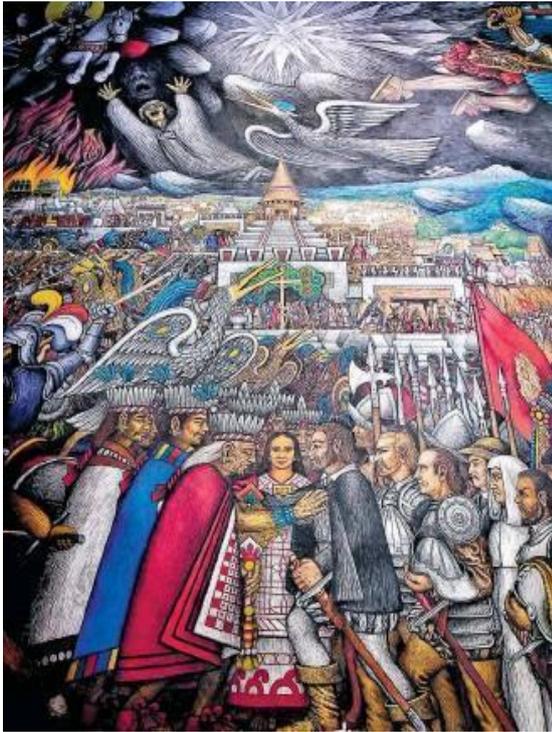
Aunque los jóvenes modernos perciban de otra manera la realidad o adopten otra perspectiva sobre dicha realidad. Es imposible tapar o asimilar; la exclusión, la discriminación, el estereotipo, la estigmatización, la segregación, las escasas oportunidades y las agresiones psicológicas y físicas que sufrieron sus padres, los cuales siguen latentes en la actualidad. Es necesario aclarar que la juventud de hoy, no ha sufrido las mismas agresiones como sus abuelos, entonces sus reacciones y acciones van a ser diferentes como por ejemplo ignorarlos. Muchas personas y organizaciones que luchan por los derechos de los pueblos enfatizan que los nativos habitantes de estas tierras no son indios. ¿Por qué los mestizos o blancos mestizos tienen tanta necesidad de llamar indios a los pueblos y nacionalidades hasta la actualidad? y cómo los pueblos nativos construyen nuevas formas de identificarse cultural y políticamente? Con esta pregunta, se aborda el proceso de resignificación sobre el concepto de indio e identidad desde lo académico.

Beatriz Moyano y Ángel Casas (2004) quienes claramente muestran en su investigación “los discursos del encuentro y del desencuentro surgidos desde el primer contacto entre Europa y América” plantean la forma de significación y resignificación que hicieron los europeos a los nativos de América:

Ocurrido el Descubrimiento de América, Cristóbal Colón escribe a los Reyes Católicos, que habían financiado el viaje, una serie de diarios y cartas, que rápidamente son traducidas a varios idiomas europeos. En ellos se dibuja a los aborígenes americanos como seres buenos y permitían a España llevar a cabo la gran empresa de evangelización, dice Colón en el Diario del Primer Viaje que encontró: gente farto-mansa (...) que ligeramente se harían cristianos (Colón 1971, 31- 32). Por otro lado, según él, habitan un entorno que nada tenía que envidiar al Paraíso Terrenal, al cual Colón cree verdaderamente haber llegado en el tercer viaje (...) Los textos jesuíticos también hacen referencia a esta mansedumbre y cortesía de los hombres originarios de América (Moyano & Casas Gragea 2004, 329).

Para continuar con la descripción y el desarrollo de las percepciones que tuvieron estas dos y distintas culturas se mostrará en gráficos, pinturas y fotografías:

**Figura 0.1 El muralista Desiderio H. Xochitiotzin immortalizó al fresco la alianza hispanotlaxcalteca, está en el Palacio de Gobierno de la ciudad de Tlaxcala**



*Fuente:* Anónimo (2019)

Desde mi percepción, en esta ilustración se puede notar que las dos culturas están en condiciones similares desde el punto de vista semiótico. Asimismo, el autor muestra que la cultura anfitriona recibe a la cultura europea sin armas. Mientras que la cultura occidental está lista con armas en mano para empezar la invasión y la aniquilación de la cultura anfitriona. Haciendo un recorrido hacia arriba de la ilustración se puede notar que hay ciudades incendiándose y personas que gritan de dolor.

Desiderio, el autor de la ilustración claramente muestra que el encuentro de “dos mundos” era el inicio de una guerra cultural que permanece hasta la actualidad. Para marcar la diferencia cultural, los europeos debían estructurar discursos subjetivos raciales estableciendo una distinción entre inferiores / superiores – amo / esclavo para así mantener el sistema de poder colonial sobre las culturas de América.

En principio, los primeros navegantes europeos se sorprendieron sobre el comportamiento individual y la organización social que tenían los nativos. “Muestran más inteligencia en su charla, su cortesía y sutileza que los más educados comerciantes” (Moyano y Casas Gragea 2004, 69). Estas y otras formas de actitud individual y colectiva sorprendieron a los viajeros del viejo mundo. Claro, esta actitud del nativo dócil y bueno fue una oportunidad para que los invasores impongan sus leyes y sus creencias. Rousseau lo denomina románticamente a los

nativos, como buen salvaje, después de comprender la estructura cultural de los nativos Colón cambió su discurso:

A poco de nacer este salvaje bueno es desmitificado por el mismo Colón, quien, ya en sus últimos viajes, plantea que se trata en realidad de un verdadero caníbal. Otra gente fallé que comían hombres (Colón 1972, 199), dice, es digno destacar que el Almirante había comentado a los Reyes que en las tierras encontradas navegando hacia el oeste, los árboles no echaban raíces porque llovía mucho y la tierra estaba podrida (...) Las cartas de Hernán Cortés, cuyas traducciones se suceden rápidamente, plantean simultáneamente la magnificencia del imperio azteca y la necesidad de derribarlo a fin de permitir la cristianización, al hablar de las ciudades dice que tenían muy buenas y grandes casas, así de aposentamientos como de mezquitas (Cortés 1982, 56), donde los indios adoraban a sus ídolos (Moyano & Casas Gragea 2004, 70).

**Figura 0.2 La sangre y el corazón, el aliento de los dioses aztecas**



*Fuente:* The Brain Chamber (2024)

Colón y su tripulación después de cambiar sus discursos estaban listos para ejecutar su plan, empezaron con la evangelización, invadieron tierras fértiles y sometieron a los nativos para que realicen trabajos forzosos. A nombre de Dios, la biblia y del Rey empezó la masacre, las contradicciones de los discursos de Colón y Cortés fueron justificadas rápidamente por los curas y religiosos europeos de la época. Desde el discurso de que los indios son inferiores e incivilizados porque no son cristianos, los blancos cristianos traían salvación para sus vidas miserables. Pues desde este discurso se legitimó el genocidio más grande de Abya Yala (América). Es en este momento donde se configura una nueva semiótica en torno al concepto indio era sinónimo de incivilizado, salvaje, sin alma y no humano, esta palabra se convirtió en un discurso político y cultural para diferenciarse entre culturas.

Haciendo esta contextualización histórica sobre el proceso de la configuración de la palabra, se comprende que este concepto es el resultante de procesos muy complejos, los cuales han estado siempre en disputa epistémica. Después de construir un imaginario sobre un determinado grupo cultural y denominarlo con un concepto específico, crean calificativos para reforzar el maltrato; indios salvajes, indios sucios, indios brutos, indios bárbaros, etc. Este último concepto indio bárbaro posibilitó a la construcción del imaginario del otro como lo menciona Alicia Barabas:

El concepto *bárbaro* puede ser formalmente entendido como un conjunto de representaciones que el sujeto observador se forma sobre el Otro diferente, con mayor y menor independencia de las características de lo observado (...) el *bárbaro* es otro percibido como diferente a partir del que observa y relata, sea la percepción parcial, positiva o negativa (Bourdieu 1985, 9).

Con estos conceptos se construyen imaginarios que más tarde se convertirán en discursos esencialistas y fundamentalistas como raza inferior (indio – bárbaro) y raza superior (blanco -- civilizado), a estas categorías también se les atribuyó un determinado espacio por ejemplo (los indios están en el páramo y los blancos en las ciudades). Y para cerrar el círculo, a cada uno se les atribuyó un idioma. “El español es el idioma de los cristianos civilizados, mientras que el kichwa y otras lenguas nativas no llegaron ni siquiera a ser considerados un idioma” (notas de campo, conferencista kichwa, Quito, junio 2020). Es así como se configura el concepto de raza india y raza blanca el cual se sostiene en las bases del colonialismo medieval hasta la modernidad:

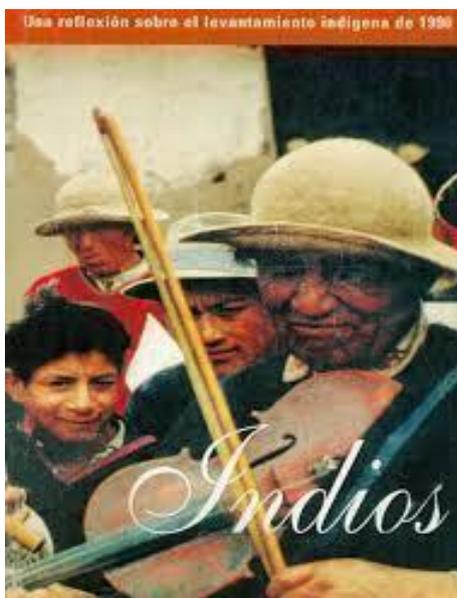
Un día, me dirigía a un evento cultural el cual estaba con traje de gala con poncho, sombrero, pantalón blanco y alpargatas, y justo al momento de bajarme de mi carro un señor mestizo se acercó hacia mí y me acecha pidiéndome dinero, al haber estado apurado no tome en cuenta y pase corriendo; y en ese momento el señor me grita – indio sucio muerto de hambre, aunque tengas carro o dinero nunca dejarás de ser indio. Muy enojado y pensativo, me pregunte ¿por qué ese señor de calle me hace sentir mal llamándome indio? prácticamente yo estoy más estable a nivel económico y académico (entrevista a Samay Yamberla, Magíster en Relaciones Internacionales, Quito, Junio 2019).

¿Qué peso tiene el concepto indio en la subjetividad de las personas que luchan en contra del racismo en la actualidad? Esta palabra arrastra el desprecio y la agresión que el colonialismo ha postrado en la memoria y en los corazones de todos los latinoamericanos. Pero, este concepto no tardaría en dar un salto, así como la sociedad ha ido cambiando, los conceptos también han ido tomando nuevas formas y sentidos. “Muchas personas de la ciudad me han

querido insultar llamándome india, pero no lo han logrado. Porque a mí ya no me afecta en nada; cuando me dicen india yo les he dicho, sí soy india y qué, vos ¿qué eres? eres un wayra apamushka – traído por el viento” (entrevista a Susana Oyagata, Licenciada en Ciencias Sociales, 45 años, Otavalo, junio 2019). Muchas personas, quienes han tenido la oportunidad de haber cursado la academia y otros quienes han heredado el discurso por tradición oral han resignificado el concepto indio y lo han tomado como un elemento de resistencia en contra del racismo.

Después de haber hecho una contextualización histórica y social, llegamos al punto más álgido de las luchas del movimiento indígena. En los años 90s, con un solo grito de 500 años de resistencia india se posicionaron los pueblos y nacionalidades en la palestra política del estado ecuatoriano. “Yo tenía 16 años y fui partícipe de esa lucha que lideraron mis padres, nos enseñaron que cuando nos digan indios con desprecio, nosotros debíamos gritar somos indios con orgullo. en ese momento me sentía una guerrera que lucha en contra de las injusticias” (Susana Oyagata). En este sentido la palabra indio no sólo tenía el discurso racial de discriminación como lo utilizaba la sociedad en general, más bien los pueblos originarios habían convertido en una consigna de resistencia y con la misma palabra luchaban en contra del colonialismo y el estado.

**Figura 0.3 Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990 - Indios, libro publicado por (ILDIS) en el año 1991**



*Fuente:* Almeida, Almeida Vinueza, Bustamante Cárdenas, & Espinoza (1991)

El primer libro que se publicó sobre el levantamiento del 90 fue titulado “Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990 – INDIOS” el cual fue escrito por varios autores sociales,

políticos y culturales. En esta portada, claramente se puede presenciar que la palabra indios configura ya un discurso político y social en aquellos años. Asimismo, vale mencionar que antes del levantamiento de los 90s, tuvieron más levantamientos de las cuales se conformaron varias organizaciones, por ejemplo: la FEI<sup>4</sup> encabezadas por las líderes Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña quienes lucharon en contra de las haciendas reclamando los derechos de los campesinos e indígenas en conjunto con el partido comunista. Pero, esta organización tuvo poco eco en los años 40 y de ahí no trascendió; el problema fue que los dirigentes orgánicos de estas organizaciones campesinas eran extranjeros académicos e indigenistas que no vivían la realidad del campo como los indios:

El Partido Comunista organizó a los indios de la región andina como obreros rurales en una red de organizaciones. Formó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944. aunque fue nominalmente la primera organización indígena nacional de Ecuador, la FEI fue llevada y organizada por no-indios que buscaron aprovecharse de las tensiones entre la promesa del estado de relaciones rurales modernas y la realidad de relaciones feudales entre haciendas y obreros indígenas (Becker 2007, 136).

**Figura 0.4 Las manos de la protesta**



*Fuente:* Oswaldo Guayasamín (1968)

---

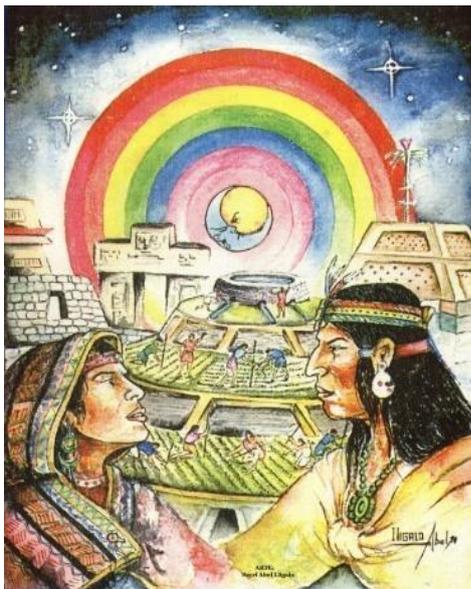
<sup>4</sup> Federación Ecuatoriana de Indios en sus siglas FEI, es la primera y la más antigua organización indígena con tendencia izquierdista, los líderes que encaminaron esta organización fueron: Dolores Cacuango, Ambrosio Lasso, Jesús Gualavisí, Tránsito Amaguaña.

La obra de Guayasamín “las manos de la protesta” (1968), muestra claramente que el indio es sinónimo de sufrimiento, desesperación, dolor y lucha. Desde esta percepción algunos académicos, artistas, teólogos de tendencia izquierdista y organizaciones indigenistas acompañaron a la estructuración de las organizaciones indígenas y campesinas. Pero, algunos líderes de estos movimientos que estaban en pro de la lucha del pueblo indígena actuaron desde una lógica paternalista utilizando al pueblo indígena como carne de cañón para sus propios beneficios.

“No queremos que hablen por nosotros, nosotros tenemos boca y fuerza para reclamar nuestras propias demandas” (Josefina Lema) estas fueron las reacciones de los líderes de los 90s, por esta razón no se pudo consolidar un movimiento indigenista sólido, mientras que el movimiento indígena desde sus propias lógicas de organización fue consolidándose y construyendo sus propias demandas, por ejemplo el planteamiento del movimiento en sus inicios fue declarar al Ecuador como un Estado Plurinacional.

Asimismo, ponemos la obra artística de Sayri Lligalo kichwa artista de pueblo Chibuleo de la provincia de Tungurahua quien plasma en su arte, la forma de percibir a su pueblo y el objetivo que busca la civilización kichwa runa.

### **Figura 0.5 Semilla de Oro**



*Fuente:* Sairy Lligalo - Kuri Muyu (1998)

Claramente se puede notar las diferentes formas de percibir al otro y percibirse así mismo. En esta pintura notamos que los pueblos y nacionalidades se muestran como herederos de un imperio que llegaron a su más alto esplendor. Por lo tanto, la lucha del movimiento indígena partió desde el discurso de “Tierra, cultura y libertad” y con el eslogan de 500 años de

resistencia india dieron un salto en la palestra política y en la sociedad civil. Por ello, esta investigación se enfoca especialmente en el campo discursivo político, cultural, social y estatal que gira en torno al concepto indio en los años 90s. Los que encabezaron este levantamiento fueron académicos y líderes que provenían de las mismas comunidades indígenas, por ejemplo: Blanca Chancoso, Luis Macas, Nina Pacari, Auki Tituaña, etc. Estos y otros líderes fueron quienes encaminaron y posicionaron al movimiento indígena como un actor político y social en el estado ecuatoriano en los años 90s en adelante.

El levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro movimiento, hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país, con lo que se debe aceptar que se ha dado un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global, por la fuerza de nuestra propuesta, tanto la sociedad civil como el Estado se vieron obligados a reconocer a los indios y a nuestro movimiento como fuerza política importante del movimiento popular de este país (Macas 1992, 17).

“Indios nos dijeron y con la misma palabra nos liberaremos, somos indios carajo, esta frase fue el eslogan de levantamiento en los años 90” (Alejandro Lema). La palabra indio se despojó de la carga discriminatoria con la que nació y tomó un sentido político – cultural de resistencia. Los líderes orgánicos de este levantamiento fueron los propios indios académicos, líderes, sabios, ancianos, etc. Quienes desde adentro y abajo construyeron discursos y demandas al Estado y a la sociedad en general. En estos momentos álgidos, los pueblos y nacionalidades se apropian de la palabra y se auto representan. Y, por lo tanto, también se rechazó todo tipo de ventriloquismo – dar hablando al indio (Guerrero 2000).

El levantamiento puso nuevamente sobre la mesa de discusiones el problema indígena por lo menos ahora, aunque sea negativamente, se habla de los indios. Percibimos que el levantamiento ha tenido varias virtudes hacer ver que la cuestión indígena no incumbe solo a los indios, sino que es un problema nacional, que involucra al conjunto de la sociedad ecuatoriana; influir para que las diversas fuerzas sociales y políticas se alineen y tomen posiciones frente al indio; reconocer que, a partir del levantamiento, se abre una nueva fase de lucha por la tierra, por reivindicaciones sociales, políticas y culturales del pueblo indio (Macas 1992, 18).

Estas luchas históricas han abierto nuevas formas de concebir y repensar la realidad. “Sí, la palabra indio tuvo mucha fuerza en los 90s. Pero, debemos ir superando aquellos términos, y plantear nuestros propios conceptos en nuestro propio idioma” (entrevista a Sumak Yamberla, directora de la Tinkunakuy, 33 años, Otavalo, abril 2015). Los pueblos originarios han ganado

mucho terreno en el campo académico, político, cultural y social y están listos para plantear conceptos filosóficos que los representen.

Pero, vale enfatizar que la colonización y el proyecto de blanqueamiento estructurado en el Estado y en la sociedad en general también ha ido cambiando de acuerdo a sus necesidades. Hoy por hoy, la forma de agredir, discriminar, segregar y estereotipar ha tomado un tono más sutil y persuasivo. Por ejemplo, el racismo está camuflado de obras artísticas o cómicas.

Por poner un ejemplo: Irina Gamayunova, de descendencia rusa presenta un monólogo cómico titulado “¡Qué bestia! Rusa María ¡llegó a la presidencia!” de forma suena divertido y chistoso, pero de fondo lleva un peso agresivo el cual la sociedad lo toma como divertido y artístico. Mofarse del dialecto español andino<sup>5</sup> mezclar la vestimenta kichwa con varios pueblos (Kayampi - Otavalo) y parodiar las tradiciones kichwas han ido reforzando los imaginarios de lo indio construido desde la colonia. En la actualidad lo definirían como un racismo blando, el cual es más peligroso porque la sociedad no percibe como agresión más bien se divierten de aquella gran obra como ello lo definen.

**Figura 0.6 Promocional del monólogo cómico**



Fuente: Nous Marketing y eventos (2020)

El racismo en la modernidad se ha camuflado en chistes, teatros y eventos cómicos y peor aún algunas se han convertido en obras artísticas el cual son respaldadas por la sociedad en general y el estado. Los medios de comunicaciones tradicionales: Ecuavisa, Teleamazonas y Gamavisión, espacios públicos - privados y principalmente el estado, además de no hacer

<sup>5</sup>ALKI – Academia de la Lengua Kichwa, la lengua kichwa tiene tres vocales (a – i – u), la pronunciación en kichwa es grave - son aquellos que tienen el acento en la penúltima palabra. (Un kichwa hablante que sabe muy poco el español pronuncia el español como kichwa, por ejemplo TÁKI - CÁNCION).

absolutamente nada para frenar estos tipos de eventos discriminatorios, invierten económicamente en espacios públicos y privados para seguir reproduciendo el racismo camuflado de arte. ¿Será que el Estado moderno y la sociedad blanca – mestiza siguen con el proyecto de blanqueamiento? y si es así ¿Qué necesidad tienen de seguir desprestigiando a los pueblos y nacionalidades? Estas y otras preguntas surgen al margen de este conflicto histórico, social y cultural, aunque se ha ganado muchos derechos en pro de los pueblos y nacionalidades, todavía queda mucha tela que cortar en la problemática estructural del racismo.

Entonces, la disputa y las tensiones en torno a la cultura occidental “hegemónica” versus las culturas andinas “contra hegemónica” parafraseando a Gramsci han ido cambiando, así como la cultura hegemónica ha ido variando las estrategias para alienar y homogeneizar a toda la sociedad diversa. Los pueblos, nacionalidades y movimientos sociales también han realizado acciones en defensa de la plurinacionalidad y del multiculturalismo. Por ello, la lucha de los nuevos actores académicos kichwas, movimientos sociales, actores políticos y representantes religiosos, sean o no partícipes de las organizaciones indígenas tienen una enorme responsabilidad con la historia. Después de hacer un recorrido macro sobre la noción del concepto “indio” y sus transiciones en distintas épocas, el deber y la obligación que queda en la nueva generación de toda la sociedad en general es abrir la posibilidad de concienciar y luchar por una sociedad más tolerante con los diferentes.

Con este abordaje se plantea un debate epistémico desde una perspectiva histórica, social y política. Con estos antecedentes, se puede entender que las luchas que han sostenido los líderes de los pueblos y nacionalidades hasta la actualidad en contra de las estructuras y manifestaciones colonialistas han sido muy fuertes. “Nosotros hemos derramado sangre para que nuestros hijos puedan estudiar libremente. Ahora, que tienen esta oportunidad, ustedes deben seguir escribiendo la lucha y la historia de los runas” (Alejandro Lema).

En teoría los hijos e hijas del levantamiento de los 90s quienes han tenido más oportunidades en el campo académico, económico, político y social, deberían tener más claro el panorama histórico de la lucha de su pueblo. Pero no necesariamente ha sido así, paradójicamente algunos jóvenes desconocen el proceso de lucha de sus padres. Tampoco los antiguos dirigentes no han trabajado para seguir fortaleciendo el proceso organizativo del movimiento. “Nosotros cuando éramos dirigentes visitábamos a las comunidades para capacitar en distintos temas, en cambio los dirigentes de ahora solo pasan en sus escritorios. Por eso, nuestros

jóvenes desconocen su pasado” (entrevista a Salvador Anrango, exdirigente de la CONAIE, 59 años, Otavalo, diciembre 2019).

En la actualidad, las organizaciones sociales cuentan con una mínima participación de los jóvenes, en las visitas a las asambleas comunitarias se notó que solo participan los mayores, mientras que los jóvenes pasan su tiempo jugando o algunos estudiando. El problema es que el estado sigue reproduciendo desigualdades mientras que los jóvenes de las comunidades no están sintonizados con los problemas sociales, políticos y económicos.

## **1.2. Los procesos de reestructuración organizativa y los nuevos repertorios sociopolíticos que impulsa el Movimiento Indígena para sostener la memoria y la participación de la nueva generación runa**

“Yo, no debo a nadie. Con mis propios esfuerzos he terminado mis estudios. A mí la CONAIE no me representa, yo me represento solito, gracias” (notas de campo, Inti Condo, comentario emitido en las redes sociales, ingeniero en ciencia y tecnología, Quito, enero 2010). Se sabe en la historia que la CONAIE lideró el primer levantamiento más grande de América Latina en los 90s. “El bloqueo del callejón intermedio culminó con el arribo a Quito (...), su discurso cuestionó la concentración en la tenencia de la tierra, las políticas de riego, crédito y precios agrícolas, y el reconocimiento oficial del carácter plurinacional del Estado” (Ramírez 2010, 69).

Con el levantamiento de los pueblos y nacionalidades pasaron de ser “huasipungueros” a ser actores políticos, ganaron mucho terreno en el campo académico, político, económico, social y cultural. “Si no fuera por nuestros abuelos y abuelas quienes lucharon en contra de las haciendas, si no hubiésemos luchado en los años 90s, no tendríamos ni libertad ni derechos” (Salvador Anrango). Pero, por un “vacío histórico” y el desconocimiento del proceso histórico del movimiento indígena, muchos jóvenes han perdido el ímpetu de seguir luchando por los derechos de todos y todas como lo hicieron sus padres y abuelos.

La capacidad de accionar y de organización que tenía el movimiento indígena en los 90s fue impresionante:

Su repertorio de movilización incluyó ocupaciones de iglesias, marchas para copar comunas, pueblos, capitales provinciales, y el bloqueo de las principales carreteras. (...). Se desplegaron, además, “juicios públicos” a los funcionarios mestizos acusados de usura, maltrato a las mujeres indias, discriminación, etc. (Ramírez 2009, 9).

Todos estos repertorios políticos – culturales se han obnubilado de la memoria de los jóvenes ¿Por qué la nueva generación se ha deslindado de este proceso sociopolítico – cultural del movimiento indígena, y cómo se podría restaurar la participación?

Para responder esta pregunta, vale hacer un recorrido del proceso histórico, político y cultural que han tenido los movimientos indígenas. Las luchas que han sostenido los pueblos y nacionalidades desde la invasión española hasta estos momentos republicanos. El movimiento indígena especialmente en el levantamiento de los 90s, no sólo ha podido incidir en las políticas estatales, sociales y económicas, sino que ha tenido la capacidad de organizarse institucionalmente y derrocar a tres gobiernos consecutivamente. Con esto, se puede notar la sólida estructura cultural – política de los pueblos y nacionalidades, de la misma manera también podrían reestructurar la participación de los jóvenes y encaminar nuevos repertorios con la nueva generación.

Por ello, este apartado es muy importante porque se mostrará los hechos históricos que tuvo el movimiento indígena, el cual se entrelaza con la lucha cultural y político que hicieron Arawi, Taki y Tarik. En primer momento se describe el proceso de estructuración que tuvo la CONAIE desde sus inicios y en segundo lugar se abordará la dinámica política y cultural del proyecto runayashunchik en relación al movimiento indígena.

Por ejemplo, Alejandro Lema pertenece a una comunidad llamada Mojandita de Calpaqui, perteneciente a la parroquia Eugenio Espejo, y solo por ser parte de una comunidad automáticamente pertenece a una unión, en este caso a la UNCIOREE<sup>6</sup> esta es la organización de primer grado, después UNCIOREE se organiza con otras uniones de la provincia de Imbabura conformando la CHIJALTA FICI<sup>7</sup> organización de segundo grado, siguiendo el mismo proceso en otras provincias y con la agrupación de las federaciones se conforma la ECUARUNARI<sup>8</sup> organización regional de tercer grado. Y, para culminar el proceso organizativo cultural – político del movimiento indígena, las tres regionales; Sierra – ECUARUNARI, Costa – CONAICE<sup>9</sup> y Amazonía – CONFENIAE<sup>10</sup> se organizan a nivel nacional y conforman la CONAIE el cual se fundó en el año de 1986, es muy importante mostrar el proceso organizativo de la CONAIE.

