

***PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY***

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas

Editores

*Colección Estudios de las Ideas
Volumen 3*

ARIADNA EDICIONES

**PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY.**

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas, Editores

Colección Estudios de las Ideas, 3

ISBN: 978-956-8416-66-9

Gestión editorial

Ariadna Ediciones

www.ariadnaediciones.cl

ariadnaedicionesoa@gmail.com

Portada: Diego Rivera, fragmento

El genio creador del Sur, 1940

Santiago de Chile

Primera Edición

Agosto 2018

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



*A 15 años de la muerte del joven mapuche
Alex Lemün, asesinado por bala policial en
Territorio Mapuche, al sur de Chile,
en noviembre del año 2002*

ÍNDICE

Prólogo, p.9

Sebastião Vargas

Introducción, p. 17

Pedro Canales Tapia

La comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena, p.27

Elena Nava Morales

Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia, p. 47

Yolanda Ramos

Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador*, p. 71

Mercedes Prieto, Benjamín Inuca, Lui M. de La Torre

Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía ecuatoriana, p. 101

Maria Luiza de Castro Muniz - Angélica María Cárdenas Piedrahíta

“Las modas teóricas pasan, pero el colonialismo queda”: a atualidade do pensamento anticolonial mapuche, p. 131

Sebastião Vargas

La organización de comunidades mapuche y tehuelche 11 de Octubre, p. 159

Ana M. Ramos

Participantes, p. 191

* Las palabras en idiomas americanos se reproducen tal como han sido escritas por quienes han entregado cada trabajo. Nota de los editores

Yachay tinkuy y kuyana: **dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador**

Luz María De la Torre, Benjamín Inuca, Mercedes Prieto

I. Introducción

En Ecuador los movimientos indígenas de las últimas décadas del siglo XX han traído aparejados, entre varios otros asuntos, la visibilización de intelectuales indígenas, hombres y mujeres, que registran sus interpretaciones de la vida y de la política.⁹⁴ Se ha propuesto este quehacer como parte de un pensamiento contestatario sustentado en una epistemología particular y en resistencia con las ciencias occidentales.⁹⁵ Creemos, sin embargo, que este pensamiento da cuenta de una compleja imbricación entre el conocer y el hacer que se acerca a una ontología política, que enlaza confrontaciones, convergencias, emociones e intervenciones sobre maneras particulares de vivir. En este sentido, no es sólo un acto epistemológico, sino formas políticas de conocer y hacer desplegadas en modos de existencia diferenciados y distintos. En esta dimensión lo que proponemos a continuación es una noción de conocer altamente implicada con la crítica, la política y la búsqueda de un vivir bien.

Este texto, al mismo tiempo, escritura un complejo diálogo entre autores de proveniencias y prácticas culturales

⁹⁴ Mercedes, Prieto y Verónica, Guaján. Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas”, *Nueva Sociedad*, n°245, 2013, pp. 136-148.

⁹⁵ Ejemplo de estas posturas pueden encontrarse en la compilación de Catherine, Walsh, Freya, Schiwy y Santiago, Castro-Gómez (edits.), *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar, 2002

diversas: desde los movimientos, la educación y las lenguas indígenas; desde los ecologismos y feminismos de la diversidad; desde la comunalidad y vida comunitaria; desde la academia y los estudios de la indigenidad, entre las varias identificaciones que unen y separan a los y las autoras. Por ello, esta obra se inscribe en la agenda de la diplomacia propuesta por Bruno Latour pues se trata de publicitar reflexiones entre personas provenientes de diferentes modos de existencias.⁹⁶ El texto usa el nosotros y nosotras, y el ellos y ellas como manera de entregar al lector un sentido de las tensiones del esfuerzo diplomático aunque creemos que estas diferencias, si bien insondables, tienden puentes ya que la crítica y la búsqueda de un mejor vivir hacen posibles esfuerzos compartidos y renovados de sentidos de humanización poscoloniales.

Hemos seleccionado dos tropos para dar testimonio de estas formas de conocer, vivir y actuar del pueblo kichwa de la sierra norte del Ecuador: *yachay tinkuy* y *kuyana*. El estudio de estos tropos se hace a partir de las investigaciones realizadas por Luz María De la Torre y por Benjamín Inuca⁹⁷

⁹⁶ Las nociones modos de existencias y de diplomacia provienen de Bruno, Latour, *Investigación sobre los modos de existencias. Una antropología de los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

⁹⁷ Nos referimos a las publicaciones de Luz María De la Torre Amaguaña: 1999. *Un universo femenino en el mundo andino*. Quito: Indesic/Fundación Hanns Seidel; 2005. "Construcción de ciudadanía desde la diferencia: el caso del movimiento indígena en el Ecuador" (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencias Políticas. FLACSO Ecuador); 2010. "¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?". *MESTER* 39: 1-25; y en colaboración con Carlos Sandoval. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino*. Quito: Abya-Yala/ILDIS. Benjamín Inuca ha investigado los asuntos del *yachay tinkuy* en 2017. "Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX". (Tesis para obtener el grado de doctor en Historia de los Andes. FLACSO, Ecuador); 2017. "Genealogía de *alli kawsay / sumak kawsay* (vida buena / vida

las cuales permiten argumentar que la primera figura amalgama las múltiples dimensiones del conocimiento como acción para la vida y encarna la sabiduría de las confrontaciones y convergencias. El *kuyana*, por su parte, personifica la confluencia