---

<sup>6</sup> Unión de Comunidades Indígenas y Organizaciones de Eugenio Espejo, organización de primer grado.

<sup>7</sup> Federación Kichwa de la sierra norte del Ecuador), organización de segundo grado.

<sup>8</sup> Confederación de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, organización regional de tercer grado.

<sup>9</sup> Confederación de las Nacionalidades indígenas de la región Costa.

<sup>10</sup> Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.

La historia reconoce al movimiento indígena del Ecuador como una de las organizaciones muy bien estructuradas y fuertes de la historia ecuatoriana. Pero, aun al tener un reconocimiento a nivel nacional e internacional, los jóvenes contemporáneos tienen un “vacío histórico” de su propio movimiento. Para ello, nos hacemos la pregunta de ¿En qué momento los jóvenes indígenas de la actualidad se olvidaron de estos procesos culturales, organizativos e históricos que hizo su pueblo? Y ahora ¿Cómo se perciben estos jóvenes indígenas contemporáneos en el campo social y político?

Así como existen muchos jóvenes que han seguido participando en los procesos y luchas del movimiento indígena. La mayoría de los jóvenes no han querido saber nada de las organizaciones indígenas y sociales. “Yo les decía, no sé para qué estudian. Con excusa de ir al colegio o a las universidades, se olvidan por completo de la comunidad y de trabajar la tierra” (Segundo Lema, septiembre 2019). Este reclamo que hace el comunero hace en relación a la crisis que está viviendo su comunidad y que los jóvenes no aportan en lo absoluto para el fortalecimiento de las organizaciones. Para contextualizar este fenómeno se analizará en primer lugar la situación discursiva y política de los jóvenes de los 90s y en segundo lugar se abordará a los jóvenes contemporáneos (2000 en adelante):

El Lcdo. Luis Llalio Maldonado Ruiz debió cortarse la trenza y vestir de pantalones de color para evitar la discriminación en una de las universidades capitalinas, así mantuvo la identidad oculta hasta el día de la graduación donde ataviado con alpargatas, pantalón, camisa angelicalmente blanca y poncho azul, junto a sus padres acudió a recibir el diploma ante este asombro de sus compañeros que durante los años de compartir aulas no se habían percatado de su origen, con historias parecidas a estas nacieron los famosos mishutukushka que en Runa Shimi se traduciría como los que terminaron siendo mestizos aunque en realidad no lo fueran ni por convicción, peor por orgullo, sino por temor a la dura realidad de la discriminación y el racismo de la sociedad que irónicamente posee una profunda raíz indígena (Maigua 2007 – 2008, 18).

Ser indígena en los espacios académicos y públicos en los años 90s era difícil, claro que no ha desaparecido por completo el racismo hasta la actualidad. Hoy por hoy la gente de la ciudad todavía se expresa con discursos como “los indígenas no se desarrollan porque siguen siendo indígenas”. En aquellos tiempos, el racismo era naturalizado y más agresivo, a los indígenas se los consideraban solo como empleados domésticos, albañiles o agricultores, era inaceptable que compartieran la academia junto a las personas de las ciudades. Pero, algunos jóvenes quienes tuvieron la oportunidad de alfabetizarse serían quienes liderarían el levantamiento de los 90s.

Además de incidir en la académica, los runas ya estaban en el mundo haciendo comercio y música “nosotros los mindalae vamos con música, artesanía y alimentos para conquistar el otro lado del mundo, espero de la misma manera que los académicos runos luchen por nuestros derechos de la misma manera” (entrevista a Humberto Males, comerciante y exdirigente de la organización de primer grado comunidad, 47 años, Otavalo, marzo 2020). Mientras que, los padres se sacrificaron tanto para construir una estructura cultural, política, económica y social, los jóvenes contemporáneos sólo se preocupan por el bienestar individual ¿Qué pasó? Claro, esto no es un reclamo, sino más bien es una incógnita profunda que merece abordar exclusivamente desde otros campos.

Retomando el proceso del movimiento indígena, aun con tanta desventaja económica, social y política, los indígenas o los “indios” llegaron a un punto muy álgido, la sociedad en general exclusivamente los mestizos o blancos de las ciudades no lo podían creer. De repente, en los medios de comunicación masivos la imagen de los indígenas irrumpía en las televisiones y radios del país. El gobierno central liderado por Rodrigo Borja Cevallos<sup>11</sup> nada podía hacer. “En nuestros tiempos, los indígenas sí estábamos muy bien organizados y fuertes. Cada acción que hacíamos era coordinada y consensuada con todos los dirigentes de las comunidades. Ahora, cada cual quiere hacer lo que se le viene en gana” (entrevista a Blanca Chancoso, líder fundadora de la FICI, ECUARUNARI, CONAIE, Quito, septiembre 2019) quien recuerda melancólicamente las acciones políticas y organizativas que se hacían en sus tiempos. El movimiento indígena ecuatoriano de los 90s llegó a ser un referente nacional e internacional.

Amaneció un día donde los runas empezaron a nombrarse con nombres propios: la abogada María Estela Vega Conejo, no era más María sino Nina Pacari; el poeta Jacinto Conejo se transformó en Ariruma Kowii, el alcalde Segundo Tituaña se llamó Auki; así los que pudieron ser Mercedes, Rosa, Elena, fueron Sisa, Sami, Tamia y los Manuel, José, Pedro fueron Inti, Tupac, Amaru, etc. Amaneció un día en que muchas gentes escucharon términos que habían vuelto a pronunciarse tras un letargo de cientos de años Pachamama, Pachakamak, Atsil Yaya, Wirakucha, Runa Kawsay, Runa Kay. (...) Así amaneció el día en que las palabras de Tupak Katari tomarían ribetes de profecía, volveré y seré millones gritó antes de ser descuartizado por cuatro caballos españoles (Maigua 2007 – 2008, 19).

Estas acciones simbólicas hechas por los líderes en los 90s como lo muestra Maigua pusieron a debatir sobre la identidad que reivindicaron los runas y luego a debatir la situación de la

---

<sup>11</sup> Político y jurista ecuatoriano, fue presidente del Ecuador del 10 de agosto del año 1988 – 1992.

identidad mestiza. Marcelo Cevallos un joven mestizo de la capital se cuestionaba “No somos blancos, no somos europeos, chuta si solo hay que viajar a España para darse cuenta que a leguas eres sudaca con esa cara de Rumiñahui” (Maigua 2007 – 2008, 19) los efectos del levantamiento abrieron muchas puertas para debatir la identidad y la política.

Muchas personas en especial los jóvenes de distintos barrios urbanos se han sumado a la lucha del movimiento colaborando en distintos espacios, hasta la actualidad esta dinámica no ha terminado. La conciencia andina y las demandas de los mismos estaban debatiéndose en todos los espacios políticos, sociales, económicos y culturales. Lamentablemente en la actualidad especialmente los jóvenes indígenas más contemporáneos se han ido olvidando las luchas que sus padres hicieron ¿El movimiento indígena dejó de transmitir a sus nuevas generaciones los procesos históricos de sus organizaciones? O ¿Será que los jóvenes contemporáneos tienen otras formas de concebir la lucha? Estas y otras preguntas se podrían plantearse para comprender la posición discursiva de los jóvenes contemporáneos. “Yo vine a luchar como ciudadana libre no como miembro de una organización social ni indígena. Esas organizaciones y los líderes a mí no me representan” (notas de campo, Blanca Males, Quito, octubre 2019).

El movimiento indígena ha direccionado sus planes de trabajo y sus demandas exclusivamente solo en el campo de lo político en estos últimos 10 años, olvidándose de seguir fortaleciendo las organizaciones de base principalmente en las comunidades rurales que han sostenido al movimiento indígena. Mientras que el Estado ha seguido con el proyecto de blanqueamiento, insertándose en las familias y en el individuo mismo por medio de los medios de comunicación y la educación escolar. “No es necesario saber trabajar la tierra, hablar el kichwa, tener la vestimenta ni tener nombres originarios para ser indígena. Lo indígena se lleva en la sangre y en el corazón” (entrevista a Francisco Cachimuel, 39 años, Otavalo, octubre 2019) estos discursos se repiten a diario por algunos jóvenes kichwa contemporáneos académicos, ya sea en las comunidades o en los barrios urbanos.

Sus padres fueron líderes en su época y algunos fueron los primeros académicos kichwas, estas personas al tener la oportunidad de ingresar a sus hijos a los centros académicos decidieron no enseñar el idioma porque decían que, “no quisiera que mi hijo sufra como yo, me maltrataban porque sabía hablar el kichwa, por eso no le enseñé el kichwa. Pero, creo que hice mal con mi hijo, porque ahora no le interesa lo runa” (entrevista a José Yamberla, exdirigente de la FICI, Otavalo, junio 2020) estas son expresiones que comparten los padres quienes un día fueron líderes del movimiento indígena.

En esta investigación ha sido muy necesario plasmar el proceso político, cultural, social y económico que han vivido los pueblos y nacionalidades en la historia. De esta manera, hemos comprendido que las demandas que se han reclamado por parte del movimiento han sido desde el campo estructural de lo social y político - cultural. Estas luchas históricas por parte del movimiento indígena han abierto muchas y nuevas formas de percibir la cultura y las demandas políticas estatales y sociales en la modernidad. Las luchas y las estrategias han ido cambiando, y también se han ido sumando nuevos actores, en este caso los runificados - nuevos runas se han sumado para retomar la memoria y la identidad de los pueblos y nacionalidades.

Vale mencionar que las demandas de los pueblos y nacionalidades en el ámbito de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales históricamente se han cimentado en el discurso de lo colectivo y comunitario hasta el día de hoy. Pero, en la actualidad con el apareamiento de los jóvenes “millennial o generación del milenio” del campo y de la ciudad demandan desde otras lógicas: sus demandas no parten desde lo organizacional, más bien, reclaman desde las necesidades subjetivas individualistas; con esta nueva demanda las organizaciones sociales y culturales se ven obligados a repensar los cimientos en donde se sostienen sus discursos.

Claro está, el salto de la noción de lo colectivo al “individualismo” responde al debilitamiento de las estructuras de las organizaciones y por otro lado por la globalización que ha entrado a todos los niveles de la sociedad, este fenómeno social ha llegado a nivel mundial y por su puesto los pueblos y nacionalidades no han sido exentos de esta crisis del sistema:

Nuevos procedimientos inseparables de nuevos fines y legitimidades sociales: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre: es decir, que priva una nueva significación de la autonomía dejando muy atrás el ideal que se fijó la edad democrática autoritaria (Lipovetsky 2000).

Los pueblos y nacionalidades no sólo han luchado por ganarse algún derecho o respeto en la sociedad, más bien siguiendo el proceso político y cultural están proponiendo la estructuración de una nueva sociedad con dinámicas individuales y colectivas distintas a las hegemónicas. Tienen un trabajo arduo para responder y dar soluciones a esta crisis mundial sobre la fragmentación de lo colectivo y el individualismo. “*Ñukanchikka Tukuy pachami kanchik* nosotros somos naturaleza y por ende somos colectivos, eso entendí en este proceso lingüístico y filosófico de la Tinkunakuy” (entrevista a Taki Amaru, Quito, octubre 2019). En

este contexto se puede notar el distanciamiento que tiene la organización social de los pueblos y nacionalidades con la estructura social de la cultura occidental.

En la perspectiva kichwa en el ámbito de la colectividad, claramente se sabe que ningún ser aún por más wakcha - huérfano como lo dirían los ancianos en la comunidad, nunca estarán solos y desamparados. Y, desde la perspectiva de la identidad también podemos notar que el individuo por más diferente que sea, siempre buscará pertenecer a un grupo o a una colectividad para sentirse protegido. Asimismo, los singulares también han construido espacios simbólicos de representación para fortalecer y defender su identidad y su grupo cultural. Desde estos planteamientos, la Tinkunakuy abre sus puertas para acoger a las personas que han querido salirse del sistema occidental hegemónico y adentrarse a la cultura rural comunitaria.

Vale mencionar que, las personas del campo al emigrar a las grandes ciudades con el objetivo de buscar mejores días en sus vidas, tuvieron grandes problemas de discriminación, desprecio y segregación, pero con el pasar del tiempo estas personas estudiaron, se capacitaron y tomaron conciencia del problema social e incidieron en distintos espacios y fueron ganando más reconocimiento social y hoy por hoy plantean una propuesta de vida diferente a la vida urbana. Claro, no todas las personas que emigraron tuvieron esas mismas oportunidades, algunas debían negociar o renunciar su identidad para poder sobrevivir en las grandes ciudades.

“Muchos de mis familiares vendieron grandes terrenos del páramo, para comprarse una pequeña porción de terreno en Chillogallo que es la periferia sur de Quito. Todos los hombres se cortaron el cabello y ahora nadie habla el kichwa” (entrevista a Atik Paguay, profesor de Tinkunakuy, Quito, junio 2019). La lógica de la sobrevivencia en las grandes ciudades ha sido limitarse a hablar su idioma originario y despojarse de la vestimenta, solo de esta manera creen que serán aceptados en la sociedad quiteña. Por ejemplo, en una de las vistas que hice a la familia Paguay procedentes de la provincia de Chimborazo de la comunidad Cacha, veo a dos niños jugando en el patio de la casa y uno de ellos se burla del otro niño diciendo “Michael dijo una palabra en kichwa, que vergüenza, voy avisar a mamá” (notas de campo, Bryan Paguay, 9 años, Quito, 2019), el otro niño con una culpabilidad y un temor muy profundo menciona “mentira, mentira yo no dije nada” (notas de campo, Michael Paguay, 8 años, Quito, 2019). Esta situación muestra que, la sensación del temor y la vergüenza a mostrarse de cómo son ha llegado a lo más profundo de la familia.

Las personas que viven en La Paz tienen a menudo que negociar su identidad para fortalecer su posición social. Dependiendo de cómo uno se concibe a sí mismo y es concebido por otros (como indio, mestizo o blanco, rico o pobre, etc.) se puede tener acceso a valiosos recursos tales como trabajo, clientes, dinero, prestigio social, respeto, educación, etc. Esto es un asunto muy importante para la población urbana aymaraparlatante, pobre y marginalizada (Koonings & Silva 1999).

En este contexto, la propuesta de runayashunchik en primer lugar responde a la necesidad que tienen los jóvenes emigrantes de seguir siendo runas y sobre salir sin renunciar su identidad y en segundo abrir a la posibilidad de invitar a los no runas a sumarse a este proyecto cultural, con esto podemos concluir que este proyecto responde a las mismas propuestas culturales y políticas que hace el movimiento indígena, pero desde otro campo de acción.

## Capítulo 2. Lo privado y lo colectivo

### 2.1. El recorrido subjetivo de la autoidentificación runa: la familia urbana o el ayllu comunitario como obstáculo o pilar fundamental para la construcción del yo individual al yo colectivo

¿Por qué abordar desde la familia para comprender la construcción de la identidad? porque es en aquella colectividad donde se dinamizan los discursos, la identidad y la praxis social mucho antes que en la academia y la sociedad en general. Por esta razón es muy importante comprender la estructura y el dinamismo de la familia urbana y el ayllu comunitario, este último concepto “ayllu” nos ayudará entender el dinamismo del individuo el cual se dinamiza en la colectividad para legitimar su identidad.

Para abordar este proyecto de investigación, empezaré analizando la dinámica íntima, familiar y social de Arawi Yuyak y de Taki Amaru quienes han nacido en un entorno urbano y toda su vida han estado con su familia interna (papá, mamá y hermanos) y luego pasaremos al análisis sobre el proceso y el contacto que tuvieron con los ayllus comunitarios.

La familia interna de Arawi lo ve como un chico sencillo y respetuoso, una persona “normal” como lo definen las tías, y la familia de Taki lo considera como una viajera, soñadora, divertida y arriesgada, en cambio en las familias de las comunidades runas de la sierra norte de Otavalo y Cotacachi lo perciben como urku wawakuna - hijos del monte.

En primer momento es importante desarrollar el concepto que fueron designados a los nuevos runas por los comuneros, Urku wawa en la tradición oral de la cultura runa se dice que:

Un día volverán los hijos del monte, estos serán de piel blanca como el nevado, cabellos rubios como sol, fuertes como la piedra, con mentes lúcidas y de corazón de fuego. Estos wawas (hijos e hijas) lucharán en defensa del pueblo runa y llegarán a las comunidades hablando el kuri shimi – lengua del sol (notas de campo, comuneros, Otavalo, 2019).

Todavía prevalecen varios mitos y cuentos los cuales se enseñan de generación en generación, desde esta perspectiva mística y poética se construye una forma especial de concebir y relacionarse con el otro - blanco o negro. Arawi y Taki son considerados en las comunidades rurales como personas especiales que han llegado para cumplir un objetivo, mientras que Tarik al ser de piel trigueña, con apellido kichwa es considerado como uno más de la comunidad, no habido ninguna reacción diferente sobre él. Es muy importante recalcar la

percepción que tienen las comunidades runas sobre el otro, en este caso al blanco – mestizo o extranjero los comuneros les tienen mucho respeto y aprecio, pero a la vez tienen miedo.

En este caso Arawi se presentó como historiador y un activista que lucha por el fortalecimiento de la lengua y el pensamiento filosófico de los pueblos runas del Ecuador y también se considera como el resultado de los procesos de las luchas históricas de los pueblos runas que se ha dado en Abya Yala. Desde que inició el proceso de la autoidentificación runa, su vida, su entorno, su perspectiva y sus sensaciones han cambiado radicalmente a las que tenía antes:

Me sentía desamparado, triste, solo, melancólico y vacío. Nadie entendía mi situación, me sentía tan impotente al ver cuando maltrataban a las personas por su condición de sexo, etnia, religión y tendencias ideológicas; el mundo estaba loco, solo quería vivir en paz y, comencé a buscar mi felicidad por todos lados, y encontré en el mundo runa (Arawi Ruiz).

En este proceso de la investigación se visitó a Arawi en su casa para así conocer su entorno familiar. En primer momento se conoció a la mamá, una señora de piel muy blanca, rubia y muy alegre, nos recibió:

Vengan mijitos, Arawi está adentro leyendo sus libros de historia, este hijo solo pasa en el cuarto y solo sale cuando vienen ustedes. Me alegra que mi hijito tenga amistad con personas como ustedes (runas), porque las personas de aquí del Barrio Ferroviaria son raras y malos con mi hijito (entrevista a Jenny Villacís, 55 años, mamá de Arawi, Quito, mayo 2019).

Toda la casa estaba con estatuas de Jesús y María divinidades cristianas, la familia se compone de mamá, una hermana y un hermano con Arawi son cuatro personas que conviven en la casa. En el centro de la sala se encontraban algunas fotografías de Arawi con su familia, mientras veía la foto de Arawi me preguntaba ¿por qué tendrá esa foto con cabello corto y con corbata por qué no lo quitará y cambiarla por una de poncho, sombrero y cabello largo? Y, con esa incógnita le preguntó, **autor:** Arawi ¿por qué no cambias esa foto de corbata con una de poncho? **Arawi:** Es que mi mami quiere tener esa foto de mi graduación del colegio y me dijo que iba a cambiar cuando me gradúe en la universidad. En este contexto la mamá lo tomaba muy en serio el camino que había tomado su hijo.

La familia estaba muy unida desde que su padre los había abandonado, Gisela la mayor, Mauricio el intermedio, Arawi el menor y su mamá habían tejido un lazo muy fuerte y estaban decididos en apoyarse en todo. A Arawi lo protegían y le apoyaban en todo lo que hacía por tres razones: 1. Por ser el último hijo, 2. Fue el mejor estudiante, y 3. Porque llevaba trenza, poncho y sombrero. “Con Arawi, nunca he tenido problemas en el ámbito académico, siempre

se ha ganado becas por ser el mejor estudiante, tuve un pequeño problema, pero eso fue superable” (Jenny Villacís). Arawi estaba en un entorno donde tenía todas las posibilidades y libertades para desarrollar su identidad.

¿Qué siente y qué piensa cuando le hace la trenza a su hijo? con una alegría en su rostro me respondió:

Todos mis hijos han sido muy especial para mí, pero con Arawi todos tenemos un trato más especial; en primer lugar, porque era el pequeño de la casa y debíamos cuidar, en segundo lugar, le sentíamos muy delicado y frágil y, en tercer lugar, al no tener una imagen paterna yo debía poner mano fuerte con todos mis hijos en especial con Arawi, no podía doblegarme ni rendirme en esta lucha, no he tenido ningún problema con Arawi, solo una vez en la vida tuvimos una discusión muy fuerte, pero eso ya pasó. La trenza para mí solo era cabello largo nada más, eso parecía, pero al momento que Arawi se hizo crecer el cabello, y luego se compró un sombrero, un pantalón blanco y alpargatas, en ese momento supe que la trenza tenía un significado para él, y de repente comenzó hablar en kichwa y traer amigos como ustedes, lo único que me importa es que esté feliz con su gente y para mí no hay problema que vaya a las comunidades, si él está feliz lo apoyamos (entrevista a Jenny Villacís, Quito, 2019).

En esta parte donde dice “está muy feliz con su gente” la mamá sabe claramente que su hijo había adoptado una identidad nueva que no es la blanca ni mestiza y que en ese espacio se sentía más seguro.

A mí no me molesta de ninguna manera, si Arawi se ha hecho como uno de ustedes (runas), por ejemplo, los indígenas no son como antes, ahora son profesionales, tienen recursos económicos y ahora hasta pueden ser gobernantes del país. Yo no veo ningún problema sobre la decisión de mi hijito, porque siendo indígena puede tener más oportunidad en la vida (Jenny Villacís).

Jenny sabe que su hijo había tomado una responsabilidad muy importante el cual también recaería en su familia, la mamá está decidida en apoyar en cualquier actividad que sus hijos hagan, lo que más desea es que sus hijos estén bien. Desde esta posición, ella también había investigado en el internet y preguntado a los vecinos kichwas los significados de la indumentaria, y ahora ella sabía que el cabello largo que llevaba Arawi era símbolo de resistencia para él y su pueblo kichwa Otavalo. Siempre recalcó que las decisiones que Arawi había tomado a lo largo de su vida siempre fueron acertadas por eso no se preocupaba mucho de él, más bien lo apoyaba con todo el cariño.

Tuve mucha cautela en seguir preguntando, no quería meterme en cosas que incomodaran a la familia. Claro, la mamá y el hermano estaban felices por la visita que habíamos hecho y tenían toda la disposición de ayudar en esta entrevista. Después de escuchar a la mamá pregunté a Arawi ¿Para qué ser runa y por qué del pueblo Otavalo?

Cuando la gente me ve se hace la misma pregunta ¿para qué ser runa? ¿qué gano con eso? Creo que la investigación que estás haciendo es para poder responder a todas esas preguntas, hasta a mí me ayudarías a responder. Desde mi parte siempre espero que me hagan esas preguntas, pero cuando empiezo a responderles creo que rompo con los esquemas culturales que han creado por muchos años. Por ejemplo, la gente en general cree que la gente de tez blanca es mestiza o extranjero y todos los indígenas deben ser trigueños y vivir en el campo. Cuando un blanquito de cabello rubio, de apellidos españoles y que toda su vida ha vivido en la ciudad se autodefine como runa o indígena es en ese momento donde se dan cuenta que no todos los indígenas son trigueños ni campesinos. Mi autodefinición creo que abrió puertas a la libertad de ser, con esto demostramos que los humanos no nos diferenciamos por nuestro color de piel ni por los apellidos, la humanidad solo debe buscar el bienestar para todos sin distinción alguna (Arawi Ruiz).

La visión que tenía la familia de Arawi compartía de la misma manera la familia de Taki. Estas dos personas han vivido toda su vida en la urbe y que después de un proceso de formación lingüística y cultural habían optado por sumarse a la propuesta de la institución Tinkunakuy. Claro, cada una de estas personas tienen sus especificidades, sus conflictos y sus sueños.

Mientras conversaba con Arawi, la mamá nos trajo un álbum de fotografías, en ese momento el entrevistado se sintió muy incómodo porque no quería que viéramos las fotos de cómo era antes. Al momento de ver una fotografía con una sonrisa nerviosa dijo, “siempre cuando era pequeño fui muy serio y aburrido, no tenía muchos amigos solo jugaba con mis primos. Igual en el colegio no tenía amigos por eso en cada fotografía que salgo estoy muy serio” (Arawi Ruiz).

Al ver y comparar las imágenes una y otra vez no se podía creer. La familia decía que Arawi tenía dos personalidades y que era impredecible “sabía que guardaba una personalidad en lo más profundo, pero no quería mostrar, desde que aprendió el kichwa su personalidad ha estado más estable. Solo quiero que esté feliz y que nadie lo maltrate por lo que es” (Jenny Villacís).

Arawi insistía que no viéramos más fotografías porque le traía malos recuerdos “ha sido desagradable mi vida cuando fui pequeño, estaba muy solo, mi hermano me pegaba, mi hermana era muy rígida conmigo” (Arawi Ruiz). Él era muy crítico con la sociedad, creo que por su carrera de historiador tenía más conciencia social y cultural, además de haberse cambiado de ropa mestiza a vestimenta runa Otavalo, tenía cabello largo y ya hablaba el kichwa perfectamente aun así no se sentía completamente feliz, sentía que le faltaba algo para llenar en su totalidad su ser.

**Foto 0.1 Arawi Ruiz de 11 años en su primera comunión. Tomada en el parque central de la Ferroviaria**



*Fuente:* Archivo familia Ruiz Villacís

**Foto 0.2 Arawi de 17 años jurando la bandera en el colegio**



*Fuente:* Archivo familia Ruiz Villacís

La propuesta de la Tinkunakuy fue construir un nuevo modelo de vida que armonice su estado del ser para que sea más tolerante con el otro. En este caso Arawi y los miembros de la institución debían aprendiendo porque todo el proceso era nuevo para estos agentes. En este proceso Arawi tuvo la oportunidad de ir a las comunidades y dentro de estos espacios debía aprender el trabajo colectivo, relacionarse con la madre tierra y lo más importante ser amable y respetuoso con su entorno.

Arawi jugaba con dos personalidades, en las comunidades era muy alegre y amable y dentro de su familia (mamá y hermanos) era muy solitario y aburrido, viendo esta actitud los miembros de la institución quienes los acompañaron en todo el proceso le llamaban la atención

### **Foto 0.3 Incorporación**



*Nota:* Gisela hermana mayor a la izquierda, Mauricio incorporándose de la universidad en el medio y Arawi acompañando con su traje de gala como kichwa Otavalo a la derecha

El nombre que le habían otorgado en las clases de kichwa no solo tenía que llevarlo como etiqueta, más bien el objetivo era armonizar su comportamiento en el nombre que le habían otorgado. En este caso, la vida pasada que él tanto detestaba se quedó atrás cuando decidió adoptar el nombre kichwa. ¿Por qué Arawi Yuyak dejó de ser Jorge Alejandro? “Alejandro no llenaba mi espiritualidad, ni me daba un sentido de existencia, desde que entré para aprender el kichwa, pude encontrar algunas respuestas que tanto buscaba y ahora estoy muy estable” (Arawi Ruiz).

**Foto 0.4 Profesores de la institución Tinkunakuy**



*Nota:* Archivo TINKUNAKUY, participando en un evento cultural en la Casa de la Cultura Quito, 2018

Arawi no se encontraba solo en este proceso, además de los compañeros de la institución contaba con su familia interna, en este caso la mamá, el hermano y la hermana apoyaban en todo sentido, nunca se sintió sólo en este proceso de runificación. “Yo desde muy pequeño me sentía diferente a todos, ya un poco más grande demostré que era distinto que los niños comunes y mi mamá no me apoyó en esa decisión ¡sufrí mucho!” (Arawi Ruiz). La familia y la institución jugaba un rol muy importante en la vida de Arawi, por ello Tinkunakuy más que todo debía ir fortaleciéndose cada día más para ayudar a muchos otros participantes del proceso runayashunchik.

La familia interna de Arawi le acompañaba en todas las actividades que hacía, el problema fue con las personas que los rodeaban: tías, primos, abuelos y vecinos, quienes se burlaban por la opción cultural que había optado. “Si es blanquito, alto, de buen apellido y tiene una buena profesión, ¿por qué decidió ser indio? ¿Que no piensa en avanzar?” (Arawi Ruiz) nos contaba con tristeza que las tías por parte de la mamá hacían esos comentarios, claro no hacían de frente sino discretamente. Arawi hacía caso omiso a esos comentarios, porque en la vida pasada también lo maltrataron y se hacía de oído sordos o al menos eso nos contaba.

En esta descripción que hacemos sobre el entorno de Arawi dentro de la familia pudimos notar que siempre el sujeto se está dinamizando en torno a lo colectivo, ya sea familiar o social y por supuesto los discursos también van dinamizando de acuerdo a cómo se abre el campo social. Por lo tanto, el sujeto no se suma solo al grupo social por la apariencia o por lo sanguíneo, más bien cuando ya tiene conciencia histórica y cultural se inclina también por lo ideológico y eso marca su decisión identitaria.

Tinkunakuy se autodefine como una familia kichwa urbana, el cual Arawi, Taki, Tarik tenían un espacio donde podían practicar el idioma kichwa y compartir sus sueños, la institución acogió a muchos otros jóvenes de distintas provincias por lo que los tres chicos tenían la oportunidad de dinamizarse en varias realidades. Por un momento la familia Tinkunakuy llenaba los vacíos que la familia sanguínea no hacía. “He conversado con mi hermano sobre mis sueños, pero él solo se ríe y no presta mucha atención, mientras que aquí en la Tinkunakuy me animan a seguir con más fuerza” (Arawi Ruiz).

La institución no solo buscaba agrupar a chicos o chicas de la ruralidad, más bien buscaban incidir directamente en los barrios urbanos con la propuesta del runa ñan - modelo de vida runa. Tampoco no solo buscaban ganarse el respeto y la tolerancia de las personas de la ciudad, más bien querían enseñar, compartir y concienciar el valor de la lengua kichwa y las manifestaciones culturales que tenían los runas del campo y que las personas de las ciudades podían también aprender la lengua, la espiritualidad y ¿por qué no? ser parte de la familia kichwa urbana.

Como vemos, la Tinkunakuy y la familia sanguínea jugó un papel muy importante en este proceso de la autodefinición de Arawi. Para ahondar en esta investigación sobre si la familia o la organización es obstáculo o pilar para definir o fortalecer la identidad; en primer lugar, se definirá ¿qué es la familia? desde dos puntos de vista. En primer lugar, desde la visión occidental de la ciudad de Quito; en segundo se comprenderá el proceso de estructuración familiar de la cultura runa denominado ayllu vista desde una comunidad de Cotacachi y cómo los nuevos runas A.T.T como lo definiremos a estas tres personas desde ahora, se suman a esta estructura de la familia andina - ayllu. Por esta razón es muy importante desarrollar y detectar los niveles donde se dinamiza y se llega a la autodefinición, el objetivo no es poner en contrapunto estas dos categorías familia - ayllu, más bien lo analizaremos desde un método ciclo donde la familia sanguínea con la familia comunitaria se conjuga para ayudar a la autodefinición de estos nuevos runas.

En la cultura kichwa runa existe el *ayllu* – familia andina este concepto no se limita solo a la definición de la familia tradicional (papá, mamá e hijos) más bien abarca otros sentidos de la colectividad. Para hacer un pequeño acercamiento del concepto del ayllu planteamos esta frase kichwa el cual se ha proclamado en todos los levantamientos *shuk yuyaylla, shuk shunkulla, shuk makilla, shuk shimilla runa kashpaka kana kanchik, chashnami ayllukunaka kanchik* quiere decir para ser de nuestras familias runas deben tener un solo pensamiento, una sola fuerza, un solo discurso y un solo corazón así somos los runas.

La propuesta de runayashunchik que Tinkunakuy plantea hasta el día de hoy se sostiene en este principio. A.T.T tienen un gran compromiso consigo mismo, con su familia sanguínea y con toda la comunidad runa.

Para comprender el ayllu en sentido colectivo vamos a definir detalladamente en seis niveles; 1) *ñuka* - yo; 2) *yawar ayllu* - familia sanguínea; 3) *ayllu uku* - familia adentro; 4) *hatun ayllu* - familia ampliada; 5) *ayllu llakta* - familia social; y, 6) *ñukanchikpura* - familia ideológica. Desde este punto de vista, podemos comprender el cómo se dinamiza la construcción de la identidad de una persona en la colectividad runa: incluye el ser, la familia sanguínea, la sociedad y la naturaleza, en este ámbito se rompe la noción antropocéntrica de la familia occidental que incluye solo al papá, la mamá y los hijos.

Justamente, en esta parte los nuevos runas notaron la diferencia de la familia urbana con el ayllu rural. “Cuando por primera vez llegué a una casa de una familia kichwa, noté que vivían bastantes personas, estaban los abuelos, tíos, primos y hasta a los animalitos los consideraban como parte de la familia” (Taki Amaru) con esta primera experiencia se animó mucho más, sabía que estaba encontrando lo que estaba buscando.

“En la primera vez que visité una familia runa, de primera la abuelita de mi compañero me dijo, aquí hay chicas bonitas y sería bonito que se convirtiera en ayllu. Hasta los vecinos ya me decían compadre” (Arawi Ruiz). El reto de Arawi y Taki fue en primer momento convencerse a sí mismos y después ganarse a la comunidad.

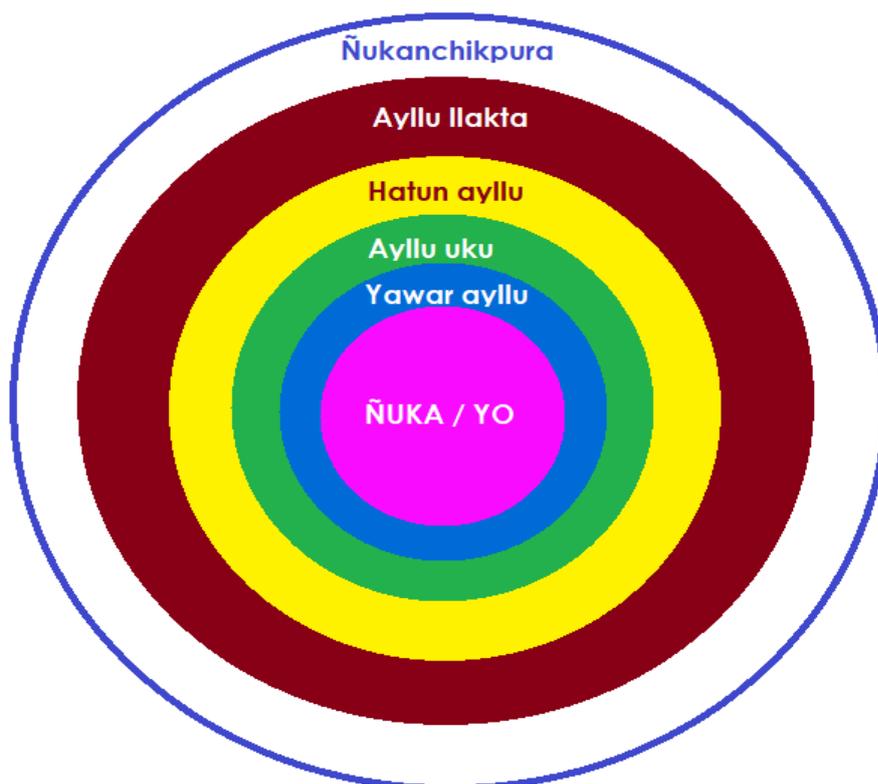
En primer momento fue satisfactorio las visitas que hicieron a las familias kichwas, el problema apareció cuando en una asamblea comunitaria los comuneros cuestionaron a los ayllus que recibieron a los estudiantes de kichwa, dijeron que estaban recibiendo a personas desconocidas y eso representaba peligro para la comunidad. Claro, los comuneros no conocían la propuesta del runayashunchik - runificación, cuando se habló sobre el tema se rieron mucho y se burlaron. “Este mishu blanco de la ciudad algo ha de estar buscando, ahora

más hay que tener mucho cuidado” (notas de campo, Juana Lanchimba, dirigente kichwa de la comunidad del Cercado, Cotacachi, junio 2019).

En este caso, no era suficiente que Arawi tenga cabello largo o que hable muy bien el kichwa, para la comunidad seguía siendo alguien desconocido. “Creía que con hablar el kichwa ya era suficiente para ser parte de la comunidad, al menos eso me hicieron notar los compañeros de la Tinkunakuy” (Arawi Ruiz). Para ser miembro de esta comunidad por lo menos debían tener un familiar que haya nacido en el lugar, pero Arawi y Taki eran extraños por completo en los ojos de los comuneros. Pero, con todo el proceso de acercamiento y de convivencia entendieron la lógica del ayllu y actuaron según esa dinámica.

Para visualizar el proceso de la autodefinición runa y de cómo estas personas forman parte de un ayllu runa, se hará una representación gráfica de la estructura de la sociedad runa, de esta manera comprenderemos en distintos campos y niveles donde el individuo y a la colectividad se dinamizan y esto conlleva a la construcción de una identidad sea individual o colectiva; asimismo esto nos ayudará a la comprensión de las disputas sociales que se vive a diario entre la ruralidad y la urbanidad:

**Figura 0.1 Proceso de estructuración del ayllu-familia kichwa**



*Fuente:* Diseño realizado por el autor (2019)

En primer momento, abordaremos al ñuka - yo como individuo de la sociedad y *ñukanchik* - nosotros como la estructura colectiva de la sociedad, se analizará las experiencias individuales que vivieron A.T.T en las clases de kichwa y los primeros acercamientos a un ayllu comunitario. Para abordar este tema, empezamos con un comentario que hizo un comunero en torno a la colectividad.

Cuando maltratan a un kichwa Otavalo no sólo maltratan a una persona. Denigran a todo un pueblo, insultan a la historia y a una civilización entera, los runas, aunque estemos muy lejos de nuestras tierras nunca estamos desamparados, siempre un Otavalo runa va a estar en el mundo y te va echar la mano. Cualquier acción que hagas sea buena o siempre recaerá encima de nuestro pueblo kichwa Otavalo, entonces siempre hay que tener cuidado con lo que hacemos o decimos (Salvador Anrango).

En este sentido la identidad runa se sostiene en la lógica de la representación colectiva, por lo que cada individuo sabe que en donde quiera que esté estará tutelada y protegida por la colectividad esto en el caso del pueblo Otavalo. Desde estos parámetros culturales, la sociedad runa se ha mantenido unida y fuerte hasta estos momentos, esa fue la primera impresión que recibió Taki cuando tuvo su primera clase de kichwa en la Tinkunakuy. “Estaba muy emocionada de aprender el idioma y en la primera clase fue como que me dieron en las venas todo lo que estaba buscando” (Taki Amaru), cada persona va construyendo sus propios sueños y objetivos, y Tinkunakuy era un espacio donde podían experimentar y llenar aquel vacío que tenían.

*Llukshina* - salida de campo, es una actividad que la institución Tinkunakuy realiza al momento de acabar los módulos de las clases de kichwa, los estudiantes deben ir a una comunidad rural kichwa hablante e inmiscuirse dentro de una familia runa. Este ejercicio es con el objetivo de ir mejorando el aprendizaje de la lengua y sobre todo la comprensión de la estructura y la dinámica del ayllu. En este caso, ya no les parecía romántica las explicaciones que daban los profesores en la institución, más bien querían conocer; las prácticas culturales, pensamientos, felicidades, sufrimientos y sobre todo el comportamiento del ayllu.

Al momento de entrar en el proceso lingüístico y filosófico, Tinkunakuy plantea claramente que no solo aprenderán el idioma kichwa, sino que experimentarían un modelo de vida diferente a las que han vivido, claro en las primeras clases no se alcanza a percibir la dimensión de la propuesta. Pero, en el transcurso de las clases se va materializando esta propuesta, cada aprendizaje, experiencia e investigación que tenían en las clases de kichwa debían llevar en sus propias vidas y dentro de la familia misma. Muchos estudiantes de

distintas edades, culturas y países participaron en este programa, pero no todos culminaron el proceso.

Por ello, vale recalcar que la lengua kichwa fue el vehículo transportador de pensamientos y sentimientos que tuvieron estas personas. “Shamupashun, es un saludo kichwa que significa buenas tardes podemos entrar, aunque estés entrando solo a cualquier lugar debes utilizar este saludo plural. Porque en la lógica de la cultura kichwa abarca materia y sobre todo espíritu” (entrevista a José Yáñez, antropólogo, fundador de la institución Tinkunakuy, Quito, mayo 2019). Para Arawi el cabello largo y el sombrero fue muy importante porque sin estos elementos se veía muy extranjero en la comunidad, de la misma manera Taki se puso la vestimenta del pueblo Otavalo y se sintió más familiarizada con el entorno comunitario.

Cada símbolo que se ponían fue importante porque de esta manera querían demostrar el compromiso con la comunidad. Los nuevos estudiantes de la institución no lo percibían en su totalidad, les parecía un poco romántico, folklórico o algunos de definían como apropiación cultural por parte de los blancos. “Cuando les pedí permiso para entrar en idioma español, la gente de la comunidad me vio rara. Pero cuando les dije *imanalla shamupashun* - hola, disculpe puedo entrar en kichwa la sensación del ambiente cambió totalmente” (Taki Amaru). Para Arawi la primera salida de campo justo coincidió con una celebración que había en la comunidad kichwa Mojandita de Calpaqui del cantón Otavalo; las actividades y las formas de organizarse de los comuneros les parecía nuevos y sorprendentes, no solo estaban de visita, sino que estaban ahí para aprender y experimentar lo que en las aulas habían escuchado.

En este caso, para Taki como extranjera colombiana y sin familias sanguíneas en Ecuador fue una gran oportunidad, estaba decidida a ser parte de una familia kichwa. Los comuneros desde una percepción estereotipada no se imaginaban que una chica extranjera, de tez blanca y de ojos verdes sería parte de la comunidad, peor aún que se autodefinía runa Otavalo y ¿por qué Taki optó por ser del pueblo Otavalo? En este caso fue por la influencia que tuvo por parte de los miembros de la Tinkunakuy y por otro los primeros registros culturales que ella tenía cuando era niña.

Cuando decidí entrar en una comunidad y participar junto a ellos, primeramente, me sentía fea con mi ropa o sea con pantalón y camiseta, sentía que no encontraba mi identidad y estaba muy incómoda. Un día pedí un *anaku* (vestimenta kichwa) y una chica de la comunidad me vistió y en ese momento me sentía hermosa y sentí que encajaba. Anhelé mucho llevar la vestimenta en mi cuerpo y mis sueños estaban cumpliéndose, el problema fue que no me sentía aceptada por los runas o creo que me estaba auto excluyendo, no lo

sabía la verdad. Pero, cuando llegué a Tinkunakuy me dieron la posibilidad de que yo podría ser runa, llevar la vestimenta, hablar el idioma y sobre todo cambiarme el nombre, por fin me sentí con la piel con la que quería caminar. Estaba orgullosa de llevar la faja, me daba fuerzas para seguir caminando (Taki Amaru).

Muchas personas de la comunidad veían con felicidad, tampoco les parecía raro que se vista y que diga algunas palabras en kichwa, pues muchos extranjeros también lo hacían. Pero, Taki cambió esta percepción de los comuneros al momento en que se cambió el nombre en la cédula y decidió hacer hip hop en kichwa. Algunos comuneros descalificaban esta acción, diciendo que para ser runa uno debe nacer en una comunidad y debe llevar la sangre runa y Taki “ni siquiera es ecuatoriana” (notas de campo, comuneros, Antonio Ante, 2019), fue un desaliento muy grande para ella. En este punto nos hacemos la pregunta de ¿el runa nace o se hace? de este cuestionamiento se abrió un debate entre dos personas runas nativas de la comunidad kichwa de Pukará.

Carlos Yamberla, sostiene que los mishus - mestizos no podían ser runas porque “no nacieron como runa, no viven en la comunidad, no se bañan en las cascadas y no comen lo mismo que la gente del campo. Para ser runas como nosotros deben ser puros” (entrevista, Antonio Ante, junio 2019). La mayor parte de las personas de las comunidades sostuvieron y apoyaron este discurso, la segunda posición fue la de una señora anciana:

Yo creo que sí pueden serlo, por ejemplo, hace dos meses compramos una gallina incubadora del mercado y trajimos acá al campo, y poquito a poquito esta gallina aprendió a picotear, raspar y buscar su propio alimento, y también nuestras gallinas runas del campo le ayudaron a levantarse. Creo que de la misma manera las personas que no han nacido aquí y si quieren aprender nuestra cultura poquito a poquito podrían serlo, solo hay que enseñar lo que los runas sabemos y ayudarles a caminar (entrevista a Beatriz De la Torre, 74 años, ama de casa, Antonio Ante, junio 2019).

En esta situación, Carlos con su posición tajante veía con incredulidad a la señora y por supuesto Beatriz no tenía clara la situación, pero daba una pequeña posibilidad a esta propuesta en debate. El símil que utilizó la abuela, facultó para hacer un análisis sobre el deber ser y el poder ser. Carlos mencionaba que nadie debía alterar o dinamizar esta estructura cultural porque si lo hacían estarían en peligro de desaparición como civilización, en cambio la anciana Beatriz desde una posición inclusiva y con el afán primordial de acoger a los *urku wawakuna* - hijos del monte, planteó esta nueva dinámica de inclusión y familiarización de los otros a nosotros. “Ellos que no han nacido en la comunidad y que no

tienen padre ni madre runa aman nuestra cultura, en cambio nuestros nietos que nacieron aquí ya no quieren ni hablar el kichwa y quieren ser *mishus* - mestizos” (Beatriz De la Torre).

La legitimación de la comunidad era muy importante para Arawi y Taki, al menos eso creían y buscaban los nuevos runas. En este caso lo difícil no fue utilizar el sombrero, tener cabello largo, autodefinirse como runa y visitar las comunidades, más bien ellos debían convencerse en lo más profundo de su ser que ya eran runas. Este símil que utilizó la mama Beatriz abrió una gran posibilidad y alivio para los extranjeros culturales.

Asimismo, aparecieron muchos otros comentarios sea a favor o en contra de los nuevos runas:

Cada uno tiene el derecho de elegir lo que les parezca, nosotros no tenemos el derecho de prohibirles nada a nadie, vestidos de runitas y hablando kichwa se ven muy bonitos ellos son un ejemplo para nosotros y no debemos maltratarlos, más bien tenemos que apoyarlos en este proceso. En cambio, nosotros no estamos de acuerdos porque, algunos mestizos se hacen runas solo para aprovecharse de nosotros, ya mismo se cansarán y se regresan a las ciudades (notas de campo, comuneros, Antonio Ante, 2019).

Después de estos debates, Taki reafirmó su decisión de seguir en el camino que ya había empezado, asimismo se sentía protegida y asesorada por los miembros de la Tinkunakuy y por algunas familias de la comunidad eso era lo que más le importaba por ahora. El sueño de ir a vivir en el campo y legitimar su identidad runa no iba a desaparecer por comentarios como: “vos eres una gringa, nunca vas a ser runa, porque no vuelves a Colombia y ni siquiera tienes comunidad, eso me decían en los raymis de la comunidad” (Taki Amaru). Bueno para ella estas expresiones ya se habían convertido en simples comentarios porque ya había vivido esta misma segregación en la ciudad de Quito.

La urku wawa sabía que antes de ir a vivir a una comunidad definitivamente debía prepararse y cumplir grandes retos, por lo mismo estudió perfectamente el kichwa durante tres años, investigó los significados de la vestimenta, comprendió la vida comunitaria y además se hizo profesora de kichwa de la institución. En la comunidad había varias posiciones por el tema del proyecto runayashunchik, por ejemplo, pocos comuneros le juzgaban, otras personas la amaban y la apoyaban y otros a reojo y con voz baja decían: “nosotros que somos runas no hacemos nada para fortalecer nuestra cultura, ella primero que es blanquita lucha por lo runa eso sube la autoestima de los jóvenes, esto es vergonzoso para nosotros los runas” (entrevista a Watari Perugachi, profesor de kichwa, Cotacachi, marzo 2019).

Taki no lo hacía para ganarse el cariño de la comunidad, sino que se sentía agradecida por haberla dejado cantar en kichwa y utilizar su vestimenta. Al estar en el medio artístico, musical y lingüístico conoció a su pareja quien fue un kichwa Otavalo, convivieron y procrearon una hija. Ahora la responsabilidad ya no recae sólo en ella, más bien por el bienestar de su hija debía irse a vivir en una comunidad lo más pronto posible:

El deseo de ser mamá no estaba en mis planes, creo que nadie está preparado para eso, pero llegó. Para mí fue una fortuna ser mamá de un wawa - bebé kichwa, de una descendencia de un papá músico, de gente real y de una comunidad campesina, para mí fue una conexión súper hermosa y el aprendizaje que debía tener mi hija Ayriwa sobre el valor de la familia y de la comunidad debía ser transmitido por mí, para eso debía prepararse no solo en la teoría sino que debía vivir las 24 / 7 en una comunidad, la relación con el papá de mi hija fue hermosa, aprendí muchas cosas con la familia y con la comunidad, pero yo y mi hija debíamos seguir nuestros propios rumbos, decidí alejarme un poco de la comunidad de mi expareja y decidí asentarme en otra comunidad, para mí fue un reto muy grande empezar de nuevo en un espacio donde no conocía a nadie, la ventaja que tenía era hablar el kichwa y ser una artista moderna (Taki Amaru).

Los miembros de la Tinkunakuy siempre estaban pendientes de Taki y su hija. Por un tiempo trabajó como administradora de la institución y como profesora en la ciudad de Quito, pero ella sabía que por el bienestar de su hija debía ir a vivir en una comunidad lo más pronto posible y sobre todo ya estaba harta de vivir en la ciudad. “Es un caos vivir en la ciudad, teníamos muchos problemas. Los problemas se iban acumulando y no era apto que mi hija viviera la misma situación que yo viví, yo crecí en la ciudad y no lo pase bien.” (Taki Amaru). De igual manera, los miembros de la Tinkunakuy vivían en las ciudades y entendían la desesperación de Taki, así como ella, ellos también tenían la esperanza de volver a sus comunidades.

“En los espacios académicos como Tinkunakuy y Hatun Yachay Wasi aprendí códigos, lenguajes y semiótica donde se idealice mucho la vida comunitaria. Pero, llegando acá vi que existían problemas como en cualquier sociedad y eso debíamos subsanar todos” (Taki Amaru). En esta situación, los miembros de la institución sabían perfectamente el cómo era vivir en el campo, conocían las ventajas y las desventajas y eso se lo podían percibir solo viviendo dentro de una comunidad. El objetivo de la Tinkunakuy fue plantear un modelo de vida runa como alternativa al modelo de la vida urbana, Taki en este caso, quería salir de la ciudad porque ella ya había vivido una experiencia triste y no quería que su hija sufriera como ella.

“Obviamente la comunidad tampoco es un paraíso, pero lo que sí puedo afirmar es que en cualquier problema que estés siempre la comunidad estarán pendientes de ti, bueno para bien o para mal la gente está cerca para darte la mano” (Sumak Yamberla). En este comentario notamos claramente que existen dos modelos de vida y las tres personas notaban día a día esta diferencia. Y Taki al momento de haber decidido ir a vivir en la comunidad, debía experimentar en carne propia toda la realidad comunitaria: en primer momento, no tenía nada que perder saliendo de la gran ciudad: y en segundo, estaba decidida a enfrentarse a todo lo que se venía.

Yo llegué a Kuskawa y me sentí tan cómoda como no te imaginas, creo que estaba muy pero muy harta de la ciudad y esa fue mi necesidad primordial. En la comunidad sentí que la gente era más sensible, mientras que en la ciudad parecíamos robots, aquí no debía demostrar nada a nadie, solo debía cumplir con las actividades comunitarias como la minka, limpieza de la casa comunal y estar al día con los aportes. En el día a día, pues yo soy yo, escucho mi tipo de música, siembro lo que quiero comer y nos ayudamos entre los vecinos y nunca sentí un desprecio. Ya he vivido 7 años en esta comunidad y en verdad ahora si soy un personaje, me conocen como: la brujita, la mama, la *yachachik* - profesora, la rapera y la rarita, no me han conocido como malvada, siento que emano alegría y recibo alegría. Siento que me ven como un gran ejemplo para la nueva juventud comunitaria porque además de estar trabajando, cuido sola a mi hija (Taki Amaru).

La decisión que Taki había optado involucraba a varias personas, a los miembros de la institución, a su familia y a los ayllus de la comunidad, por un lado Tinkunakuy como responsable de este proceso debía acompañar a los estudiantes en todo el trayecto, de la misma manera para poder comprender este fenómeno en todas las dimensiones (sociales, académicas y políticas) debían buscar más experiencias fuera de las oficinas: “Tinkunakuy no debe estar encerrado en cuatro paredes, somos los promotores de la lengua kichwa y de la vida comunitaria. Por lo menos, debemos ir a trabajar con las personas del mercado San Roque de Quito para saber qué necesidades tienen los runas” (José Yáñez 2019) El fundador de la institución tenía el afán de tener más contacto con los runas migrantes del campo a la ciudad para capacitar e incentivar a la revalorización de la lengua y a las prácticas culturales en la ciudad de Quito.

En esta situación, dentro de la institución había dos posiciones: un grupo estaba decidido a trabajar con los runas académicos, con jóvenes urbanos, con extranjeros, en los centros académicos y expandir la cultura runa hacia otros espacios, y el segundo estaban convencidos

que cuando ya terminen de estudiar debían regresar a las comunidades y aplicar todo lo que habían aprendido, para así fortalecer la cultura runa y seguir luchando desde las comunidades.

Bueno el objetivo de los dos grupos era fortalecer la cultura runa, los unos desde afuera (ciudades) y los otros desde adentro (comunidades). A.T.T como extranjeros, urbanos y académicos equilibraron la balanza, estos nuevos runas decidieron trabajar desde afuera para retornar a las comunidades y luego de trabajar dentro de la comunidad pues estarían listos para expandirse al mundo, este método cíclico lo había aprendido en las clases de kichwa. Muyuntin fue el método que utilizaron en los participantes del proyecto runayashunchik, este método trata del sembrío kichwa, en la cual se selecciona una por una las mejores semillas, se hace una ritualidad, se siembra y se espera una abundante cosecha, cada participante fue la mejor semilla de la institución:

Aprendí kichwa, me hice mamá, vine a la comunidad y aquí decidí construir la Mafiandina un proyecto de música moderna en lengua kichwa, quisiera llevar el kichwa hacia otros niveles y dentro de esta el modelo de vida runa. Mi compromiso es reivindicar, fortalecer y seguir trabajando desde adentro de la comunidad y luego expandirnos hacia el mundo y de esta manera superar el trauma histórico de la colonia, claro, es un reto muy grande, pero por lo menos lo voy a intentar, ahora que tengo conciencia de la historia, sé que puedo aportar en algo a mi cultura, a mis comunidades y en especial a mi hija. Mi cometido con la música no es convertirles en runa, quiero que el runa se dé cuenta que personas que no nacieron en la cuna runa enaltecen su cultura, eso es mi único afán, quiero que se sientan orgullosos de lo que ellos mismos son, por ejemplo, yo estoy muy orgullosa de esta identidad plasmada en mí (Taki Amaru).

Estos procesos individuales han reconfigurado el proyecto político, lingüístico y filosófico de la institución y de hecho el proyecto runayashunchik - runificación nace de estos caminares. Ahora más que nunca los miembros de la institución están convencidos de que la lengua está relacionada íntimamente con la estructura y las formas de vida de las sociedades y que puede ser un puente que puede ayudar a pasar a la otra cultura. Abordando en el plano político, podemos recalcar que las estrategias que se utilizó para la organización del levantamiento de los 90s la lengua materna fue esencial. “En la manifestación de octubre no me sentía diferente, sentía que era parte de una comunidad y sobre todo cuando convivimos en la universidad, además de practicar la lengua sentí que era parte del ayllu” (Tarik Andagoya).

La lengua ha sido el vehículo transportador de conocimientos en distintos campos políticos, económicos y sobre todo culturales. Por lo mismo, en esta investigación hemos notado que la

lengua ha sido un elemento transversal para los cambios y sobre todo para la autodefinición y reafirmación de la identidad runa que tuvieron estas personas, en este caso A.T.T vieron que la lengua posibilita a la comprensión de la realidad desde otra perspectiva.

La lengua es el eje transversal en una civilización y es para cumplir funciones la primordial o la básica es fortalecer nuestra identidad y nuestra existencia como civilización, en los años 60 los filósofos vascos decían que lo que nos hace vasco no es la sangre, el apellido o el parecido, el idioma es el eje vertebrador de nuestro pueblo y como tal porta nuestra identidad y nuestra existencia. Hoy por hoy la mayor parte de los vascos decimos que el euskera es el corazón del pueblo, de la comunidad y de la familia: sin idioma no hay cultura, no hay pueblo y no hay memoria. ¿Qué es un vasco sin euskera? absolutamente nada, sin nuestro idioma seríamos sólo españoles o franceses, un pueblo asimilado y alienado cultural y lingüísticamente. Y por último, como pueblo y como lengua tenemos que luchar sin pausa, somos una lengua minorizada y en un futuro próximo veo que irán tomando terreno, porque como sabemos las lenguas y las culturas hegemónicas que hoy están sometiendo a los pueblos originarios también está en crisis, esta lucha es una lucha sin fin y nosotros estamos decididos a seguir luchando por la existencia de nuestras lenguas minorizadas (Julen Larrañaga, activista de la lengua euskera – vasca GARABIDE, entrevista vía zoom, septiembre 2020).

En este sentido la reivindicación lingüística lleva consigo una lucha transversal y estructural en la identidad individual y también de todo un colectivo. “Desde que aprendí el kichwa siento que soy más tolerante, antes me enojaba de la nada y todo me aburría, creo que el kichwa me ayudó a controlar mi temperamento y ser más pacífica” (Taki Amaru). La comunidad kichwa de Kushkawa abrió las puertas a Taki no sólo porque utilizaba la vestimenta Otavalo o hablaba kichwa, más bien al ser un cantante de hip - hop en kichwa sentía que tenía un compromiso implícito de trabajar por el fortalecimiento lingüístico incondicionalmente, la comunidad sintió eso y lo acogieron.

En cambio, Arawi y Tarik han tenido oportunidad de visitar algunas comunidades y hasta quedarse algunos días, pero aún no han dado ese salto que Taki dio. Pero tampoco están obligados a formar parte de una comunidad rural para ser o sentirse runa, en este caso vale mencionar que existen muchas organizaciones o movimientos sociales y culturales que trabajan por el fortalecimiento de la lengua materna y formar parte de aquellos proyectos también implica tener un sentido de familia desde esos lugares. En estos dos casos de Taki y Arawi, Tarik la lengua kichwa ha posibilitado además de tener otras formas de percibir la realidad a abrir puertas a organizaciones y comunidades rurales.

Para ello, es muy importante abordar los conceptos de individualidad, familia, identidad y colectividad desde los términos en kichwa. Para comprender la definición del individuo hemos abordado ya anteriormente desde los pronombres en singular y en este caso para aproximarnos a la comprensión de la colectividad runa desarrollaremos los pronombres en plural: *ñukanchik* - nosotros se configura de tres palabras, 1. *ñuka* - yo, 2. *kan* - tú, 3. *-chik* - morfema que representa la espiritualidad cósmica, y ¿cómo llegamos a definir este último morfema? pues desde estas palabras “*apunCHIK* - dios que guía, *aCHik* - luz que guía, *kuyCHIK* - arcoíris que guía” (definición dada por la institución Tinkunakuy 2015). Entonces, podríamos interpretar que la construcción del yo (primera persona) se estructura y se sostiene en el tú (segunda persona) por lo tanto, para existir como individuo en la colectividad ayllu no se puede pensarse desde un yo aislado o independiente del otro más bien se piensa desde la relacionalidad. Entonces podemos decir que la unión de estos dos pronombres (tú-yo) más el morfema *-chik* da como resultado a *ñukanchik* “nosotros unidos espiritualmente” (institución Tinkunakuy 2015). Por esta razón en las comunidades es muy importante la colectividad y la reciprocidad, en este caso, no se comprende al otro desde el concepto de la otredad, más bien se comprende al otro como yo exterior, asimismo en kichwa otro se dice *shuk* y esto también significa uno en número, desde esta perspectiva defino que el otro es uno mismo mirándose en un espejo.

Desde este punto de vista kichwa el individuo deja de ser un ser independiente, desde la perspectiva psicológica y sociológica un runa sabe que ya forma parte de un ayllu - familia y que siempre estará protegida y el individuo también debe responder de la misma manera. “Cuando vivía en Bogotá y Quito me sentía muy sola, ahora que vine a la comunidad me hicieron sentir como parte de ellos. Los wawas de las vecinas vienen sin ningún problema y las mamás vienen con algo de comer considerando como parte de la familia” (Taki Amaru).

Claro que no fue fácil dejar de ser y aceptar otras lógicas de convivencia, Taki y Arawi saben muy bien que deben cumplir normas, reglas y formas de comportamiento en cualquiera colectividad que se sumen. La estructura cultural runa se sostiene en la reciprocidad, ayudar en trabajos colectivos de la comunidad, hablar el idioma kichwa para una buena comunicación y por supuesto defender a la comunidad en todas las situaciones.

La educación sobre el colectivismo en las comunidades básicamente parte desde la familia: por la misma necesidad biológica de sobrevivir:

La familia, en cuanto sistema de relaciones particulares, siempre está obligada a orientarse a los ambientes sociales de los que depende y a reintroducir tal dependencia en el interior de las

propias mediaciones ésta es precisamente la particularidad que le permite adaptarse y mantener su vitalidad y fortalezas (Sánchez 2003, 234).

Es decir, la construcción del comportamiento del ñuka en una comunidad kichwa estaría marcado en la noción de lo colectivo en kichwa sería el ñukanchik. Si abordamos al sujeto kichwa runa de una comunidad X, este llevaría en sí una representación colectiva, entonces la interrelación que tenga el individuo sería implícitamente desde su comunidad específica. Por ejemplo, si a un runa lo maltratan en la ciudad o en una comunidad ajena a la suya implícitamente estarían maltratando a toda su comunidad. Por lo que el individuo por más sólo o alejado que esté acudirá directamente a su pueblo para sentirse protegido, Taki y Arawi se sumaron y adoptaron esta lógica comunitaria runa.

Los altos niveles de rendimiento académico de los niños de estas culturas (asiáticas) en parte se debe a sus actitudes cooperativas, ya que estos infantes mantienen una actitud atenta hacia el profesor, se ayudan más unos a otros, y en esta atmósfera incluso los que tienen menor nivel de aprendizaje consideran que con su esfuerzo y la ayuda de sus pares conseguirán alcanzar las metas del currículo escolar, en coherencia con esta observación destaca el gran nivel de productividad de los grupos orientales en el campo de la empresa, el análisis de ambas culturas le conduce al autor a llamar la atención sobre algunos problemas del excesivo individualismo que lleva a la sensación de soledad, desconexión del grupo, y ausencia de ideales y esfuerzos comunes, pero también considera negativo el etnocentrismo que habitualmente acompaña a la fuerte identificación con el grupo y la fuerte presión de éste sobre el individuo (Gariogordobil 2017).

Este proceso de la autodefinición tiene sus complejidades por el cual no se puede ver sólo desde un enfoque binario (cultura occidental vs cultura runa), ya que el traspaso de una cultura a la otra implica una serie de procesos y disputas subjetivas, sociales y políticas. Es necesario mencionar que, así como estas personas tuvieron la libertad de sumarse a la vida comunitaria rural, otros jóvenes que pertenecen y que viven en una comunidad rural se alejan de su cultura y se autodefinen como mestizo.

Este efecto ha sido cíclico, algunos no resisten estar en las ciudades y adoptan nuevas formas de vida comunitaria fuera de la urbe y otros renuncian lo rural comunitario por el individualismo urbano. “Algunos jóvenes que salieron del campo a la ciudad sea por estudio o por buscar vida - vida *maskay* como dirían en kichwa, ahora ya no quieren hablar el kichwa, se ríen de los que, si hablan, se cortan el cabello y se sienten más urbanos que los urbanos” (Susana Oyagata). Desde una idea estereotipada sienten que la ruralidad es un bloqueo para el

desarrollo y los que siguen viviendo en las comunidades “no tienen oportunidades de sobresalir” (notas de campo, comuneros, Atuntaqui, 2020).

En la actualidad, la cultura runa está sufriendo de raíz esta situación, los taytas lo llaman *mishuyashka* - migración cultural (hacerse mestizos). Este fenómeno no ha sido sólo a causa de la presión familiar o comunitaria, sino que los medios de comunicación, el sistema escolar y también el Estado han obligado implícitamente a que la juventud salga de sus comunidades y renuncien a su matriz cultural. Muchos jóvenes lo hacen por miedo al maltrato, al racismo y por la segregación social por parte de la sociedad blanca mestiza.

Como mencionamos en párrafos anteriores, los problemas que enfrentan las personas que transitan este cambio cultural es complejo, ya que no sólo renuncian a la colectividad, a la lengua, a la vestimenta y a las prácticas comunitarias, sino que desde una depresión profunda acoge el comportamiento del agresor y agreden a las personas que todavía mantienen y defienden la cultura runa. En este vaivén cultural, así como los subalternos también se despojan de la identidad, también los otros renuncian su entorno cómodo y buscan nuevos retos y dinámicas espirituales, existenciales y culturales. Esto ha pasado en el caso de Taki quien por la influencia de sus padres tuvo la oportunidad de conocer varias culturas rurales originarias del Ecuador y optó por la cultura Otavalo.

La cultura, para mí es la posibilidad que tenemos los seres humanos de poder romper con los fundamentalismos, mitos y paradigmas. Cuando yo como viajero tengo la posibilidad de experimentar con una cultura, un grupo de individuos o una familia nueva, tengo la posibilidad de romper con mis paradigmas y con mis miedos, tengo la oportunidad de expandir mi espíritu y mi intelecto. Al momento de tener un contacto con algo diferente y nuevo, en mi caso, siento que se abren nuevas posibilidades: una nueva cultura me ayuda a romper con mis limitaciones, estereotipos y con los fundamentalismos que habitan en mí, desde mi punto de vista como viajero, cada cultura y familia tiene su propio orden y su jerarquía, la cual para ganarse la legitimidad debo respetar el orden y la jerarquía del grupo, para ello, debo aprender lo básico de una cultura que es la lengua en este caso el kichwa, porque sólo así entraré en sintonía con el que me recibe. El punto fundamental de un extranjero es aprender la lengua, claro no es obligación aprender, pero es por sentido común que todos quienes somos ajenos a la cultura debemos aprender las prácticas culturales de los que nos reciben (Lobo Arciniegas, papá de Taki, 46 años, entrevista vía zoom, junio 2020).

En efecto, vemos distintas variables donde influye la decisión de pertenecer o no a una cultura diferente. Taki desde estos discursos aprendidos dentro de la familia, mira a la cultura como una oportunidad de ir mejorando como individuo universal. Sabe muy bien que debe respetar

los parámetros establecidos en una cultura que no sea la suya, “mi papá me llevó a Otavalo cuando tenía 14 años y me quedé impactada por la majestuosidad del lugar y siempre quise volver, me sentía yo misma en estas tierras, la lengua kichwa me trajo hasta aquí” (Taki Amaru).

¿Desde que adoptaste la noción del ayllu en qué influyó en tu familia? “Para mí, la familia era solo papá, mamá y yo al menos eso me enseñaron. Pero, desde que entré a las clases de kichwa me mostraron que el ayllu está compuesto por todo lo que nos rodea” (Taki Amaru). En este sentido Taki estaría ampliando la noción de la familia desde el idioma kichwa. “Yo no los veo como amigos ni como compañeros a la gente kichwa que está a mi lado, para mí se han convertido en *wawki* - hermanos o *pani* – hermanas, *taytas* y *mamas*” (Tarik Andagoya, junio 2019).

Es muy importante el papel que juega el idioma kichwa, claro estudiando la cultura sin el idioma kichwa podrían acercarse bastante, pero aprendiendo el kichwa no sólo se acercaran, sino que podrían entrar en la cultura y sentir la subjetividad de las personas que lo hablan. Por esa razón, es importante hacer un análisis profundo de los significados de cada palabra kichwa en torno a la identidad, discurso, posición ideológica y la familia. Taki comprendió esta lógica y la aplicó en su vida diaria.

La comunidad vio mi comportamiento, salía a *minkas*<sup>12</sup> hablaba en kichwa y ayudé a mis vecinas a sembrar y cosechar el maíz: viendo esas acciones, la comunidad me puso como capitana<sup>13</sup> en la celebración del *Inti Raymi*, fue muy importante para mí, porque me estaban otorgando una responsabilidad de cuidar a la comunidad - *ayllu llakta*. Para esta celebración invité a mi familia interna - *ayllu uku* de Colombia, a mi familia ideológica - *ñukanchikpura* de Quito, todos los miembros de la comunidad me recibieron como parte esencial de su entorno *hatun ayllu* - familia extensa: en ese momento dejaba de ser una extranjera - gringa y me convertí en *warmi rasu* - hija del nevado de la mama Cotacachi (Taki Amaru).

Para comprender más detalladamente el significado, la estructura y el dinamismo del ayllu - familia runa se desarrollará en relación a una de las celebraciones más grandes que tienen las comunidades andinas que es el *Inti Raymi*<sup>14</sup> - Celebración al sol. En este análisis

---

<sup>12</sup> Minka, término kichwa el cual es un método de trabajo comunitario, todas las familias tienen el compromiso de trabajar por el bienestar común.

<sup>13</sup> Capitana en la celebración del sol – inti raymi, es la persona que lidera, ordena y vigila a todo un pelotón de danzantes, esta categoría se lo dan cuando la persona se gana respeto y cariño de la comunidad y Taki se había ganado esa jerarquía.

<sup>14</sup> Inti Raymi, es la celebración del solsticio de verano, es una celebración milenaria que se realiza el 21 de junio, asimismo, se celebra la cosecha del maíz.

encontraremos conceptos y campos teóricos en torno a la identidad, familia y Estado en relación a la celebración.

Antes de iniciar, vale mencionar que las comunidades tienen cuatro celebraciones grandes; *Pawkar Raymi*<sup>15</sup> *Kapak Raymi*<sup>16</sup> *Kuya Raymi*<sup>17</sup> e Inti Raymi las comunidades se agrupan realizan sus rituales, baños de purificación y empiezan el recorrido bailando para disputarse la toma de la plaza central del cantón Cotacachi según los comuneros demuestran fuerza, coraje y organización.

Cada una de las cuatro celebraciones tienen su propio valor cultural, pero especialmente el Inti Raymi en la sierra norte del Ecuador es considerado como la celebración mayor de los pueblos kichwas. No importa en qué parte del mundo se encuentren, los kichwa runas procedentes del pueblo Otavalo saben que deben volver a sus tierras de origen para celebrar el inti raymi con sus familias y así cumplir la tradición milenaria. Para algunas personas - mestizas del centro urbano de Otavalo no es de mucha importancia esta celebración como por ejemplo se hizo una entrevista a una persona del centro urbano y esto nos manifestó: “no me gusta el inti raymi, porque vienen comunidades de arriba a ensuciar la ciudad, es esta fiesta es muy violenta” (entrevista a Byron Almeida, 36 años, arquitecto, Otavalo, junio 2020), pero para algunos en este caso para los nuevos runas es muy importante: “desde que comencé a integrarme a la comunidad, el inti raymi ha sido uno de los espacios muy importantes para mí, porque sólo ahí puedo compartir lo que yo siento. Y lo bonito de esto es que no te excluyen ni te ven raro, más bien te reciben con mucho cariño” (Tarik Andagoya).

Algunas personas por motivos económicos, problemas migratorios o porque tienen locales en distintos países no pueden volver a su tierra natal, pero eso tampoco ha sido una limitación. Se organizan dentro de los ayllus, coordinan con los entes estatales, sacan permisos y realizan actividades en las plazas principales de los distintos países, demostrando así la importancia de la celebración andina en todas partes del mundo.

Esta celebración data de la época del imperio incaico (siglo XV) como muestran algunos cronistas como Felipe Guaman Poma de Ayala, esta celebración se realizaba en distintos lugares del *Tawantinsuyu* hoy conocidos como Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y noreste de Argentina. Hoy por hoy esta celebración se ha expandido por todos los

---

<sup>15</sup> Celebración al florecimiento - año nuevo andino (21 de marzo).

<sup>16</sup> Celebración a la sabiduría (21 de diciembre)

<sup>17</sup> Celebración a la fertilidad (21 de septiembre)

rincones del mundo “donde haya una runa, está la música, la comida, la vestimenta, las artesanías y como no los cuatro raymis y principalmente el inti raymi” (notas de campo, comuneros de Mojandita, Otavalo, junio 2019). Probablemente el inti raymi no es solo un evento cultural o festivo más bien rompe el estereotipo del folclorismo y realza el valor de lo estético, la espiritualidad y las formas de reorganizarse de los pueblos milenarios en distintos rincones del mundo.

“El Inti Raymi es una celebración espiritual, agradecemos al padre sol por las cosechas y celebramos también la unidad de las familias y de las comunidades. Asimismo, a esta celebración también se suman los turistas nacionales e internacionales” (entrevista a José Carlos Yamberla, 72 años, agricultor, Antonio Ante, septiembre 2019). Esta celebración ha permanecido firmemente en distintas épocas de la historia: colonia, sistemas de haciendas y la república, por la misma razón es importante analizar esta celebración en relación a lo social, político, cultural y estatal en torno al sujeto y a la familia. Como dato esencial, el primer levantamiento indígena de los años 90s se configuró y se sostuvo en la dinámica organizativa del Inti Raymi.

“Yo siempre tenía cabello largo, pero yo no me consideraba indígena. Al ver la primera vez a los danzantes fue impactante para mí, bailaban con tanta fuerza que hacían temblar la tierra; lo curioso de esto fue que todos se parecían a mí y de ahí salí diciendo que soy *runa caraju*” (entrevista a Amaru Toapanta, estudiante de kichwa en la institución, Quito, junio 2020). El desconocimiento de la propia cultura aleja de la propia existencia, Amaru había vivido en una comunidad rural hasta cuando tenía 8 años, y de ahí vivió sus 30 años en la ciudad de Quito, pero al volver a la comunidad “activó lo runa que llevaba por dentro” como decía Amaru.

Para empezar a describir sistemáticamente la gran celebración, determinaremos en primer momento los campos familiares, los personajes, los territorios y sobre todos los discursos que se manejan dentro y fuera de las comunidades, así dimensionamos el sistema de organización de los ayllus y de las comunidades. Para hacer un pequeño acercamiento de la noción del espacio - territorio Yánez del Pozo plantea que las comunidades kichwas se estructuran desde “el principio de la oposición complementaria o dualismo en kichwa se denomina yanantin: es decir, que el sur no puede existir sin el norte, el día y la noche, el calor y del frío, etc. Y esta dinámica dialógica recrean la totalidad y lleva al equilibrio del cosmos” (2015).

Los sujetos y las comunidades runas han construido su identidad desde esta perspectiva del yanantin. “La primera vez que vine a participar en el inti raymi estaba perdida y bailaba con

cualquier grupo, pero con el pasar del tiempo sin que nadie me explique entendí la lógica espacial de repartición y yo opte en participar con las comunidades de arriba” (Taki Amaru).

Desde estos conocimientos ancestrales y académicos algunos runas y no runas han tenido la oportunidad de sumarse a un grupo determinado sea por convicción o por afinidad. Los nuevos runas han entrado en la dinámica del *yanantin* - complementariedad: el uno no puede estar aislado del otro, todo lo que haga sobre el otro va a recaer sobre sí mismo. Desde esa lógica, Taki con gran respeto invitó a los comuneros a comer y beber en su casa y desde esta lógica de reciprocidad y complementariedad ella también sería recibida de la misma manera.

“Yo soy *Yanantin*, dentro de nuestro cuerpo está la complementariedad, somos alma y cuerpo, buenos y malos a la vez. Cuando no conocía esta sabiduría andaba muy desequilibrada y desorientada, pero ahora me siento estable en todo sentido” (entrevista a Yanik Yamberla, estudiante de filosofía en Tinkunakuy, Quito, junio 2020). El aprendizaje del kichwa y filosofía andina no sólo satisface la necesidad de conocimiento, si no que abre nuevos sentidos subjetivos en la persona que habla o aprende el idioma kichwa, al menos eso resaltaron los estudiantes que se cambiaron el nombre.

La dinámica del inti raymi inicia en el *yawar ayllu*<sup>18</sup> - familia sanguínea (papá, mamá e hijos), cada uno de los que pertenecen a la familia sanguínea tienen el mismo proceso subjetivo del *yanantin*. Pero en este nivel los sujetos comienzan a definir las jerarquías, las obligaciones, sus comportamientos y los discursos que deben manejar dentro y fuera de la casa. Por un lado, el *ayllu* se organiza por una necesidad biológica o por convivencia interna y por otro tienen la necesidad de construir un discurso para diferenciarse o complementarse con el otro *yawar ayllu*. Arawi y Taki debían buscar un *yawar ayllu* para así estar representados y protegidos en el *hatun puncha* - día grande de la celebración. Claro se puede bailar en la plaza central con cualquier grupo como un turista más, pero estas dos personas no buscaban solo pasar el momento y ya, sino que buscaban ser uno de ellos y legitimarse como runas de una comunidad y eso implicaba cumplir varios parámetros como ya lo habíamos visto anteriormente.

Para centrar más el análisis, abordaremos con el *yawar ayllu* Guaján que pertenece a la comunidad kichwa de Topo que queda en la zona norte (los de arriba) del cantón Cotacachi; este *ayllu* debe preparar la comida, los asientos y las bebidas para recibir a los “otros” *yawar*

---

<sup>18</sup> *Yawar ayllu* es una categoría que se utiliza en las comunidades para diferenciarse con el vecino ajeno y también aquí parte el sentido de la identidad interna de la persona, en el transcurso veremos cómo los *yawar ayllus* se van diferenciando y pelean por legitimarse.

ayllus de la misma comunidad. Al abrir las puertas de su casa y al recibir a distintas personas, en ese momento configuran una nueva familia a la que se definirá como ayllu uku - familia adentro. Vale mencionar, que las primeras familias que llegan a bailar a la casa de los Guaján son vecinos y a la vez son familias de segundo o tercer grado (tíos, primos, abuelos, hermanos). Al unirse tres o cuatro grupos de músicos y bailarines que pertenecen a la misma familia a la que hemos definido como Guaján ayllu. Estos se dirigen a otras casas de la misma comunidad que no son familias sanguíneas ni familias adentro en este caso estarían estructurando la comunidad de Topo.

Cada una de estas familias (Guaján, Cushcagua, Morocho, Inga, etc.) se van sumando en un solo territorio que es la comunidad de Topo a la que llamaremos hatun ayllu - familia ampliada (padres, hijos, tíos, primos, padrinos, ahijados, cuñados, etc.). Después de recorrer todas las casas, se reúnen familiares y no familiares y estos deciden ir a visitar a otra comunidad. En este caso, la comunidad de Topo se define como *ayllu llakta* - familia social, se dirigen a bailar a otro ayllu llakta claro en el mismo sector *hawa* - arriba.

Como resultado de este proceso íntimo - familiar, podemos notar que el sujeto de una comunidad específica (Topo) tiene un sentido de pertenencia muy profundo y marcado en el ayllu y el ayllu llakta. Es decir, su identidad es el resultado de un proceso individual y a la vez colectivo y éste sostiene el tejido social de su comunidad, Taki cumplió toda esta dinámica íntima, familiar y comunitaria por el cual se ganó la vara del capitán. Asimismo, las distintas comunidades del cantón Cotacachi siguen el mismo proceso de agrupación comunitaria. “Cuando me veían bailar en la comunidad en primer momento me veía como una gringuita disfrazada. Ahora faltando un mes antes que llegue el inti raymi los comuneros y el cabildo vienen a invitarme con comida para que yo sea la capitana” (Taki Amaru).

Cada comunidad tiene sus propios objetivos y discursos y con toda esta carga se dirigen a la toma de la plaza. En este campo, vale mencionar que en las comunidades runas tampoco sucede todo en un clima de paz, es decir, dentro de estas también existen disputas y conflictos individuales, familiares y comunitarios (microsocial a lo macrosocial). En concreto, cada comunidad logra construir una identidad y un discurso y los miembros de la comunidad lo enfatizan con mucha euforia “somos del Topo, somos los más fuertes porque somos de arriba” (notas de campo, comuneros de Topo Grande, Cotacachi, junio 2020). Es en este momento, donde aflora la disputa con otra comunidad para legitimar su fuerza y en este momento Taki fortalecía no sólo su identidad sino el sentido de existencia como runa comunitaria de una localidad específica.

*Ñukaka Guaján ayllu kani*, yo soy la familia Guaján de la comunidad de Topo de las faldas de la mama Cotacachi, yo soy warmi rasu - mujer nevada. Nuestra familia es reconocida principalmente por ser personas trabajadoras y académicas, hemos trabajado por los beneficios de la comunidad, es decir empezando desde mi abuelo, mi papá y ahora yo hemos sido dirigente, hemos defendido a la comunidad y también la gente confía en nosotros. No nos hemos dejado manipular por ningún partido político, y gracias a eso la comunidad de Topo es reconocida, ¿tenemos problemas internos? claro que sí y muchos, pero el día que nos reunimos y bajamos a bailar el Inti Raymi, todas las comunidades vecinas se suman a nosotros porque somos fuertes, unidos y educados (entrevista a Sergio Guaján, abogado y consultor, tiene 30 años, Cotacachi, junio 2020).

Hemos visto el proceso de identificación individual - privado el cual empieza desde el interior de la casa, seguido se recrea la relación social (*tushukkuna* - danzantes) y para terminar el proceso de identificación se reúnen en la plaza principal de la comunidad en este espacio (*kancha* – estadio o casa comunal) se consolida la identidad colectiva - lo público colectivo. “Desde el primer momento que me sumé al grupo, una familia llamada Perugachi me adoptó, desde que inicié mi proceso de runificación sentía que este ayllu me esperaba desde hace mucho tiempo” (Taki Amaru).

La identidad runa se estructura dinámicamente en lo privado - familia y lo público - comunitario; asimismo, los campos donde se enfatiza la identidad son en lo territorial, los dialectos, la vestimenta, la geografía, los apellidos, los niveles de educación y sobre todo la memoria histórica de la familia, esta marca la identidad de una persona, un pueblo y una nacionalidad.

Es decir, un runa lleva en sí un conjunto de elementos discursivos, simbólicos y sobre la memoria: es decir, al momento de ir a otras comunidades o las grandes ciudades salen con esa estructura cultural. La dinámica del inti raymi es casi la misma en todas las comunidades runas de los Andes, hasta aquí hemos visto del ¿cómo? se configura la identidad del ñuka - yo en el ayllu y en el ayllu llakta - familia social.

Aunque seamos enemigos o hayamos tenido alguna discusión con nuestros vecinos o familiares, ese día del hatun puncha<sup>19</sup> – día grande siempre estamos juntos. Sabemos que cuando estemos en problemas ellos nos apoyaran. En cambio, en las ciudades ni siquiera se

---

<sup>19</sup> Hatun puncha en idioma kichwa, es el día grande que cae el 24 de junio, en este día van las comunidades de distintas partes para hacer la toma simbólica de la plaza central de Cotacachi y Otavalo, acuden más de 2 a 3 mil personas al evento espiritual y cultural.

conocen entre ellos, eso sí es triste (entrevista a Shayak Guaján, de 23 años, estudiante de economía en la Universidad Técnica del Norte, Cotacachi, junio 2020).

Claramente vemos que la identidad desde la percepción runa se sostiene en un constante dinamismo en lo privado y en lo público. Por lo que podemos decir que el inti raymi es una pedagógica de reagrupación social y cultural donde la reciprocidad, la unidad, la sociabilidad y lo más importante la familiarización comunitaria prima en ese día. “No hay otro espacio de enseñanza completa como en el Inti Raymi, en esta celebración se aprende varios campos, por ejemplo, la espiritualidad, la economía, la sociabilidad y la política” (Arawi Ruiz).

Para culminar el proceso de identificación de las comunidades terminaremos con el ñukanchikpura - familia ideológica. Como resultado a este proceso de identificación las comunidades de Topo, Kuy Kucha, Morocho, Turu Uku, Perafán y Cercado configuran un sentido ideológico en el ámbito territorial, espiritual y político, *hawakuna kanchik* - somos los de arriba un comunero gritaba para alentar a sus danzantes, quien también nos facilitó con una entrevista antes de bajar a la toma de la plaza central de Cotacachi: “Nosotros los de arriba - hawa somos fuertes, porque comemos alimentos sanos del campo; hombres, mujeres, niños y adultos salimos a las minkas, cuando hay alguna pelea en contra del Estado estamos ahí en la batalla para ganar o ganar, esto mismo lo demostramos en el Inti Raymi” (entrevista a Wayra Fernández, tiene 30 años, El Cercado - Cotacachi, junio 2020).

De la misma forma que los de arriba, las comunidades de abajo- urakuna; Calera, Arrayan, Punge, Azaya, Batan, etc. También han logrado concretar el ñukanchikpura - familia ideológica. Calera al ser una comunidad más grande que los demás lidera este proceso de agrupación:

Estos días de junio celebramos al padre sol, por las cosechas y por la buena energía que nos emana, al menos eso me enseñaron. Además de celebrar en ese sentido, el objetivo es también organizarse para hacer frente a las políticas del Municipio y en general del Estado, esta ha sido la forma más efectiva de poder incidir en la sociedad urbana y en las políticas públicas. Por eso, es muy importante tomarse la plaza central porque solo tienen ese día para descargar toda la fuerza acumulada (Taki Amaru).

En esta última parte el ayllu entra a disputarse en el campo político - estatal (comunidades y municipio). La estructuración del ayllu ha solidificado la identidad y el discurso del individuo en este caso Taki ahora siendo parte de una comunidad ha notado que las comunidades luchan por resistir cultural y políticamente en todos los sentidos, ya sea cultural, social y político. Vale mencionar que los pueblos runas de los Andes tienen tres celebraciones más como lo

mencionamos anteriormente y en cada una de estas tienen la misma dinámica organizativa. Desde esta matriz cultural los pueblos y nacionalidades han podido sobrevivir, en este caso hemos abordado exclusivamente la celebración del Inti Raymi como un eje articulador de la identidad del individuo y de la colectividad de los pueblos runas de la sierra norte de Ecuador (Cotacachi y Otavalo).

Asimismo, por efecto de los *mindalaes*<sup>20</sup> - viajeros comerciantes otavaleños quienes además de llevar artesanías y música han llevado consigo una memoria cultural. Cada runa sale con esta noción colectiva, por ejemplo, cuando se encuentran con alguna persona que no es de su comunidad, pero si es del pueblo Otavalo o Cotacachi pues se reactiva automáticamente el sentido del ayllu “*ñukanchikpura kanchik* - somos entre nosotros y por lo tanto debemos ayudarnos y cuidarnos. No importa de donde eres o qué familia eres, lo que importa es que sienta lo mismo que yo y es de mi llakta - comunidad” (entrevista a Humberto Males, Otavalo, octubre 2020). La noción de lo colectivo está muy arraigada en algunos runas que han salido fuera de sus comunidades, por lo que algunas familias recrean las dinámicas comunitarias en otros lados del mundo, por ejemplo, realizar los raymis – celebraciones kichwas son eventos colectivos y familiares donde muchas personas que no son partes de la familia se unen para ser parte de la celebración kichwa, estas son dinámicas que también van fortaleciendo a los kichwas en otras partes del mundo. No todo es una sola vía: algunos se despojan, algunos adoptan y otros fortalecen.

Este principio cultural no se aplica sólo para los runas, basta que tengan algún rasgo genético, lingüístico o geográfico, el runa siempre lo va a recibir como parte de su ayllu en todos los raymis que realicen. Por lo tanto, la mayor parte de los runas y no runas quienes han migrado a otros países buscan a un *paisano* - del mismo país para estar entre ayllus – familia colectiva. “Cuando llega el mes de junio sé que en alguna parte de Europa los otavaleños van a estar celebrando, ellos son muy recíprocos, amables y trabajadores. Es paradójico, son más queridos en los países extranjeros que en su propio país” (Lobo Arciniegas).

En esta investigación no hemos profundizado sobre la espiritualidad, semiótica, alimentación, etc. El objetivo principal ha sido desarrollar el proceso de identificación individual del ñuka en relación al ayllu y la mejor manera para desarrollar ha sido enfocar este proceso en la

---

<sup>20</sup> Categoría dada por las comunidades kichwas otavaleñas a las personas comerciantes que viajan por todo el mundo, este término se utiliza desde la llegada de los inkas a las tierras del chinchay suyu – norte de Ecuador, este término ha sido investigado por Gina Maldonado en su libro *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de “lo indígena” al imaginario del kichwa Otavalo “universal”* y documentada en películas por Samia Maldonado como directora de Asociación de Productores Audiovisuales - APAK.

celebración del Inti Raymi. En la actualidad esta celebración está en todos los campos culturales, políticos, sociológicos y económicos. “Me sorprendí cuando en una clase de historia latinoamericana tocamos sobre los levantamientos indígenas. Y en Ecuador el levantamiento más grande se hizo con el método del inti raymi” (Arawi Ruiz).

Así como el primer levantamiento del inti raymi en los años 90s en Ecuador se sostuvo en la lógica organizacional del ayllu; asimismo, hace cuatro siglos las comunidades *quechuas* de Perú hicieron el *taki onqoy* - enfermedad del canto esto consistió en hacer ayuno ritual y bailar de casa en casa con el objetivo de que los ayas - espíritus inka de los huacas - centro ceremoniales vuelvan y recuperen el cuerpo de un quechua bautizado, y de esa manera liberarían al quechua del dios católico, para luego expulsar a los invasores europeos.

Así como los quechuas del sur tienen el tinkuy - baile guerrero nosotros tenemos el Inti raymi; mientras se siga bailando de comunidad en comunidad, de barrio en barrio, de ciudad en ciudad y de país en país la pedagogía de la colectividad runa se irá floreciendo, hoy por hoy no me siento extraña en la comunidad, siento que tengo una responsabilidad muy grande de ir difundiendo la sabiduría y lo hermoso que es la cultura runa. Hay muchos problemas dentro de las comunidades, pero con estos métodos milenarios han podido solucionar cualquier problema, no han necesitado de algún ente estatal para vivir cuidándose y apoyándose, tienen independencia y autonomía en el campo económico y político (Taki Amaru).

Así como existen jóvenes que luchan por el fortalecimiento de la cultura, también existen otros que tienen otra forma de pensar sobre la comunidad. Algunos muy jóvenes especialmente los académicos contemporáneos no tienen afán de fortalecer el sentido de la comunidad. “Algunos jóvenes no tienen un registro histórico: porque en la escuela, colegio o en la universidad nunca lo han impartido. Para la academia es conveniente que no sepan, porque si no los pueblos se levantarán con mucha fuerza” (Tarik Andagoya). Y el efecto de este vacío escolar se nota ahora, existen muchos jóvenes rechazando sin ningún argumento a las organizaciones nacionales que representan a los pueblos y nacionalidades y siempre están en desacuerdo con la dinámica colectiva de las comunidades.

Lo más grave es que no sólo rechazan las organizaciones, sino que han llegado a desmerecer los conocimientos de los taytas y mamás de las comunidades. Por ejemplo, un chico joven académico menciona que “sembrar maíz no produce conocimiento, cualquiera puede sembrar, se deja el maíz en la tierra y por sí solo sale el producto. Las jóvenes runas debemos superar

esa tradición y entrar en el mundo de la verdadera ciencia” (notas de campo, Felipe Males, magíster en economía, 30 años, Otavalo, noviembre 2020).

Por un lado, tiene razón, las comunidades y los nuevos académicos runas deben llevar el conocimiento a otros campos de estudio, por ejemplo; las matemáticas, medicina y arquitectura estoy de acuerdo en eso. Pero con la forma que plantea el joven Males molesta mucho a los ancianos, a los líderes de las comunidades y a los jóvenes que están poniendo mucho esfuerzo por reivindicar la cultura y fortalecer las organizaciones. Poniendo un pequeño análisis a excusa de esto: el maíz ha sido la base estructural de la organización biosocial de la cultura kichwa runa, por ejemplo, la celebración del inti raymi se sostiene en la lógica del sembrado, cuidado y cosecha del maíz.

Y también existen otros jóvenes como los miembros y estudiantes de la Tinkunakuy que siguen en la lucha para seguir reproduciendo y fortaleciendo las formas de organización social y política de los pueblos y nacionalidades. Mientras se siga realizando el Inti Raymi o cualquiera de las tres celebraciones, la cultura runa seguirá fortaleciéndose día a día y con esto la política, la economía y la cultura también se dinamizará en torno al ayllu y no solo eso: en vista de que los runas están en todas partes del mundo, la celebración del inti raymi posibilitará a la construcción de nuevos ayllus con otras culturas del mundo.

Nosotros en donde quiera que estemos haremos el inti raymi sea en las comunidades o en las ciudades, aunque estemos muy lejos siempre habrá uno de nosotros - runa cabalgando por ahí. Para los que seguimos en las comunidades la celebración empieza un mes antes (mayo) y bailamos hasta que llegue el gran día - hatun puncha (24 de junio) es un momento único, es en ese día donde demostramos nuestra unión, fuerza y poderío las comunidades de la zona de *hawa* - arriba bajan al parque principal para enfrentarse con las comunidades de la zona de *ura* - abajo para así tomarse la plaza en aquel lugar se encuentra el municipio, la iglesia y la policía instituciones que representan el poder político y económico del Estado, no hay otra forma de luchar, educar y de heredar la memoria a nuestros hijos que tomándonos la plaza central (Wayra Fernández).

“He sido muy sociable y abierta para cualquier circunstancia y esto me ha ayudado a introducirme fácilmente en la dinámica cultural de las comunidades kichwas. Hoy por hoy me ven como parte fundamental de la comunidad” (Taki Amaru). Vale subrayar que, muchos dirigentes o personas en particular desde esta lógica de orgullo comunitario: hoy por hoy luchan por resistir y reivindicar la identidad kichwa. Taki como Arawi han entrado de lleno para trabajar en conjunto con la comunidad en temas de idioma, música, historia y artesanías,

por estas razones los comuneros los quieren más. “Ellos que recién vinieron hablan muy bonito el kichwa y trabajan con mucho amor por nuestra cultura, y ustedes que nacieron en la comunidad están diciendo yoka no hablo kichwa, vergüenza me dan” (Watari Perugachi).

La sociabilidad del hombre tiene su base en el fenómeno familiar, anterior al Estado y a cualquier otro tipo de agrupación humana, por ello, debe ser la relación familiar la que guíe el obrar social, es decir, frente a las tendencias individualistas y anómicas de las sociedades postindustriales, Donati aboga por recuperar el referente familiar como portador de sentido de las acciones y mediador de las relaciones sociales, en este punto, coincide con el antropólogo francés Levi-Strauss, para el que la familia es una especie de ley social y, por tanto, la sociedad debe amoldarse a la familia y otorgarle el reconocimiento más amplio, de igual forma que el hombre se amolda a las leyes de la naturaleza para obtener mayores ventajas de ella. La familia, en este sentido, supera su papel de mero actor de socialización primaria para convertirse en timón de la sociedad (Sánchez 2003, 231).

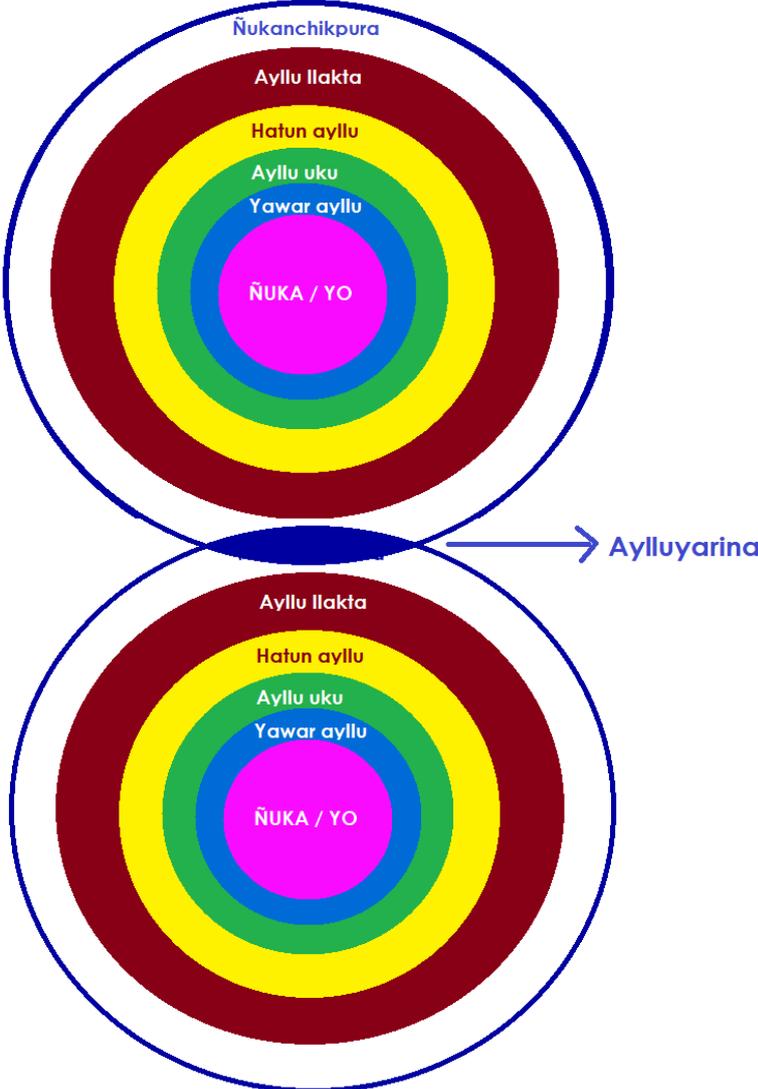
Arawi y Taki estarían abriendo la posibilidad de que los extranjeros también pueden hablar perfectamente la lengua kichwa e incidir en las comunidades kichwas y ser parte esencial de la colectividad rural. Solo con ver a estas dos personas hablar el idioma los comuneros se animan a enseñar el kichwa a sus hijos. “Muchos jóvenes que se han ido a estudiar o a trabajar a las ciudades regresan cambiados su pensamiento. No se integran a las mingas, a las celebraciones y no les interesa los problemas de las comunidades” (Segundo Lema).

Al mismo tiempo, que los runas abandonan las comunidades y dejan un vacío familiar, hay algunos jóvenes de las grandes ciudades que también están abandonando las ciudades en busca de una vida sana y tranquila, el fenómeno es cíclico, algunos van y otros vuelven. “Yo nunca me vi envejeciendo como trabajador de una empresa o siendo funcionario del Estado. Cuando eres empleado de alguien no tienes ni siquiera tiempo para vos, mueres siendo esclavo” (Lobo Arciniegas).

La humanidad por una necesidad básica busca nuevos estilos de vida. “No me gusta la ciudad, allá me sentía como un carro más. Para estar equilibrada completamente, decidí a toda costa pertenecer a una comunidad y lo logré, aquí me siento libre y contenta” (Taki Amaru). Arawi, Taki y muchas otras personas quienes siguieron este proceso de la autodefinición, superaron los “esquemas” semióticos occidentales y lucharon para ser parte del ayllu runa. El punto

donde confluyen distintos campos ideológicos, políticos, económicos y espirituales en kichwa se llama *aylluyarina*<sup>21</sup> - convertirse en ayllu:

**Figura 0.2 Aylluyarina: la interrelación de dos personas de diferentes comunidades**



Fuente: imagen diseñada por el autor (2020)

Sayri uno de los representantes de la música kichwa aclara este término:

Ninguna cultura es cerrada, en la historia todas las civilizaciones del mundo han tenido contacto y han compartido sus conocimientos eso es *aylluyarina*. Por ejemplo, los runas otavaleños hemos salido al mundo ya sea con música o artesanía y en ese lapso nos hemos encontrado con distintos campos culturales y espirituales, y lo hemos intercambiado sin ningún problema. Por ejemplo, nuestra música no es netamente andina, más bien hemos

<sup>21</sup> Este término se maneja en las comunidades runas cuando una persona de distinta familia y comunidad decide sumarse o aliarse con otra familia, cada una de las personas que se interrelacionan deben ceder y desde una situación armónica deben construir el hatun ayllu – la gran familia.

fusionado con el jazz, reggae y pop, de esta manera las culturas del mundo conviven e intercambian conocimientos. Nosotros nos hemos familiarizado con muchas culturas del mundo y el proyecto musical habla de esas alianzas (entrevista a Sayri Cotacachi, 60 años, fundador y director del Grupo de música Charijayac, Otavalo, julio 2020).

¿Cómo se configura un aylluyarina runa? Para responder a esta pregunta se desarrollará dos procesos: el primero, el aylluyarina entre runas no familiares de distintas comunidades a la que llamaremos ista - comunidad ajena; y el segundo, la alianza entre una persona mestiza con una persona que pertenece a la comunidad runa a la que llamaremos shuk – visitante.

Para empezar, las alianzas entre runas ista se lo hace en el *sawarina*<sup>22</sup> - alianza o matrimonio, esta celebración específica es una de las actividades intrafamiliares mejor estructurada históricamente en la cultura runa. En este evento confluyen tres ayllus; el ayllu uno, que es el novio a la que llamamos *hari ayllu*; el ayllu dos, la novia - *warmi ayllu*; y, por último, el ayllu tres los *achik taytamama* - mamás y papás de luz.

Cada una de estas tres familias tienen sus propias ayllu llakta - comunidades ajenas que sostienen sus propias identidades y discursos:

Si alguien se casa con una chica de otra comunidad, el chico debe demostrar respeto, amabilidad y sobre todo debe demostrar que es un buen trabajador, sólo de esa manera demostrará que viene de un ayllu llakta bueno. Ojalá que no nos haga quedar mal, porque si él se comporta mal todo el ayllu llakta pasaremos vergüenza (entrevista a Rosa Elena Picuasi, 39 años, Atuntaqui, septiembre 2020).

Como vemos en este caso, lo que prima es la ética y la moral más allá de los intereses económicos o sociales: la identidad colectiva runa se fundamenta en el buen comportamiento con los demás. Los que encaminan y legitiman este buen comportamiento y la buena relación con los demás son los achik taytamama - padre y madres de luz. Es decir, son quienes se convierten en la intersección – *aylluyarin*. La novia, el novio y los achik taytamama se configura en una sola comunidad o ayllu a la que llamamos ñukanchikpura - familia ideológica y no solo eso, las personas que son partes de la comunidad, pero no son familiares de sangre también se asumen como familias parte de la comunidad - ayllu llakta.

Asimismo, dentro de la familia - ayllu uku los novios se convierten en hijos e hijas de los suegros; es decir, la familia del hombre la adopta como hija - *ushi* y no como nuera; de la

---

<sup>22</sup> Sawarina es una de las actividades que ha prevalecido durante muchos años, ha sido el método pacífico de hacer alianzas, hoy por hoy se conoce como matrimonio.

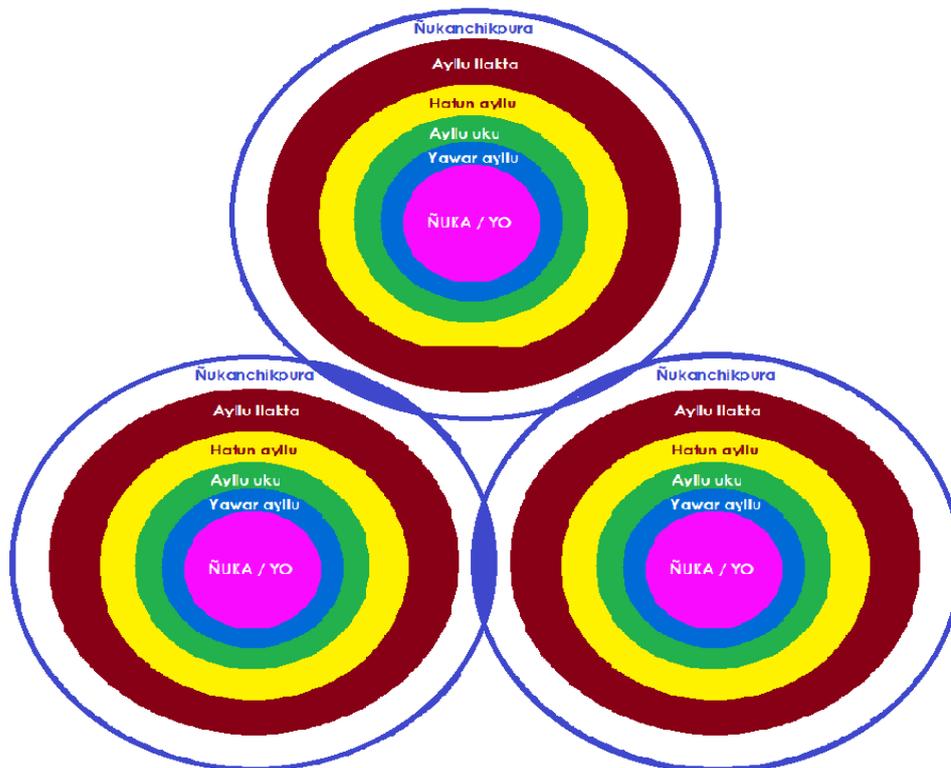
misma forma, los padres de la chica adoptan como hijo - *churi* no como yerno y los achik taytamama se convierte en nuevos padres de estas dos familias.

Cuando yo tuve a mi hijita, la familia de mi pareja vino a decir que ya debemos hacer la ceremonia del *sawarina*, porque mi hija si no tiene achik taytamama no va crecer con una buena educación, asimismo toda la familia me llamaba *ushiku* – hijita y los vecinos me veían como una parte de la comunidad. Me insistían que les presentara a mi familia, pero mi familia no percibía de la misma manera y no lo tomaban en serio. Cuando me separé, la familia de mi ex pareja sufrió mucho, mientras que mis padres decían - así es la vida y hay que seguir adelante (Taki Amaru).

De esta manera, el *sawariy* - alianza matrimonio, ha mantenido sólidamente la identidad colectiva de la cultura runa. “He participado en varios matrimonios kichwas y es súper lindo. No es como en la ciudad, uno vacila y se va a vivir a un cuarto aparte y ya, mientras que en las comunidades es un compromiso muy grande con la comunidad” (Tarik Andagoya).

El proceso del *aylluyarina* - convertirse en familia por medio del *sawarina* - alianza gráficamente sería de esta manera; el *ñukanchikpura* - familia ideológica o política sería el primer campo de encuentro entre distintos ayllus. *Kunanka ñukanchikpurami kanchik* - ahora somos entre nosotros frase kichwa al momento de legitimar una nueva familia ampliada.

**Figura 0.3 Ñukanchikpura: tres familias interrelacionándose en un matrimonio**



Fuente: imagen diseñada por el autor (2020)

Comprender la familia desde el mundo runa es muy complejo: no se reduce solo a una explicación biológica estática (papá, mamá e hijos) como lo habíamos mencionado anteriormente. El ayllu abre nuevos campos para comprender el núcleo de la sociedad, asimismo, las disputas históricas que se han dado en la historia se han sostenido en esta lógica de alianzas.

Apawki Castro asesor político de la CONAIE plantea que el territorio es la base de la resistencia:

Muchos analistas teóricos se preguntan ¿por qué los pueblos y nacionalidades siempre abordan y sostienen el discurso de la identidad y la colectividad en todos sus levantamientos.

Respondiendo a esta pregunta, tocaré el eslogan de la CONAIE - tierra, cultura y libertad, la tierra o la comunidad es el origen, la cultura es la memoria y la libertad es soñar por un futuro propio esa es nuestra identidad runa (entrevista a Apawki Castro, comunicador social, 33 años, Cotopaxi, septiembre 2020).

Por ende, la lucha de las nacionalidades y pueblos se dinamiza constantemente en lo individual y en lo colectivo. Con respecto al segundo momento de aylluyarina familiarización (urbano - rural), en primer momento se graficará la estructura de la familia urbana para comprender la forma de relación que se dará entre sí (urbano - urbano); y, en segundo lugar, se verá la interrelación con el ayllu runa (urbano - rural):

#### **Figura 0.4 individuo urbano y sus niveles de familia**



*Fuente:* imagen diseñada por el autor (2020)

En este esquema, se puede comprender que la identidad de una persona urbana se dinamiza y se construye sólo en tres momentos: el ñuka - yo, en la familia sanguínea - yawar ayllu (padre, madre, hija) y el tercero ñukanchikpura - familia ideológica. “Yo nací en Quito, las únicas personas que estaban a mi lado fueron mis padres y mis hermanos. Me frustraba mucho al pensar que no tenía a nadie más” (Tarik Andagoya). Mientras que, el ayllu runa tiene seis

niveles los cuales están en constante dinamismo, y el último nivel ñukanchikpura es muy indispensable porque es en este campo donde se tejen las interrelaciones individuales y colectivas de los ayllus.

Por ejemplo, en el caso de los padres de Taki (Lina y Lobo) ellos nunca conformaron una familia tradicional (esposo, esposa e hija): cada uno tenía sus propios trabajos, deseos, sueños y nunca vivieron juntos como pareja. Taki se quedaba con la abuela, mientras que Lina se iba a trabajar, se quedaba sola o a veces con alguien que la cuidaba; a más del jardín y la escuela no tenía otro espacio común para intercambiar amistades. Después de regresar de la escuela hacía los deberes, comía y a dormir, hasta terminar el colegio he tenido esta rutina.

Pero al cumplir 15 años el padre la trae a Ecuador, al igual que en Bogotá se ubicaron en la metrópoli Quito. El problema no era cambiar de lugar o de país, lo que a Taki le molestaba es estar atrapada en cuatro paredes:

Quito es lo mismo que Bogotá, nadie se conoce entre sí, cada uno se arregla en su cuarto, aunque vivamos muy cerca nadie conoce el nombre de los vecinos, estas encerrado en las cuatro paredes y si estás enfermo pues debes arreglarte tú sola, la única diferencia de aquí con Bogotá es que tienen rasgos runas y son un poquito más amables (Taki Amaru).

En la actualidad este discurso de lo moderno - civilizado y lo antiguo - salvaje va cambiando, por el mismo hecho de que la familia tradicional como propone el cristianismo (papá, mamá e hijos) ya no funciona y aparecen nuevas formas de concebir la nueva familia. Por ejemplo, existen padres divorciados con sus nuevas parejas y que comparten a sus hijos, algunos hijos no viven con los padres sino con sus abuelos, muchas mujeres solo quieren tener un hijo sin compromiso y otros ni siquiera quieren tener hijos. Por lo mismo, los hijos de estas familias tienen otras formas de concebir la realidad social y les hace un poco más fácil comprender la familia runa.

Este fenómeno sociológico posibilita la comprensión de las nuevas colectividades nucleares, es decir, la estructura y el dinamismo del ayllu puede explicar el fenómeno de las nuevas familias modernas. Como vimos anteriormente, el ayllu es una construcción social, cultural, política y espiritual el cual no se limita solo a la familia sanguínea. Asimismo, en esta dinámica social el individuo y la colectividad tiene la posibilidad de sumarse a otras colectividades ya sea por lo ideológico o por afinidad a lo que llamamos ñukanchikpura - familia política.

“A la familia sanguínea se necesita para sobrevivir hasta tener conciencia. Y después, cuando ya eres grande con conocimiento buscas independencia y también familias ideológicas que piensen como tú, en ese momento encuentras a tu familia verdadera para toda tu vida” (Lobo Arciniegas). Por el mismo motivo de haber viajado a muchos países, Lobo concibe la realidad desde la libertad y la independencia.

“Nosotros no pertenecemos solo a un lugar, toda mi vida he sido viajero. Aunque suene muy cursi o romántico soy habitante del mundo. Puedo comer, vestir, hablar y ser lo que yo quiera, la humanidad debe ser libre para ser feliz” (Lobo Arciniegas). En efecto, Taki tuvo mucha influencia por parte de su padre quien viajaba junto a ella por motivos de trabajo; estos viajes ayudarían a direccionar su camino para encontrar a su nueva familia runa - mushuk ayllu.

¿Qué expectativa tienes sobre tu hija? ¿tendría una familia tradicional (esposo e hija), sería profesional, tendría trabajo o va ser viajera como tú?:

Nunca tuve expectativa sobre ella, porque el destino es una sorpresa. No quería nada para ella, lo único que quería es que ella esté feliz y nada más. Por ejemplo, con la mamá de Taki nunca conformamos una familia, o sea una familia tradicional como la sociedad quiere, por lo mismo descarto una familia tradicional para ella y si quiere tener bebé y criarlo sola no pasa nada, lo que me importa es que esté feliz (Lobo Arciniegas).

La decisión de Taki de pertenecer a una familia ideológica - ñukanchikpura ha abierto nuevas expectativas y opiniones no sólo dentro de su familia de Colombia, sino que en toda la sociedad en general. Los runas también han recibido con mucho asombro la decisión cultural que han optado estos chicos.

Para mí fue una sorpresa muy grande la decisión de ella, claro no veía venir, pero tampoco veo que es algo imposible, o sea, en este mundo de oportunidades todo puede pasar: imagínate, si yo hubiera dicho que tú no puedes ser runa en ese momento le cortaba las alas, quién más que yo debía apoyar a mi hija, por mi parte y por parte de la abuela no ha habido ningún problema, más bien hemos apoyado en todo. Ahora más que nunca, creo que la familia biológica está ahí solo por un determinado tiempo y cuando uno se vuelve independiente y autónomo busca su propia familia, solo sé que todo acto es político.

Lo que admiro de ella son tres cosas, 1) tranquilidad, 2) claridad en el camino y, 3) fijar un mensaje a la humanidad, esta firmeza en sus decisiones sorprende a cualquier padre, ella vio su felicidad siendo parte de un ayllu runa, y por lo mismo, ese tejido social que ha construido mi hija también recae sobre mí, porque cuando estoy con el ayllu runa de Taki en la comunidad la gente me recibe como si fuera uno de ellos. Sé que el ayllu de Taki nos va a

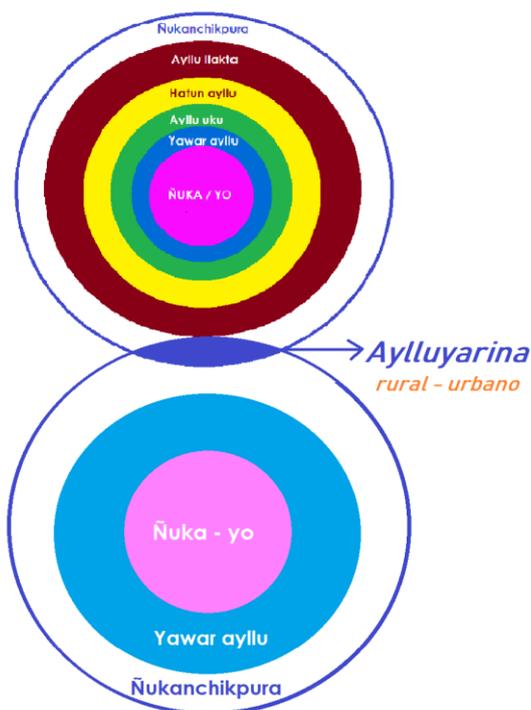
proteger, cuidar y ayudar al momento de estar en su comunidad y por supuesto nosotros de todo corazón estamos dispuestos a dar la mano en la comunidad (entrevista a Lina García, mamá de Taki, antropóloga, edad 56 años, Bogotá, septiembre 2020).

Taki ha demostrado que no existen fronteras cuando uno quiere ser, asimismo rompe por completo la noción estática de la identidad.

La cultura no tiene fronteras, si hablo la lengua kichwa y aprendo las prácticas culturales de esta comunidad me va ser más fácil convivir, eso es obvio para un extranjero. Lo delicado y agresivo es entrar a una comunidad que no es mía a imponer mi forma de pensar y mi lengua a eso se le llama intervención extranjera o mejor dicho invasión cultural, es eso lo que hicieron los europeos en estas tierras y lo siguen haciendo hasta el día de hoy (Lobo Arciniegas).

Desde este punto de vista, los conflictos culturales que nacieron en la invasión aún persisten hasta el día de hoy. Pero, también vale mencionar que existen encuentros entre ñukanchikpura - familia ideológica en la cual se construye el aylluyarina, es posible que este momento sea una oportunidad para reconciliarse y construir una sociedad intercultural moderna. Como decía el subcomandante Marcos “construiremos un mundo donde quepan muchos mundos”, como vemos la cuestión cultural no se reduce solo en música, comida y vestimenta como nos han querido enseñar. Más bien la cultura ha sido el campo donde se dinamizan las ideologías y los comportamientos individuales y colectivos.

**Figura 0.5 Aylluyarina: la interrelación individual y comunitaria (rural – urbano)**



Fuente: imagen diseñada por el autor (2020)

En esta situación, especialmente los runas se ven obligados a abrir las puertas de su cultura al mundo. Claro que sí, el riesgo es grande, pero la globalización es inevitable y las culturas originarias deben prepararse para entrar en el juego. Considero que los pueblos originarios del mundo deben prepararse para dos situaciones; 1) resistir desde el discurso de la ancestralidad negando la situación de la globalización moderna y mantenerse en la misma situación, o 2) desde la nueva ancestralidad planteando un modelo de vida runa al mundo sin negar la globalización.

En esta última situación hay que tener mucho cuidado, porque desde un discurso estereotipado de la sociedad racista se repiten comentarios como “los indios deben mantener la cultura ancestral y no deben modernizarse, eso es aculturación” (notas de campo, Quito, junio 2020). En esta expresión, persuasivamente estarían diciendo que los “indios” no pueden entrar en la modernidad y si desean deben renunciar la lengua, la vestimenta o las tradiciones originarias - a culturizarse. Pero como vemos, muchos jóvenes académicos y sabios ancianos runas sin renunciar absolutamente nada han entrado en este juego y están revolucionando la noción de la identidad. Tampoco se puede negar que ha habido muchos cambios en la cultura runa, pues ese es el riesgo que corre cualquier cultura sea moderna o ancestral cuando entran al juego de la globalización.

## **2.2. El salto subjetivo de la noción de la identidad individual urbana a la identidad colectiva rural runa; análisis comparativo de los sectores (urbanos, andinos y amazónicos)**

La perspectiva ontológica de las culturas amazónicas y andinas abre un campo teórico para debatir sobre las dinámicas individuales y sociales rurales con la estructura social urbana. Para ello abordaremos dos teóricos, Descola que trata la perspectiva del animismo y Viveiros de Castro que construye un punto de vista desde el perspectivismo. Desde esta perspectiva antropológica se hará una lectura en relación a la sociología del trabajo de investigación runayashunchik – runificación. El objetivo es comprender los planteamientos teóricos y los debates que se hacen desde la antropología y sociopolítica en torno al ser, la identidad, la cultura, las sociedades urbanas y rurales y el Estado.

“La humanidad moderna occidental debe aprender de los pueblos ancestrales del mundo a conversar con la naturaleza y convivir equilibradamente con su entorno. Debemos comprender que la naturaleza no está fuera sino nosotros mismos somos la naturaleza” (Taki Amaru). El mundo es un lugar de misterios y de sorpresas donde habitan seres conocidos y

desconocidos, seres mágicos y científicos; donde existen millares de culturas, sociedades, familias e individuos con sus propias nociones de la realidad y el cosmos, muchos pueblos originarios exclusivamente los runas deben luchar día a día para no dejarse absorber por la cultura occidental.

Desde el perspectivismo de Viveiro de Castro comprendemos que Taki Amaru después de un proceso de aprendizaje del kichwa comenzó a comprenderse y a entender a la sociedad de diferente manera:

Yo me llamaba Aura Lucia, pero al momento de adentrarme al mundo kichwa sentí la verdadera esencia que llevaba. Siempre sentí que mi alma estaba hecha de música y sabiduría: entonces, los kichwas sabios me atribuyeron el nombre de Amaru - serpiente y ahora me siento muy conectado con ese animal. En el mundo runa, la serpiente representa la sabiduría de la madre tierra y en todas mis canciones abordó al amaru (Taki Amaru).

Con este comentario de una persona que asume ser la naturaleza desde un proceso lingüístico – cultural, abrimos el debate antropológico desde el perspectivismo. “Lo que unos llaman “naturaleza” bien puede resultar la “cultura” de los otros. (...) Hay ahí una lección indígena que la antropología podría aprovechar” (Viveiros de Castro 2010) claro, desde esta perspectiva Viveiros reta a la cosmovisión occidental hegemónica (Gramsci) planteando nuevas formas de percibir y comprender al ser, a la sociedad y a la cultura. Tal es el caso de las culturas amazónicas quienes no perciben a la naturaleza como un espacio donde deben estructurar y construir una sociedad, sino que la sociedad amazónica como las culturas andinas convive, comparte y se relaciona con los seres de la naturaleza “multinaturalismo”: la naturaleza y el humano son necesariamente relacional - *yanantin*. En ella (pachamama - naturaleza - universo) se estructura toda forma y estilos de vida humana y no humana, espiritual y material, realidad y fantasía, individual y colectiva.

Desde esta disputa ontológica vemos que la incidencia occidental en las culturas andinas - amazónicas ha llegado hasta lo más íntimo del ser. En este caso podemos notar que los pueblos y nacionalidades de Abya Yala “América” antes de la invasión europea llevaban nombres que se relacionaban con la naturaleza *Rumi* - piedra, *Inti* - sol, *Tamya* - lluvia, *Amaru* - serpiente, etc. Y ahora que ya han pasado más de cinco siglos es difícil encontrar a personas pertenecientes a una cultura nativa con nombres kichwas o en cualquier idioma nativo:

Si queríamos poner nombres kichwas los dueños de las haciendas y los curas nos regañaban diciendo que debemos poner nombres cristianos y no nombres satánicos, idólatras de sus antepasados. Solo los que tengan nombres cristianos irán al cielo, decían. Hasta ahora los

trabajadores del registro civil o los curas ponen nombres que les parezcan a ellos (Segundo Lema).

Al no aceptar los nombres kichwas en las instituciones públicas legitiman el racismo el cual es una de las formas de seguir reproduciendo la homogeneización occidental. Por ejemplo, los funcionarios del registro civil de la parroquia de Eugenio Espejo del cantón Otavalo tienen un libro de nombres en español los cuales son puestos sin consentimiento de los comuneros.

“Cuando queríamos poder poner nombres kichwas; los curas, los señores del registro y las personas del casco parroquial se burlaban y maltrataban. Entonces, para evitar las agresiones a nuestros hijos e hijas hemos puesto José y María que son nombres cristianos” (Segundo Lema).

Las formas de percibirse como seres de la naturaleza, fenómenos meteorológicos, seres espirituales antropomórficos, plantas, seres cósmicos como la luna, serpiente, entre otras. Estas formas de percibirse en la cosmovisión andina y amazónica chocan hasta el día de hoy con las percepciones estructurales del occidente colonial. Por poner otro testimonio, “en el registro civil solo preguntaban el apellido porque ellos ya tenían los nombres. Pero, yo quería poner Amaru y me dijeron la serpiente es satanás, por qué no pone José Manuel” (Salvador Anrango). Claro, parece insignificante estas disputas, pero en el mundo andino y amazónico los nombres son los primeros pasos para relacionarse con la totalidad de la Pachamama.<sup>23</sup>

Para el mundo occidental estos pueblos son considerados como *tribus* y no sociedad, por ello las sociedades originarias no se encajan en la categoría de sociedades civilizadas porque estos todavía conviven con la naturaleza. Los pueblos indígenas desde el “perspectivismo” como lo plantea Viveiros: menciona que cada ser de la naturaleza tiene un espíritu “antropomórfico interno” de lo cual se ven a sí mismo y también desde ese punto de vista percibe a los otros seres y al mundo de modo distinto.

El autor describe la visión de los pueblos amazónico desde el campo de la “pluralidad ontológica relacional” (2010) esto quiere decir que todos los animales un día fueron humanos y con el transcurso del tiempo fueron perdiendo humanidad, pero que siempre llevaban el alma (humano y animal) esto conduce al “multinaturalismo”. Esta visión ha posibilitado a los pueblos amazónicos andinos a concebirse como partes de la naturaleza y tener distintas nociones de las que perciben los animales y humanos de la misma cosa. Por poner un ejemplo andino sobre la percepción que comparten con los pueblos amazónicos:

---

<sup>23</sup> Pachamama: Divinidad femenina de los pueblos kichwas y aymaras de los Andes

Dicen que las personas vagas se convertían en lagartijas: un día, un chico joven y apuesto se casó con una chica de una comunidad distinta a la suya, el suegro para saber si este chico es trabajador, le hacía levantar en la madrugada para que vaya a trabajar, este chico aburrido se dirigía al terreno, y en la tarde llegaba cansado a comer y a descansar, y así paso todo el mes. La suegra enojada decía ¡ya es hora que acabe de arar esa tierra, ya va un mes y sigue ahí mismo! Un día, el suegro a escondidas decide seguir al yerno, y ve a su yerno dejar a un lado el azadón, se come el *wanlla* – avío y se acuesta en una plancha de piedra para dormir, al ver ese acto, el suegro muy enojado saca su látigo y le pega desde lejos. Al acercarse a ver cómo está el chico el suegro sólo encuentra la ropa del joven, y al levantar la ropa sale una lagartija gigante y corre a los matorrales: dicen que un día todos eran humanos, pero por hacer maldades se convirtieron en animales o plantas, por eso debes ser trabajador para que no te conviertas en lagartija (Beatriz De la Torre).

En este testimonio se focaliza la plancha de piedra (2010) como Viveiros de Castro focalizó un charco de lodo que para los humanos podría ser un solo simple lodazal, mientras que para algún tapir podría ser un lugar ceremonial de baño. En este caso toda plancha de piedra en un terreno de siembra para los comuneros es sinónimo de vaguería, porque es ahí donde se acuestan para dormir y descansar los yernos, mientras que para las lagartijas ese mismo lugar podría ser un lugar donde hacen ritualidades de apareamiento.

Para los pueblos andinos y amazónicos no hay sentido cuando se percibe a la naturaleza, a los animales, a las divinidades y a los cosmos separados. En la visión de estos pueblos objetos y personas no son distintos porque ambos tienen humanidad y naturaleza. Los pueblos andinos en especial los pueblos amazónicos ven a los demás seres cósmicos ya sea como predadores o como presas, el ejemplo que el autor plantea es que: un jaguar cuando está a punto de cazar a una persona en realidad está atacando a un animal, mientras que cuando la persona quiere cazar al jaguar en realidad está viendo a una persona. Por poner otro ejemplo “lo que para los humanos es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca” (Viveiros 2010). Desde esta perspectiva, el respeto de los dos seres es relacional “poseen alma por lo que nadie puede someterse unos a otros, sino que negociar las intenciones” (Viveiros 2010). Lo único que les diferencian a estos seres (humano – no humano) es el cuerpo, pero los dos tienen alma, el perspectivismo según Viveiros de Castro es íntimamente relacional que en kichwa se traduciría en yanantin.

La mirada de la cultura occidental sobre el cosmos se funda en que el ser humano está fuera de la naturaleza, cultura versus salvajismo. El ser humano occidental asigna a la naturaleza todos los objetos y a la cultura a todas las personas esta asignación lleva consigo también la

noción de un discurso esencialista. Si otras culturas no occidentales no perciben de la misma manera son clasificados como salvajes o incivilizados. Mientras, que la cultura occidental al percibir a la naturaleza como cosa tiene la noción de dominar y apropiarse de aquellos objetos. En conclusión, las diferencias entre el mundo occidental y el mundo amazónico - andino, no son las mentalidades ni pensamientos sino de mundos.

“Desde que me llamo Amaru, mi percepción de la realidad no ha sido la misma. Por eso mismo, me fui a vivir al campo, ahí tienen otra forma de organizarse. La comunidad se estructura en torno al ciclo del maíz (sembrado, cuidado y cosecha)” (Taki Amaru). Para abordar el animismo con este testimonio, Descola menciona que las culturas amazónicas relacionan sus vidas y sus relaciones sociales con el entorno de la naturaleza en la que viven, asimismo enfatiza que el paradigma ontológico de la visión dualista del universo no sería aplicable para otras culturas en este caso occidentales.

El animismo dota a los seres naturales de disposiciones y atribuciones sociales, así, los sistemas animistas son una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas: no explotan las relaciones diferenciales entre especies naturales para dar a la sociedad un orden, si no que más bien utilizan las categorías fundamentales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales (Descola 2001, 108).

Las culturas de Abya Yala, en especial los pueblos andinos y amazónicos como lo describe Descola; no tienen una forma taxonómica sobre las “cosas” que los rodea, conviven y se relacionan como si tuvieran las mismas facultades que tienen los humanos. En una de las entrevistas que tuvimos en una comunidad kichwa llamada Hatun Rumi que queda en el Cantón Antonio Ante de Imbabura preguntamos a Jaime Ramírez presidente de la comunidad sobre una tradición oral de la zona y nos contó sobre el *killá atuk* - lobo perezoso

Un chico de la zona de arriba de la montaña se había casado con una chica de la zona de las orillas de la laguna, los suegros tenían mucha tierra y mandaban al yerno a trabajar, pasaron los días, pero el chico no había hecho nada, por lo que un día el suegro le siguió al lugar de trabajo y encontró al chico acostado durmiendo, con una rabia le pegó con el palo y con el susto de su vida se convirtió en un lobo y corrió al monte. Por eso nuestros padres cada vez que ven a un lobo acostado en el monte nos dicen, ese es el chico perezoso que se convirtió en lobo y ahora anda vagando por el monte, si ustedes no trabajan van a andar perdiendo el tiempo como ese lobo (entrevista a Jaime Ramírez, comunero y exdirigente de la federación provincial de la FICI, 45 años, Otavalo, septiembre 2021).

En este cuento nos muestra que la naturaleza y la sociedad ancestral no son separadas ni dicotómicas más bien la cultura runa muestra una relación íntima con el entorno – naturaleza:

Lévi-Strauss utilizó para organizar convenientemente, bajo su cobertura, conjunto de cualidades sensibles que pueden ser etnográficamente relevantes, a pesar de que los indoamericanos no tienen necesidad de subsumirlas, como lo hacemos nosotros, en dos dominios ontológicos diferentes (Descola 2001, 104).

En este sentido, Taki contaba con más instrumentos pedagógicos comunitarios para seguir fortaleciendo su identidad runa fuera de las aulas:

Desde que vine a vivir a la comunidad valoro más las plantas, los animales y a las personas. Siento que todo tiene alma, hasta las piedras siento que me escuchan. Por esta misma razón, creo que los comuneros son muy sensibles y respetuosos con todo lo que les rodea. Antes las hormiguitas y las abejitas me fastidiaban, ahora pongo unos vasitos de agua con azúcar para que vayan alimentándose (Taki Amaru).

En este caso, podemos notar que Taki cambió su forma de vida espiritual, espacial y social, esto posibilita percibir y comprender la realidad desde otro punto de vista más rural. La vida relacional que mantienen los pueblos amazónicos y andinos con las especies naturales han posibilitado a plantear una nueva forma ontológica de comprender a las sociedades no occidentales, “los modos de identificación definen las fronteras entre el propio ser y la otredad tal como se expresan en el tratamiento de humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas” (Barabas 2000, 107).

Asimismo, abordando sobre las representaciones simbólicas las culturas andinas y amazónicas han tenido sus propias formas de inmortalizar o representar las historias, los mitos, cuentos y sabidurías en diferentes elementos que no necesariamente ha sido en la escritura alfabética. Con ello, podríamos decir que los pueblos originarios de Abya Yala tuvieron sus propias formas de escritura. Ya que la escritura es la representación simbólica de una idea - “signo lingüístico” (Saussure), en este caso con Arawi, Taki y Tarik intentaban inmortalizar su historia en su cuerpo con la vestimenta y con los nombres kichwas, para ellos todo el proceso que hicieron fueron muy importantes, al menos eso lo demostraban en su entusiasmo cuando aprendían cosas nuevas de los taytas y mamás de las comunidades.

Viveiros de Castro y Descola ha planteado las diferentes formas de percibir su entorno y la realidad de los pueblos originarios de la Amazonía sobre la naturaleza, el individuo y la sociedad (perspectivismo y animismo), asimismo hemos relacionado con algunas manifestaciones culturales de la nacionalidad kichwa de la sierra ecuatoriana. “*Ñukanchik*

*kawsayka tukuypachawan awarishkami kankuna* - nuestra cultura, sociedad kichwa está tejido con todo el cosmos” (Taki Amaru).

Esta es la perspectiva que comparten los pueblos originarios de la Amazonía y la Sierra, tomando en cuenta los enfoques mencionados en párrafos anteriores, podemos decir que estos pueblos originarios de Abya Yala comparten formas de comprenderse y comprender al otro desde la noción relacional cíclica con la naturaleza, el cosmos y el ser humano.

Así como estas formas ancestrales de percibir el cosmos ha entrado en crisis, también la cultura hegemónica occidental está sufriendo cambios, como Arawi, Taki y Tarik muchas otras personas buscan nuevas formas ontológicas de comprender su existencia y sobre todo entender los conflictos y las disputas sociales, políticas, económicas y religiosas de su entorno.

Toda mi vida viví en la ciudad y creía que ésta era la única realidad. Cuando iba a visitar a mis abuelitos veía que ellos se comportan de diferente manera ¿por qué no soy como ellos? preguntaba, mis padres me responden: nosotros ya somos quiteños esa tradición de los abuelos ya quedó en el pasado, nosotros ya somos modernos y ciudadanos (Tarik Andagoya).

Salir de la rutina no implica dejar de lado todo lo que uno ha construido durante toda la vida, más bien implica abrir nuevos campos de estudio para comprender la realidad desde distintos puntos de vista. Al entrar en otro sistema de vida, no solo afecta su comportamiento en la familia y en las personas que los rodea, sino que este proceso de autodefinición runa, también definirá su posición política y espiritual.

Mis padres y mis hermanos creen que son blancos mestizos, y por mí no hay ningún problema en que quieran o deseen ser, sea lo que sea siguen siendo mi familia. Mejor no me meto en esa situación porque es muy delicado, al igual que yo también deben respetar las decisiones que he tomado sobre mi identidad (Tarik Andagoya).

Como lo mencionamos anteriormente, la familia sanguínea está ahí hasta cuando te independizas y después cada individuo busca su ñukanchikpura - familia ideológica para seguir fortaleciendo y tejiendo su vínculo ideológico. Asimismo, dentro de la comunidad cohabitan diferentes ayllu - familias de las cuales cada uno tiene sus propios pensamientos y sus propias opciones políticas y religiosas, pero nunca actúa solo por el beneficio de su familia sanguínea. Para ello, los dirigentes de las comunidades desde el discurso de “trabajamos por el bienestar de todos” siempre están direccionando en las decisiones que deben tomar. Claro, existen algunas personas o familias que deciden por su propia cuenta, en esta situación la comunidad entera descalifica esa actitud individualista “*mishuyashkakuna* -

se han convertido en mishus” (notas de campo, comuneros, Otavalo, 2020) es el término que utilizan para los que actúan fuera de la coordinación de los dirigentes.

Atuk Arciniegas como lo conoce al papá de Taki menciona que “nosotros los extranjeros obviamente debemos aprender las normas de convivencia, porque solo así no faltamos el respeto al grupo que te acoge”. Taki, Arawi, Tarik y otros quienes se sumaron al ayllu runa, se han visto en el deber de impulsar trabajos y proyectos que beneficien directamente a las comunidades rurales o a grupos que trabajan en pro del fortalecimiento y la reivindicación cultural de los pueblos y nacionalidades.

Yo no nací en una comunidad, ni en una familia runa, además soy “extranjera - colombiana”; no he tenido ese privilegio. Pero, siguiendo la formación en todos los niveles he decidido por conciencia histórica, política y espiritual ser runa y formar parte del ayllu, no hay nadie más que yo que quien debe legitimar mi identidad (Taki Amaru).

En definitiva, el salto subjetivo de la noción del ser ha posibilitado ver a la identidad en un estado cíclico, dinámico y natural. En efecto, en este proceso de autodefinición runa vemos que ninguna identidad es estática o aislada de otra. La globalización ha posibilitado al ser humano a romper límites tradicionales y buscar nuevos rumbos culturales. Claro, este proceso es duro y complejo, pero ha sido emocionante para estas tres personas y para la institución. En este punto, lo runa no se hereda por genética o por territorio, sino que se acoge por conciencia, por lo tanto, la autodefinición cultural runa abre las puertas a la definición política – ideológica de la cultura. Dicho de otra manera, las circunstancias nos construyen, nada está definido, ni estático.

## **Capítulo 3. Lo público y lo político**

### **3.1. Reivindicación y reafirmación política - cultural de Arawi, Taki y Tarik en torno al levantamiento de octubre 2019 (decreto 883)**

Arawi, Taki y Tarik participaron en el levantamiento de octubre del 2019, esta manifestación se dio por la declaratoria del decreto 883 que hizo el presidente de la República del Ecuador Lenín Moreno donde se eliminarían los subsidios de la gasolina extra y súper, esto ocasionó el alza de precio de la gasolina. En este apartado, se analizará los repertorios y discursos de las organizaciones sociales y la participación de A.T.T en la ciudad de Quito.

El escenario principal en el que se enfocará este análisis será en la ciudad de Quito – zona cero donde hubo, destrozos, incertidumbre y batalla cuerpo a cuerpo con los manifestantes y la policía: como resultado hubo varios heridos y muertos. Asimismo, se analizará las acciones y experiencias que tuvieron Arawi y Taki, estas dos personas tuvieron una participación en primera línea, con muy poca experiencia en temas de organización social y política se sumaron a este levantamiento.

¿Cómo el levantamiento de octubre sirvió para reafirmar su identidad cultural y política de Arawi, Taki y Tarik?

Para ello, se realizará un análisis teórico sobre: los repertorios, discursos y sobre todo el impacto subjetivo político – cultural que experimentaron los participantes en torno al levantamiento de octubre. Pleyers (2018) aborda desde los movimientos sociales como “productores de la sociedad” y Melucci desde la “identidad y movilización en los movimientos sociales”. Y, sobre todo, se analizará en especial los testimonios de estos dos actores Arawi - Taki para así triangular el análisis teórico y empírico sobre las acciones colectivas de los movimientos sociales e individuales.

Para aclarar el panorama de las acciones colectivas e individuales que se dio en el levantamiento de octubre, se trazará cuatro escenarios: el primero, fueron los movimientos sociales y políticos, exclusivamente se enfocará en la participación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador) la cual, se hizo de vocero oficial para dialogar con el gobierno de Lenín Moreno; el segundo escenario, fue la masiva participación de ciudadanos de distintos movimientos sociales, culturales y políticos quienes lucharon en primera línea en la zona cero; el tercer escenario, fueron las zonas de paz (Universidad Católica, Universidad Salesiana, Universidad Andina, Casa de la Cultura

Ecuatoriana, etc.) donde las personas que viajaron desde otras provincias para participar en el levantamiento se resguardaron en aquellos lugares. Tuvieron alimentación, hospedaje y atención médica, y el cuarto momento, fueron las personas en particular y organizaciones sociales quienes ayudaron con donaciones a este momento se lo denominó como donantes o voluntarios que fueron doctores, abogados, cocineros, profesores y artistas independientes.

El compromiso social, político, económico y cultural de cada persona se tejían en un solo grito de “luchamos por la dignidad de todos los ecuatorianos ¡abajo el decreto!” (notas de campo, manifestantes, Quito, octubre 2019). Los movimientos sociales en especial la CONAIE capitalizó la lucha y se legitimó como representante de todos los ecuatorianos. Fue en este momento, donde se polarizó el conflicto nacional: todas las personas sean miembros o no del movimiento indígena esperaban las acciones y las órdenes de la CONAIE. El objetivo principal de todos los participantes en este levantamiento, fue luchar por la derogatoria del decreto 883, y eso implicaba hacerlo desde distintos campos de acción, repertorios y con distintos actores.

Muchos actores y organizaciones sociales de distintas tendencias ideológicas en principio actuaban desde sus propios intereses, muchas personas actuaron desde la “imitación, irracionalidad, contagio o sugestión” según (Melucci 1994). Por lo que, el movimiento indígena quien coordinó el levantamiento no podía contener la euforia acumulada de distintas organizaciones y personas “abajo Lenin, fuera Lenin, muerte al traidor, de aquí volvemos con la cabeza del traidor” (notas de campo Blanca Males, levantamiento, Quito, octubre 2019).

El movimiento indígena llegó a Quito el lunes 7 de octubre. Los primeros días fueron un caos en la coordinación de hospedajes y alimentación, había muchas personas y grupos de distintas tendencias políticas e ideologías por lo que nadie hacía caso a nadie, cada grupo se movía por su lado, al no haber actuado coordinadamente y sin ninguna estrategia previa las consecuencias fueron devastadoras. El martes, 8 de octubre, muchas personas fueron atacadas a quemarropa por parte de las fuerzas armadas del Estado, hubo muchos heridos y muertos: Inocencio Tucumbi padre de familia, agricultor del pueblo kichwa panzaleo de la provincia de Cotopaxi fue la primera víctima, la zona cero que fue en El Arbolito) se convirtió en un campo de guerra.

No había vivido algo así, claro, crecí en un país en guerra (Colombia) pero nunca había estado en un campo de batalla. Fue mi primera vez y me afectó mucho; el espíritu, la mente y el cuerpo entró en un estado de shock. Desde que me he sumado a esta cultura milenaria he tenido más conciencia cultural y política y desde esta posición veo las cosas más claras. Las

guerras no son los escenarios ideales para las personas más vulnerables porque ellos son los que llevan la peor parte (Taki Amaru).

El decreto 883, llevó a la desestabilización institucional del Estado y de la sociedad entera. “Estaba en primera línea, ayudé a apagar las bombas, dar bicarbonato, atender a los heridos y además hice un tema musical denominado *rikchari* – despierta rap en kichwa y en español” (Taki Amaru).

Los primeros días, el liderazgo y la coordinación de la CONAIE estaba a punto de colapsar, muchas personas de otras provincias quienes participaban en el levantamiento en la zona cero (Quito) no estaban preparados para recibir un inhumano ataque físico y psicológico por parte del gobierno: casi la mitad de los que habían ido a combatir, el mismo día regresaron tristes y vencidos a sus provincias. “He participado en otras protestas, pero nunca habíamos recibido algo así. Creo que los policías y el Estado tenían mucha rabia con los pueblos y nacionalidades” (entrevista a Antonio Burga, 51 años, Quito, octubre 2019).

“El primer día que salimos a protestar estaba en primera línea, pensé que era sencillo; quería ayudar a apagar las bombas y dar los primeros auxilios. Pero, fue muy traumático para mí, nunca pero nunca había visto mucha sangre de nuestra gente” (Arawi Ruiz). La estrategia de ataque físico y psicológico que lanzó el gobierno surtió efecto, la dirigencia de la CONAIE y otras organizaciones sociales entraron en pánico. Pero, así como el presidente y los ministros de Estado no estaban dispuestos a ceder, tampoco los dirigentes de primer y segundo grado (comunidades) de otras provincias no estaban dispuestos a renunciar la batalla: esto apuntaló y dio más fuerza a los dirigentes nacionales, la mitad de los que se quedaron en la batalla, estaban dispuestos a entregar la vida y los dirigentes no podían darse el lujo de lanzar la toalla.

La dirigencia de la CONAIE contaba con la mitad de sus militantes, si esos pocos participantes retornaban a sus comunidades no tenían como presionar al presidente, por lo que no podían perder más personas. La dirigencia nacional y los dirigentes de las organizaciones de base quienes participaban en la zona cero hicieron un movimiento clave. Para recuperar las fuerzas de los participantes quienes habían luchado el miércoles 9 de octubre decidieron que los participantes se alimenten y descansen, el jueves 10 de octubre se analizó la situación para luego ir nuevamente con fuerza, este día hubo un clima de tranquilidad y a la vez de incertidumbre, hubo mucha atención médica. Asimismo, ese día en especial los cocineros también variaron la comida, de sopa de lenteja y arroz con atún que se servía durante cuatro días, el día jueves se sirvió sopa de sancocho y arroz con chuleta y jugo de frutas. También, el

personal de las universidades ayudó a limpiar los baños y los alrededores de la zona, muchas personas y organizaciones anónimas donaron alimentos, productos de primera necesidad, ropa interior y medicina.

Después del descanso, se reunieron los dirigentes de base y armaron varias comisiones de alimentación, coordinación, comunicación y seguridad. Esta última comisión de seguridad se auto definió como los *ayakuna*<sup>24</sup> - los fantasmas hacían honor a la profecía kichwa “los guerreros del sol volverán como los fantasmas” (notas de campo, el mito del Inkari, Otavalo, junio 2020). Este fue el momento donde la cultura, la política y la espiritualidad se fusionaron “*ayakunaka, kaypimi kanchik* – los fantasmas, estamos aquí” (notas de campo, gritos de los participantes de primera línea, Quito, octubre 2019). Con los ánimos en los cielos y con la memoria en los ancestros, estaban listos para dar batalla nuevamente el viernes, 11 de octubre.

Alain Touraine colocó los movimientos sociales como los protagonistas centrales de las transformaciones de la sociedad, la producción de la sociedad por sí misma. (...) cuando surgieron decenas de movimientos ciudadanos pidiendo más democracia en todos los continentes (Sanjinés Casanovas 2001, 109).

Cada individuo y organización estaba dispuesto a no cometer el mismo error y ahora actuaban de forma más organizada y estratégica. El futuro de todos los ecuatorianos estaba sobre las manos de estos actores: movimientos sociales, *ayakuna*, los donantes y voluntarios. Muchos gobiernos de otros países, movimientos sociales, activistas en pro de los derechos humanos y el periodismo internacional enfocaron sus miradas en la zona cero - Quito.

Por la necesidad de cuidarse mutuamente comenzaron a manejar sus propias lógicas culturales y políticas, prácticamente todos debían respetar ese acuerdo. En las zonas de paz (las universidades y la Casa de la Cultura Ecuatoriana) se dinamizó en la lógica de la organización cultural y política de las comunidades kichwas.

Cada dirigente, sabio, anciano y jóvenes profesionales kichwas residentes en Quito actuaron y tomaron la posta para coordinar y fortalecer al movimiento indígena. El primer objetivo fue neutralizar a los infiltrados y así poder armar estrategias de ataque y de defensa en discreto por lo que el idioma kichwa fue la primera herramienta de comunicación de los dirigentes.

Por órdenes de los dirigentes comunales se cerraron por completo las zonas de paz; nadie podía salir ni entrar sin permiso del dirigente o del encargado de seguridad de la universidad.

---

<sup>24</sup> *Ayakuna* es un ser mitológico de la cultura runa, estos seres son portadores de energías muy fuertes, acompañan en las batallas, este ser mitológico aparece convertido en fantasma enviado por el sol.

Los guardias de las universidades también se sumaron a esta coordinación comunitaria por lo que solo podían abrir las puertas cuando el dirigente lo facultase: con esta disposición se pudo bloquear a infiltrados – espías y a personas que entraban a delinquir. Los doctores, cocineros y bomberos también se sumaron a esta coordinación y se hicieron parte de la comunidad kichwa urbana – zona de paz.

Yo no pertenezco a ningún movimiento político, fue la primera vez que tenían relación con los dirigentes de las comunidades, lo que más me sorprendió fue la disciplina y el compromiso: ancianos, jóvenes y niños estaban decididos a entregarlo todo a todo. ¿Por qué participé en este levantamiento? Porque aprendí que la vida es un espacio para luchar y fortalecerse, desde que ya tengo conciencia política y cultural, los problemas se me presentan de diferente forma. Por ejemplo, antes no me interesaba la gente kichwa que vendía en los mercados o en las calles, en cambio ahora siento que cada kichwa que ha migrado del campo a la ciudad tiene muchas cosas que aportar a la sociedad urbana.

En la zona de paz pude notar mucho orden, reciprocidad, cuidado y sobre todo la familiaridad ellos lo llamaban ayllus. Nadie tenía más ni menos que el otro, todos se preocupaban y se cuidaban entre ellos, había grupos que hacían música, otros oraban y otros contaban chistes: además de emanar armonía, emanaba lucha y esperanza (Arawi Ruiz).

En el escenario de los movimientos y las organizaciones sociales, se movía de diferente manera, Jaime Vargas, presidente de la CONAIE, Leonidas Iza, presidente del MICC (Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi) y sus asesores fueron las únicas personas que coordinan y planifican las estrategias para dialogar con el gobierno, y los participantes en primera línea estaban a disposición de estos acuerdos internos. Los líderes estaban muy conscientes, que un paso en falso ponía en riesgo todo el proceso del levantamiento.

Asimismo, vale mencionar que habían muchas organizaciones y partidos políticos que buscaban sacar provecho de esta situación, es decir buscaban capitalizar la lucha y direccionar esta situación a su cauce: había quienes eran partidarios de Correa y lanzaban consignas de “¡abajo el traidor, fuera Lenin, que vuelva Correa!”, otros desde el ámbito ideológico gritaban “¡abajo el capitalismo, viva el comunismo, viva el socialismo!”, también participaban grupos feministas “¡abajo el estado patriarcal, muerte al machismo!” (notas de campo, manifestantes, Quito, octubre 2019). Claro vale mencionar que cada una de estas organizaciones tienen sus propias agendas de lucha, pero el objetivo principal de este levantamiento fue por la derogatoria del decreto 883, por lo que no hacía efecto la consigna vuelve Correa. Pero,

estructuralmente la lucha política en efecto fue eso, saber leer las coyunturas, canalizar las fuerzas, direccionar los discursos y saber mover las fichas para vencer la batalla.

Y, por último, hubo personas que no respondían a ninguna tendencia ni movimiento político, estas personas específicamente no buscaban fortalecer su organización o movimiento político, más bien apoyaban a la derogatoria del decreto 883 a título personal. En esta situación, vale hacernos las preguntas ¿Por qué las organizaciones, los movimientos sociales y actores individuales invirtieron tantos recursos y tiempo para sostener esta lucha?:

Las teorías dominantes de los movimientos sociales, como la teoría de la movilización de recurso o de las estructuras de oportunidades políticas, consideran las movilizaciones sociales desde un prisma utilitarista, como empresas colectivas de defensa de interés que buscan movilizar recursos (McCarthy y Zlad, 1997) y elegir las estrategias más eficaces para conseguir que sus intereses y objetivos se introduzcan, mantengan y extiendan en la agenda política (Tarrow 1998) (Koonings & Silva 1999).

Desde este punto de vista, las personas y los movimientos sociales y políticos por más caritativos y neutrales que sean, buscan un interés. Retornando a los participantes de Tinkunakuy, entonces ¿qué buscaba Arawi y Taki? o ¿estaban luchando solo por la euforia del grupo?:

La lucha es de todos, pero la lucha de los runas es y ha sido una lucha civilizatoria, no fue solo por una reivindicación de los derechos. Si no, que este decreto 883 fue la gota que derramó el vaso, el descontento histórico de los pueblos y nacionalidades y de toda la ciudadanía cansada de tanta corrupción salió a flote (Arawi Ruiz).

En este caso, se puede notar que, aunque sea la mínima participación y por más individual que sea tiene un efecto de “reconocimiento y redistribución”.

No cabe duda de que las estrategias dirigidas hacia el Estado acaparan una parte a menudo importante de las energías de muchos actores de la sociedad civil. Sin embargo, resumir los movimientos sociales a sus impactos en la política institucional o el ámbito electoral es un sesgo epistemológico muy problemático, ya que impide entender la naturaleza misma y una parte importante de los logros de los movimientos sociales (Barabas 2000).

En una entrevista que hicieron a Leonidas Iza quien capitalizó y encabezó el levantamiento le preguntaron ¿usted sería candidato a la presidencia en el 2021?:

No hay ninguna pretensión mía a nivel individual. Estas situaciones son decisiones mayores que no pasan por el interés individual ni por el gusto de uno, sino que la mayoría de nuestras organizaciones deben definir esta situación. He dicho, no quiero entrar en el tema electoral

ahora, porque sería un oportunista después de un proceso de lucha donde murieron 11 personas (notas de campo, Leonidas Iza, 40 años, ingeniero, exdirigente del MICC<sup>25</sup> noviembre 2019).

Las luchas y los levantamientos que se hacen desde las organizaciones sociales ya institucionalizadas en el Estado y legitimadas históricamente en la sociedad van mucho más allá: por ejemplo, el movimiento indígena cuando lucha por la defensa del agua y por la protección de la naturaleza lo hacen desde un sentido espiritual y cultural. Por lo que Iza abordaba su respuesta desde este sentido, pero también desde la representatividad política y electoral: “pero si el pueblo quiere que sea candidato para presidente pues no dudaría en aceptar” (Leonidas Iza). En este sentido notamos que, toda actividad política busca un reconocimiento colectivo o individual.

En este caso, los dirigentes indígenas “contemporáneos” tampoco buscarían sólo ampliar o ganar más derechos ciudadanos. “Nosotros los kichwas, hemos podido derrocar a varios presidentes. Y ahora, hemos podido paralizar al país y poner en jaque a los representantes del Estado y a la banca internacional ¿Por qué no podríamos gobernar un país?” (notas de campo, comuneros, Quito, octubre 2019) El movimiento indígena tiene a muchas personas capacitadas en todos los niveles, con el resultado del levantamiento de octubre cuentan con bastante capacidad para construir una nueva política de gobierno para todos los ciudadanos ecuatorianos.

Pleyers desde esta perspectiva, hace una lectura sobre los nuevos espacios y nuevas oportunidades: así como el movimiento indígena y el movimiento feminista “ha transformado la subjetividad y el comportamiento de las mujeres y de los hombres en la vida cotidiana, en la esfera profesional y en el espacio público (Moyano & Casas Gragea 2004). De la misma manera, los pueblos y nacionalidades también han ido ganando espacios en distintos campos, y esto ha posibilitado a la incidencia directa con el Estado.

La lucha por la derogatoria del decreto 883, a mi parecer solo fue un motivo más para reafirmar la organización y la fuerza del movimiento indígena. Sentía que todos estaban con miedo y que ya iban a lanzar la toalla, pero la gente estaba decidida en dar batalla hasta las últimas y eso me animaba a mí también (Arawi Ruiz).

Es necesario mencionar que en el movimiento indígena también tuvo ciertas tensiones internas: claramente se pudo ver los intereses individuales y de grupos ideológicos que

---

<sup>25</sup> MICC, Movimiento Indígena y Campesina de Cotopaxi del centro de Ecuador, filial a la CONAIE

querían insertarse en la agenda del movimiento indígena. La demanda no fue solo la derogatoria del decreto 883 más bien: fue el cumplimiento de los derechos colectivos, que no invadan los territorios ancestrales con la minería, construir una sociedad intercultural, la autonomía de la educación intercultural. “Dos años de diálogo, un año y medio de acercamiento, este año 2019 absolutamente no hemos tenido nada, no hemos avanzado nada, tiene ministros vagos que no hacen nada por la patria” (notas de campo, Jaime Vargas, presidente de la CONAIE, Quito, septiembre 2019).

En el campo social, el movimiento indígena aun con todas estas disputas y conflictos internos, capitalizó la fuerza y la representación ciudadana: “hoy no estamos hablando como el movimiento indígena, estamos luchando para construir un verdadero Estado Plurinacional, y por eso estamos entre todas las organizaciones sociales, como un gesto de paz social” (Jaime Vargas, septiembre 2019). “Los indígenas luchamos por la dignidad, los derechos de todos los ciudadanos y por el futuro de la patria” (notas de campo, comuneros, Quito, 2019) consignas que gritaban los comuneros de la provincia de Imbabura.

El movimiento indígena poco a poco fue tomando más fuerza. La lucha de octubre semióticamente quedó plasmada en los rostros de Leonidas Iza y Jaime Vargas, toda la ciudadanía ponían la vista en estos dirigentes; claro, no hace mucho estos mismos dirigentes indígenas (CONAIE) fueron despreciados y perseguidos por el gobierno anterior de Rafael Correa (AP-35). Lo irónico de esta situación fue que, los comuneros partidarios de Correa quienes antes descalificaban al movimiento indígena, ahora esperaban las órdenes de estos dirigentes. “Soy del páramo, soy indígena, soy del movimiento indígena” (notas de campo, partidarios de Alianza País en las zonas de paz, Quito, octubre 2019).

Como jefa de hogar, artista runa campesina y sobre todo mujer con conciencia política y cultural, tenía la obligación y el deber de aportar con algo a este magno evento. Ese compromiso fue conmigo misma y lo he demostrado en este levantamiento, desde que me reivindicé como runa Otavalo y vivir en el campo mi corazón, mi espíritu y mi cuerpo se estabilizó en su totalidad (Taki Amaru).

En este caso Taki quien es una artista kichwa lanzó un tema titulado *rikchariy* – despierta, esta producción comenzó a circular por las redes sociales y animaba a los jóvenes quienes hacían partícipe de este evento en la zona cero. Al escuchar el tema, a algunos les llegó en el corazón y comenzaron a llorar de tristeza mezclado de rabia, un fragmento de la canción que se hizo viral en YouTube:

Nunca de rodillas, ese espíritu nos tienes que acompañar de nuestros tayas y mamas. *Kunanka, runakuna tukuylla hatariy, kapariy, makipurarishpa ushashunmi, alli yuyayta tukyachishun, Imatak shinakrichun. Kayka llakimari, llakiman yaykurkachik. Shukllashina kanchik; shuk yuyaylla, shuk shunkulla, shuk makilla urkumanta shamurshkachik. Mishu yuyayta urmachishpa katishunmi* – urgencia, milicia cultural, estrategia cosmo-política, comunitaria, originaria. Nuestra trinchera siempre será en la *llakta* - comunidad, quitemos el poder a las sanguijuelas, 500 años en esta resistencia, en paro se quedó mi corazón, por ver a mi pueblo como carne de cañón (Taki Amaru).

Sucedió algo inesperado, comenzaron a aparecer nuevos repertorios, escenarios y actores: se realizó campañas digitales, teatros, canciones como el rap en kichwa en pro del levantamiento y la lengua kichwa como estrategia de coordinación. Apareció un actor muy importante y nuevo que fue la guardia indígena - ayakuna y materiales de defensa como los escudos de cartón y herramientas artesanales de defensa. El escenario principal para estar conectados con la ciudadanía en general fueron las redes sociales como Facebook live y YouTube, por este medio se sumaron muchos otros sectores. Los youtubers, bloggers, pintores, articulistas y comunicadores kichwas. La red y la acción colectiva se iba extendiendo por todos los campos, esto ponía en evidencia la organización y la fortaleza comunicacional que tenían los movimientos sociales.

Esta lucha iba más allá “este proceso de lucha no ha sido únicamente del movimiento indígena, sino de la mayoría de los ecuatorianos” (Leonidas Iza). Discursiva y estratégicamente los dirigentes indígenas manejaron bien la comunicación: no se atribuyeron la lucha solo para ellos (CONAIE), más bien cada que tenían oportunidad agradece el aporte de cada sector quienes pusieron la mano para sostener el levantamiento, con esto se legitimaba más como representantes de toda la ciudadanía ecuatoriana.

Lo que se da por sentado en muchos análisis de la acción colectiva, esto es, la existencia de un actor relativamente unificado, es, en esa perspectiva, un problema que tiene que ser aplicado, el fenómeno colectivo es, de hecho, producto de procesos sociales diferenciados, de orientaciones de acción, de elementos de estructura y motivación que pueden ser combinados de maneras distintas, el problema del análisis se centra, de esta forma, en la explicación de cómo esos elementos se combinan y unen, de cómo se forma y se mantiene un actor colectivo (Maigua 2008, 93).

Asimismo, aparecieron algunos personajes de la vieja política como Lourdes Tibán a quien la multitud enfurecida le gritaban “¡fuera traidora y aprovechadora!”. Y también aparecieron otros personajes de la política tradicional de la tendencia derechista quienes deslegitimaron la

lucha del movimiento indígena “Yo quiero ser muy claro, he preguntado a mucha gente en el camino a esta entrevista ¿usted se siente representado por la dirigencia indígena? ¡No! Al señor Vargas y a todos los líderes que no sigan hablando que ellos representan a Ecuador: a mí no me representan” (notas de campo, Alberto Dahik, político y economista, vicepresidente de Ecuador, Quito, octubre 2019), algunas personas como políticos y neofascistas se sumaron a esta campaña racista de desmerecimiento, pero no tuvo mucho eco y se desvaneció.

Los movimientos sociales, culturales y políticos quienes participaban directamente en el levantamiento: actuaban de inmediato y neutralizaban las acciones racistas y discriminatorias que legitimaban esta lucha de todos los ciudadanos. “Los avances en las teorías cognoscitivas y constructivas de la acción humana nos ayudan a considerar los fenómenos colectivos como procesos en los cuales los actores producen significados, comunicación, negocian y toman decisiones” (Melucci 1994). El autor, no centraliza el estudio únicamente al movimiento social como el principal actor, más bien, plantea que varios actores (individuos) y que de distintas trincheras construyen significados, discursos y acciones que fortalecen al movimiento social.

Cada acción de un individuo o de un grupo por más pequeño que sea se sumaba a la acción colectiva del levantamiento. “Me pusieron para coordinar y distribuir los alimentos, para mí en esta lucha no había primeras líneas, ni dirigentes de mayor rango, mi objetivo principal fue que todos comieran” (Arawi Ruiz). Claramente, se sentía satisfecho del enorme aporte que había hecho en ese escenario (zonas de paz). Vale mencionar que en una batalla no solo los de la primera línea o los líderes de los movimientos sociales son esenciales, sino que todos por más mínima acción que hagan en un campo de guerra es fundamental para sostener al contingente.

Muchos de los participantes, sea de la comunidad o de la ciudad que convivieron durante una semana en las zonas de paz, comprendieron la dinámica de la familia comunitaria. El objetivo principal en aquella trinchera fue sobrevivir a una guerra en contra de un Estado; en ese sentido, las personas se familiarizan más por una relación cultural que por un sentido político.

En esta situación se puede comprender que la subjetividad, los discursos y las acciones son muy distintas que las que manejan los dirigentes políticos. En este caso, las zonas de paz se convirtieron en comunidades kichwas urbanas en ese momento, en este espacio exclusivamente se entrelazaron las tradiciones rurales de diferentes nacionalidades con las

actividades urbanas de los voluntarios: se convirtió en una comunidad kichwa urbana, a la que en kichwa lo llamaron *aylluyarishunchik* - familiaricemos.

Pasó algo inusual, los voluntarios mestizos - urbanos no tenían la necesidad de comprender el idioma kichwa; con la comunicación corporal fácilmente se comprendían y se ayudaban mutuamente. Las mujeres y las ancianas jugaron un papel muy importante en las zonas de paz, porque fueron quienes cuidaron y se encargaron de la alimentación para que los asistentes estuvieran bien comidos y cuidados. Los comuneros no podían explicar en teorías, categorías o conceptos sus formas de vida en las comunidades cuando los voluntarios preguntaban sobre la comunidad y la cultura kichwa. Había muchas personas de avanzada edad que no podían hablar el español, la única forma de mostrar su forma y su dinámica estructural de vida comunitaria fue mostrar en la práctica.

La gente de la ciudad viene aquí preguntándome qué es el Sumak Kawsay (expresión quichua que se tradujo como buen vivir), no te puedo decir lo que es. Así vivimos desde hace siglos, no te podría decir que el Sumak Kawsay es tal o tal cosa, en la misma perspectiva, el antropólogo y poeta Ariruma Kowii, profesor en la Universidad Andina de Quito, se sorprende de ver la multiplicación de los conceptos (...) pero con esto no logran ver el vínculo muy directo entre subjetividad y espiritualidad, cultura y resistencias al extractivismo (Maigua 2008, 94).

De esta manera, se dinamizó y se fue estructurando más y más la familia kichwa urbana. Cada persona que participó en diferentes escenarios aprendió cosas nuevas recíprocamente. Los doctores, los masajistas, los bomberos y el personal de la limpieza atendían con gusto a los comuneros que acudían. Para mí como investigador fue una sorpresa presenciar aquel evento, muchas veces las personas de las comunidades que acuden a los hospitales, bancos, mercados, etc., son maltratadas y segregadas, pero en este levantamiento pude notar que el amor humano venció el racismo y la discriminación colonial. “Qué le duele, qué le molesta, en qué le puedo ayudar, estamos a su servicio” (notas de campo, Doctores, voluntarios de varias universidades, Quito, octubre 2019) la mayoría de los voluntarios tenían una actitud muy respetuosa y delicada:

El sentido de la vida, las cosmovisiones, la subjetivación, los encuentros interpersonales transformadores, las nuevas espiritualidades que son el centro de muchos de estos movimientos, no se reducen a categorías de técnicas de análisis de discurso o a narrativas construidas como estrategias (Becker 2007).

Sábado 12 de octubre el 2019, sexto día de resistencia en la zona cero. Los ayakuna, los dirigentes, los voluntarios y los medios de comunicación alternativos estaban listos para ir a combatir en primera línea para tomarse la Asamblea. “Nunca había visto a personas muy fuertes, me sentía orgulloso de ser parte de esta cultura runa. Tenía miedo sí, pero a la vez me sentía protegido por todos” (Arawi Ruiz). Con mucho sentimiento y con lágrimas en los ojos se quedó para preparar la alimentación para la gente de los primeros, a los voluntarios médicos y a los bomberos que se dirigían a la lucha.

Las marchas y las protestas solo son la punta del iceberg de los movimientos sociales. Muchos análisis se han limitado a los conflictos con los poderes públicos, mientras que un gran número de movimientos sociales contemporáneos han adoptado un planteamiento prefigurativo y preformativo del activismo (Barabas 2000).

En este evento se vio claramente la participación de militantes con prácticas concretas y cotidianas, todos quienes luchaban querían cambios sustanciales aquí y ahora. Los espacios, las acciones, las relaciones y los discursos se volvieron en espacios de experiencia. En el último choque que se dio con los policías; hubo más heridos y muertos, fue nuevamente otra masacre por parte del estado. Ninguna de las partes (gobierno – movimientos sociales) estaban decididos en renunciar o ceder; anocheció y la batalla seguía en pie. “Llorando escribí varios temas, fue muy doloroso ver a mi gente caer en la batalla. A la vez, me sentía orgullosa de ver a mi hija y saber que ella pertenecía a una comunidad kichwa” (Taki Amaru). Para Taki, la cultura y la subjetividad no se limitaban a ninguna institución, el levantamiento de octubre fue un espacio para reafirmar la autodefinition política – cultural runa.

Los medios de comunicación alternativos emitieron al mundo en las redes sociales la masacre de octubre. Muchas organizaciones de derechos humanos sancionaron este hecho inhumano de parte del gobierno. La CONAIE movió sus últimas cartas; convocó a todos los dirigentes de las comunidades para que enviaran refuerzos y más elementos de defensa. Las organizaciones sociales, voluntarios, organizaciones culturales y personas en particular no estaban decididos a retroceder. Es en ese momento, por presiones de las organizaciones de derechos humanos y de otros países que sancionaban el hecho, el gobierno convocó a un diálogo nacional con dirigentes sociales y políticos.

El domingo 13 de octubre del 2019, todos los ecuatorianos estaban atentos al diálogo, el cual fue transmitido en cadena nacional. Después de dos horas el comisionado internacional lee el acuerdo, “este diálogo ha sido muy importante, porque ha permitido a las partes conversar, intercambiar puntos de vista, acercar posiciones y tenemos un texto, tenemos un acuerdo.

Como resultado del diálogo se establece un nuevo decreto que deja sin efecto el decreto 883” (notas de campo, comisionado de los derechos humanos, Quito, octubre 2019).

En las zonas de paz todos estábamos atentos, cuando dio la lectura los representantes del comisionado; en ese momento nos abrazamos, lloramos, gritamos, saltamos y salimos para celebrar el triunfo. Solo había leído en los libros sobre el levantamiento indígena y ahora yo también era parte de este hito histórico (Taki Amaru).

Para muchos puede sonar un sueño utópico o romántico, pero para Arawi y Taki quienes han tenido un proceso de autodefinición cultural y político fue muy importante el levantamiento de octubre. Consideran que las protestas, luchas y levantamientos indígenas en toda Abya Yala (América) llevan consigo un espíritu reivindicatorio de los inkas o *hatun runas* - grandes seres quienes reclaman el *sumak kawsay* – vida equilibrada runa. “Autodefinirme como runa ha sido la mejor opción para mí. Porque, en esta experiencia del levantamiento; pude desarrollar la identidad inka, que consiste en relacionar las luchas políticas, económicas y sociales con un proyecto civilizatorio” (Arawi Ruiz).

Estas manifestaciones culturales y políticas de los movimientos sociales en el mundo, no se reduce solo en ganar derechos ciudadanos o ganar espacios electorales. Más bien, estos actores históricos que han luchado en contra del sistema occidental colonial han abierto distintos campos alternativos para comprender la identidad, la política, la economía y la vida misma.

En efecto, en un mundo globalizado todas las civilizaciones del mundo están en sinuosa disputa por la hegemonía. “*Kaypimi kanchik ñukanchikmi kanchik* - somos nosotros y estamos aquí” son frases que enaltecen a los pueblos y nacionalidades modernas. Tupak Katari líder de la rebelión más grande de América en los años 1781 fue ejecutado por la corona española y sus últimas palabras fueron “volveremos y seremos millones” esta frase reivindica el espíritu de lucha en la juventud moderna y posiblemente esta generación del siglo XXI los *runayashka* – runificados pueden llevar el modelo de vida runa - *sumakpacha kawsay*<sup>26</sup> hacia el mundo.

---

<sup>26</sup> Sumakpacha kawsay - vida en total armonía y equilibrio con la naturaleza y las civilizaciones del mundo.

## Conclusiones

En esta investigación se abordó el proceso político - cultural de tres personas (Arawi, Taki y Tarik) metodológicamente se utilizó la etnografía, entrevistas e historias de vida, para ello se analizó desde el ámbito de la identidad, la sociedad y de lo político en el campo de lo público y lo privado. Runayashunchik – runificación ha sido un proyecto donde ha incidido directamente en la subjetividad del individuo y en las familias de los sectores urbanos y rurales, esto ha implicado reacciones de aceptación, rechazo y sobre todo analizar y replantear los nuevos discursos sobre la identidad y la política desde los actores mismos: familias rurales – urbanos, comunidades runas, líderes comunitarios y académicos de los pueblos y nacionalidades. Los resultados que dio fueron: los saltos subjetivos y discursivos sobre la noción del yo individual y yo colectivo, el cual con un proceso de formación y acompañamiento construyeron un nuevo discurso sobre su propia identidad, la familia – ayllu y sobre todo a comprender la política desde su propio proceso cultural.

Para dimensionar la importancia de las palabras indio, indígena y runa el cual la presente investigación gira entorno a los sentidos de estos conceptos. Se abordó en primer momento desde el contexto histórico, para ello se determinó distintas épocas: colonia, sistemas de haciendas y república - levantamiento indígena de los 90s. En esta parte se pudo comprender que las palabras se dinamizan constantemente, que con el pasar del tiempo se resignifican, toman fuerzas o algunas pierden el valor semiótico. Y por las circunstancias coyunturales políticas, culturales y sociales tomando forma de acuerdo a las circunstancias.

Por ejemplo, los pueblos y nacionalidades hoy denominados así, después del primer levantamiento que se dio en el año 1990 lo hicieron con el eslogan “viva la resistencia india” el cual hasta el día de hoy siguen utilizando con mucha fuerza la frase “soy indio con orgullo”. En este caso la palabra conlleva un sentido de lucha por la tierra, la cultura y la libertad, claro las nacionalidades desde un sentido de resignificar la palabra que por años utilizaban los blancos, criollo y los mestizos para denigrar, el cual lo habían convertido como eslogan de lucha. Pero, en la actualidad las acciones de las organizaciones indígenas son distintas, por lo que no hay mucho peso semiótico y político sostenerse en el eslogan “viva la resistencia india” y de la misma manera la sociedad en general tampoco concibe con el mismo peso semiótico de los años 90, por lo que, si una persona no indígena dice indio a alguien en la actualidad, conlleva una carga: discriminatoria, agresiva y excluyente.

Claro, la lucha por el respeto y la dignidad de los pueblos no ha culminado, por lo que las organizaciones sociales y movimientos indígenas en la contemporaneidad siguen creando nuevos discursos, pensamientos y espacios para sostener esta lucha histórica. Por ello ha sido muy importante empezar con el análisis histórico para comprender las acciones, discursos y repertorios que tenían los movimientos indígenas en distintas épocas. Después de contextualizar la subjetividad de las palabras indio – indígena y runa en distintas épocas. Lo que se buscó en este primer apartado ha sido entrelazar el proceso subjetivo de las palabras, la participación política y social de las comunidades con la identidad y la cultura.

En la actualidad, el movimiento indígena, así como tuvo su auge en las décadas anteriores en la actualidad se ha debilitado en todos los niveles sociales, políticos y culturales. Con el pasar del tiempo las organizaciones indígenas se han olvidado de formar cultural y políticamente a sus bases - comunidades rurales, a los nuevos profesionales y emprendedores, el cual, por efecto de esta distancia de las bases, algunas personas más contemporáneas no tienen noción del movimiento indígena y peor aún, no tienen interés de participar en los procesos políticos y sociales del movimiento.

Pero sin perder los ánimos se investigó a profundidad y se notó que las organizaciones indígenas tienen una forma muy especial de organizarse y estructurarse, por ejemplo al movimiento indígena la CONAIE se organiza desde una lógica del ayllu y esta dinámica va acomodándose de acuerdo a las épocas, o sea es una reorganización que trasciende desde lo micro hacia lo macro (familia, comunidad, parroquia, cantón, provincia, región y nacional) por lo que esta organización no podrían fragmentarse estructuralmente o peor desaparecer.

Tinkunakuy siguiendo este mismo proceso organizativo, sostiene el proyecto runayashunchik el cual incide en distintos campos que las organizaciones indígenas nacionales en la actualidad no lo abordan, por ejemplo, la enseñanza de la lengua kichwa, la revalorización de la vestimenta y el fortalecimiento de los conocimientos ancestrales. Este campo es netamente subjetivo, el cual se busca construir y posicionar el respeto y la tolerancia de las culturas originarias en la sociedad contemporánea. Así como la institución Tinkunakuy trabaja en la misma lógica del movimiento sin ser partícipes directos de las organizaciones nacionales responden empíricamente al plan de trabajo del movimiento. Por ello, la sociedad en general sabe que el movimiento indígena es una de las organizaciones que tiene una gran convocatoria, el cual puede sostener cualquier lucha a nivel nacional.

En este sentido, con la participación y compromiso de algunas personas como los hijos e hijas de los ex dirigentes, activistas sociales, académicos y comuneros que participan en el movimiento indígena, han construido nuevos espacios y estrategias de lucha en pro del fortalecimiento de las organizaciones. Vale mencionar que Tinkunakuy actúa con su propia planificación y autonomía institucional, no responde a los objetivos de la CONAIE netamente, pero el objetivo macro que estas dos organizaciones comparten es de trabajar por una sociedad intercultural y por un estado plurinacional pero cada uno desde sus campos acción.

Vale recalcar que algunos jóvenes o ex dirigentes han perdido el interés de participar activamente en las organizaciones sociales y políticas. “No me interesa las organizaciones indígenas, no se gana nada, si no trabajo no como, nadie me va a regalar nada” (Enrique Males). En el transcurso de la investigación hemos notado que existen estas posiciones de los comuneros, y asimismo han salido a flote posiciones como “Nosotros somos la esperanza para la comunidad, así como los antiguos dirigentes lucharon por nosotros, nosotros debemos luchar para que la nueva generación tenga más oportunidad” (Sumak Yamberla). Desde estas dos posiciones podemos dimensionar la importancia del proyecto runayashunchik: los unos trabajan aisladamente el cual no hay ningún problema, mientras que los otros trabajan por el bienestar de la colectividad.

Después de abordar el sentido de la palabra y los procesos organizativos, nos adentramos en lo privado, individual y familiar, en este apartado se pudo notar el vaivén de los sentimientos, discursos y sobre todo las posiciones políticas de los investigados y de las personas que hicieron parte de este proceso de runificación - ruyanashunchik. En primer momento, la participación en la institución Tinkunakuy posibilitó a la comprensión de la realidad desde lo rural comunitario, en segundo momento la familia y su entorno se opusieron a la decisión que habían tomado, pero la ventaja que estas personas tenían es que era muy responsables en sus actividades desde muy temprana edad por lo que la familia siempre lo respaldan en todas las actividades que hacían, por ejemplo Arawi era el mejor estudiante de la carrera y todos sus estudios se lo pagaba con las becas, Tarik desde muy pequeño trabajó y se pagó todos los estudios y Taki desde sus 15 años ya trabajaba y vivía independientemente fuera de su país natal Colombia.

Entre las conclusiones a las que pudimos llegar, por un lado: la familia de las tres personas A.T.T hoy por hoy perciben de diferente manera la realidad de sus hijos y de los pueblos y nacionalidades, por ejemplo, antes de este proceso pensaban que lo runa estaba relacionada

con el pasado y que tarde o temprano esta cultura desaparecería, “de gana enseñan el kichwa, ya deben modernizarse, parecen viejos enseñando eso. Deben enseñar el inglés eso sirve para viajar y tener trabajo” (notas de campo, Jesús Pichamba, comerciante, 42 años, nivel de estudio primaria, Quito, octubre 2019) Estas y otras expresiones abundaron después de conocer el proyecto runayashunchik. Mientras que otras personas mencionaban que “es muy importante fortalecer la cultura runa, porque si nosotros los runas morimos quien va a defender los páramos, quien va a cuidar las fuentes de agua, Ecuador no va a tener cultura ni memoria” (Josefina Lema). Los participantes debían pasar por estos filtros de las personas para poder definir su posición cultural y política.

En el campo de lo privado – familiar de los tres participantes fue mucho más sutil el proceso, porque al ser sus hijos los que tomaron esta decisión de convertirse en runa el entorno de la familia cambió y ahora son quienes apoyan todas las actividades que hacen sus hijos en pro del fortalecimiento de la lengua y cultura runa. Vale mencionar esta frase que engloba el proceso de autoidentificación “no soy lo que fui ayer”. “En la actualidad, por el efecto de la modernidad y la globalización se ve muchas cosas, por lo que no veo ninguna desventaja ser o querer se indígena, si mi hermano quiere eso, pues hay que apoyarlo” (Mauricio Ruiz).

En este sentido, se pudo ver que la identidad, la cultura y sobre todo los discursos van cambiando de acuerdo a la situación y las necesidades, la institución, la familia, el ayllu y la comunidad han sido espacios muy importantes para ir construyendo y legitimando la identidad. Taki no solo se autodefinió como runa si no que fue a convivir en la comunidad donde ella se siente cuidada y respaldada por la nueva familia - ayllu. Con el proceso de Taki y su nuevo ayllu, se pudo observar la dinámica del ayllu: es una estructura social ancestral en la cual se dinamizan muchas cosas y desde esta colectividad planifican el futuro no solo de la comunidad sino de las familias que lo conforman, y Taki pudo lograr ser parte esencial de la comunidad porque son uno de los jóvenes que trabajan por el fortalecimiento lingüístico y el empoderamiento de los derechos de la mujer indígena.

Para Taki no fue fácil el proceso de inmersión comunitaria, debió luchar con los discursos discriminatorios que venían de varios sectores, por ejemplo, algunos comuneros decían que una blanca de ojos verdes nunca podrá ser runa porque debe llevar la sangre runa, desde el lado más intelectual decían que están apropiándose de la cultura para explotar, “Los mestizos o blancos cuando aprenden nuestro idioma o se visten con nuestra vestimenta, eso es apropiación cultural, ellos tiene privilegios que sacan provecho de su condición de blanco” (notas de campo, Sisa Anrango, Otavalo, octubre 2019) y desde el lado de los mestizos de

alrededor decían que es una gringuita - extranjera disfrazada de india “ha de tener un marido otavaleño por eso estas gringas se viste así, pero les queda hermoso” (notas de campo, comuneros, Otavalo, 2020). Claro, estos comentarios no le causaban mucho daño, ella siguió con el proceso y ahora es una de las comuneras más activas que trabaja para fortalecer la cultura runa en las ruralidades más que los propios de la zona. En cambio, Arawi y Tarik han trabajado desde otros campos, para ellos las organizaciones indígenas situadas en las grandes ciudades han sido espacios muy importantes donde han podido dinamizar y fortalecer su identidad.

Arawi y Tarik también tuvieron una pequeña inmersión en las comunidades, pero no decidieron vivir en la ruralidad porque el estudio y el trabajo los imposibilitaba. Por esta situación estas dos personas se comprometen de lleno en las organizaciones indígenas. En la actualidad Arawi trabaja como asesor de los dirigentes, aunque algunas personas como los ex dirigentes no están de acuerdo con su presencia por su falta de proceso organizativo “Arawi es un mestizo blanco disfrazado de otavaleño a él quien le ha dado el derecho de vestirse así, y me parece una falta de respeto que incida en la toma de decisiones de los dirigentes” (notas de campo, Amaru Chimba, académicos kichwa Otavalo, 37 años, Otavalo, 2020). Pero los nuevos dirigentes (sin proceso organizativo) lo ven como una persona que podría ayudar en muchas cosas administrativas y que podría ser un buen dirigente. Y, Tarik trabaja desde la academia creando materiales pedagógicos en pro del desarrollo de las energías renovables en las comunidades indígenas y él que no ha tenido ningún rechazo porque más está en hacer trabajos técnicos y académicos.

Sea como sea y hoy por hoy estas tres personas son reconocidas, aceptadas y legitimadas como runas en las familias, comunidades y organizaciones de su afinidad. Después de estas travesías familiares, comunitarios y organizacionales estas tres personas tuvieron la oportunidad de participar directamente en el levantamiento indígena de octubre del 2019 tras el anuncio de ciertas medidas económicas por parte del Gobierno de Lenin Moreno.

En este contexto político, la subjetividad, los discursos y sobre todo la noción de ser runa se tornó mucho más en serio, vivieron en carne propia las problemáticas que han tenido los pueblos y nacionalidades durante muchos siglos: el desprecio, la segregación, los insultos y la exclusión por parte de las personas ciudadinas a los runas fueron el pan de cada día durante la coyuntura política del octubre del 2019. En este momento, la cultura, la identidad y las emisiones entro en segundo plano porque, en este evento específico necesitaban a personas capacitadas en distintos campos y no solo que se autodefinan como runas. El cual A.T.T

jugaron un papel importantísimo, porque ellos eran capacitados para cumplir los roles, por ello se repartieron en distintas actividades; Arawi en la comisión de cocina, Tarik en la comisión de emergencia y Taki en la comisión de comunicación, cada una de las personas cumplieron con mucha responsabilidad sus actividades. Estas tres personas respetaron y estuvieron a las órdenes de los máximos dirigentes.

El primer enfrentamiento que tuvieron los manifestantes con la fuerza pública, marcaría la sensibilidad de estas tres personas, vale mencionar que no era lo mismo ser runa en las clases de kichwa o en las fiestas de las comunidades que en el campo de batalla. Al ser partícipes en primera línea, fueron testigos y víctimas de la brutalidad del ataque por parte del Estado, fue muy fuerte ver a sus compañeros heridos agonizando en el piso. “Cada que cierro los ojos escucho las bombas y veo a los compañeros que estaban conmigo en el coliseo sufriendo, nunca había sentido un dolor profundo” (Tarik Andagoya). A.T.T Tenían sus rostros completamente tristes y desbastados, no podían creer que ser runa era tan difícil y que todos los días debían luchar en contra de este sistema para tener un poquito de dignidad.

Después de esta participación en el levantamiento tuvieron secuelas muy profundas, por ejemplo; Arawi no podía dormir porque todas las noches tenía pesadillas, Tarik al momento de pasar por el parque el Arbolito tenía una melancolía muy profunda y Taki cada vez que veía a las señoras de las comunidades cargadas a sus hijos se ponía muy triste y lloraba porque les traía recuerdos de las madres que estaban en el levantamiento con sus hijos. En estas conclusiones hemos podido ver que estas tres personas tuvieron experiencias de ser runas en todos los niveles sociales, políticas, culturales y espirituales.

Tomar decisiones profundas que implican sentimientos, sueños, comportamientos, relaciones familiares, colectivas y sobre todo políticas es un ámbito complejo, el proyecto runayashunchik abre una posibilidad nueva de hacer un análisis sobre la subjetividad del individuo entorno a la identidad y la política. Pero después de ver el proceso del proyecto runayashunchik y el trabajo que sostiene Tinkunakuy podría definir que “lo runa no se lleva en los genes, sino en la conciencia” en esta frase quiero definir que la cultura y la identidad es una posición política y no genética, con esta última frase cierro la participación de estas tres personas en el proceso de runayashunchik - runificación: La autodefinición runa como disputa política - cultural en el ámbito privado y público en la ciudad de Quito y que la lucha por la reivindicación cultural y política recién empieza para estas tres personas.

En este proceso de la investigación se aclaró y se definió varios conceptos por ejemplo el concepto runa entra como una nueva categoría al campo sociológico y político, asimismo los procesos sociales que tienen las comunidad como el ayllu ayudaría a entrar al estudio sociocultural y sus fenómenos de organización social. Por último, las posiciones subjetivas y compromisos organizativos, institucionales y comunitarios implícitamente inclinan la balanza para posicionarse ideológicamente.

Cierro esta investigación y con los ánimos de seguir investigando y profundizando en estos temas dejo esta pregunta: ¿Cómo reaccionan los dirigentes y líderes de las comunidades y organizaciones cuando estas personas runificados – nuevos runas, deciden participar como representantes o como dirigentes de las organizaciones indígenas, sin haber tenido una base comunitaria? Ya que tener base, comunidad y proceso social y político son los primeros requisitos para ser representante de las organizaciones.

## **Glosario**

*Runa*: un ser que actúa con fuerza y sabiduría - definición dada por la institución Tinkunakuy

*Runayashunchik*: volvamos a ser runas

*Runificación*: hacerse runa

*Tinkunakuy*: reencuentro espiritual - Institución que abordó el proyecto

*Kichwa*: lengua nativa de América Latina hablado en 5 países (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile)

*Yachay*: Sabiduría - conocimiento

CDCs: Centro de Desarrollo Comunitario

*Ayllu*: familia kichwa

CONAIE: Confederación de la Nacionalidades Indígenas del Ecuador

*Arawi*: Poesía, personaje de estudio

*Taki*: Melodía, personaje de estudio

*Tarik*: Investigador, personaje de estudio

ECUARUNARI: Confederación de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador

PUCE: Pontificia Universidad Católica del Ecuador

FEI: Federación Ecuatoriana de Indios

*Indio*: nombre dado por los españoles a los nativos americanos

*Kuri muyu*: semilla de oro

UNCIOREE: Unión de Comunidades de Eugenio Espejo

CHIJALTA FICI: Federación Kichwa de la Sierra Norte del Ecuador

*Abya yala*: Nombre dado por los nativos americanos a América

*Ñuka*: yo en idioma kichwa

*Yawar*: sangre

*Uku*: adentro

*hatun*: grande

*Lakta*: comunidad

*Ñukanchikpura*: familia ideológica

A.T.T: Arawi, Taki y Tarik

*Shamupashun*: forma de saludar en kichwa cuando visita una casa ajena

*Imanalla*: hola, forma de saludar en kichwa

*Sinchi*: fuerte

*Warmi*: mujer

*Muyuntin*: método cíclico de reciprocidad

*Apunchik*: dios - diosa

*Kuychik*: arcoíris

*Mishuyashka*: convertido en mestizo

*Rasu*: nevado

*Raymi*: celebración

*Kuya*: celebración a la fertilidad

*Kapak*: celebración a la sabiduría

*Inti*: sol

*Pawkar*: celebración al florecimiento

*Yanantin*: relacionalidad

*Tushukkuna*: danzantes

*Aylluyarina*: familiarizarse

*Ista*: ajeno

*Sawarina*: matrimonio andino

*Mushuk*: nuevo

*Aya*: espíritu

*Sumak*: bonito, hermoso, sublime

*Kawsay*: vida, cultura.

## Referencias

- Anónimo. 2019. "Conocer México Poco a Poco", 1 de Septiembre.  
<https://unvisitantenuuevo.blogspot.com/>
- The Brain Chamber. 2024. "La Camara del Cerebro". TBC.  
<https://es.thebrainchamber.com/ancient-civilizations/aztec/>
- Almeida, Iliana. Almeida Vinuesa. Bustamante Cárdenas. & Espinoza, Simon. 1991. *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento Indígena de 1990*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Barabas, Alicia. 2000. *La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo*. Alteridades. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Becker, Marc. 2007. "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Revista de Ciencias Sociales*, 135-144. <https://www.redalyc.org/pdf/509/50902712.pdf>
- Bourdieu, Pierre. 1985. *¿Qué significa hablar?*. Madrid: Ediciones Akal España.
- Descola, Philippe. 2001. *Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. Naturaliza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México
- Donati, Pierpaolo. 2003. *Manual de sociología de la familia*. Eunsa: Barañáin
- Gariogordobil, Maite. 2017. "Conducta prosocial: el papel de la cultura, la familia, la escuela y la personalidad". *Revista Mexicana de investigación en Psicología* 6(2), 146-157.  
<https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=70550>
- Guss, David. 1994. *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila Venezuela.
- Guerrero, Andrés. 2000. *Etnicidades. Antropología en Ciencias Sociales*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Hall, Stuart. Restrepo, Eduardo. Walsh McDonald, Catherine. & Vich, Victor. 2013. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Corporación Editora Nacional Ecuador.
- Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS. 2020. "Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990". *FES Ecuador*, 2 de Abril de 2021. [https://www.fes-ecuador.org/fileadmin/user\\_upload/pdf/0180.pdf](https://www.fes-ecuador.org/fileadmin/user_upload/pdf/0180.pdf)
- Koonings, Kees. & Silva, Patricio. 1999. *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Bogotá: Paidós Colombia.
- Lipovetsky, Gilles. 2000. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama España.
- Macas, Luis. 1992. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Indios Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya Yala Ecuador.
- Maigua, Javier. 2007-2008. "Soy Runa ¿y vos qué eres?". *Revista Runakuna*, 06 de marzo 2010. <https://issuu.com/revistarunakuna>
- Moyano, Beatriz - Elisa., & Casas - Gragea, Ángel - María. 2004. "Los discursos del encuentro y del desencuentro surgidos desde el primer contacto entre Europa y América". *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 67-81.  
[https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/50516/art\\_4.pdf?sequence=1](https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/50516/art_4.pdf?sequence=1)

- Sanjinés, Javier. 2001. "Indianizar al 'Q'ara: una nueva política de conocimiento". *Revista del Centro Andino de Estudios*. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2027/1/CI-02-TC-Sanjin%c3%a9s.pdf>
- Teijeiro Villarroel, José. 2012. "¿SOY MESTIZO? Reflexiones para el debate". *Revista Expresiones de Sociales*, 6. [http://revistasbolivianas.umsa.bo/scielo.php?pid=S2304-88782012000200005&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://revistasbolivianas.umsa.bo/scielo.php?pid=S2304-88782012000200005&script=sci_arttext&tlng=en)
- Thevenot, Laurent. 2016. *La acción en plural – una introducción a la sociología pragmática*. Paris: Trillas Francia.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Editores Katz Argentina.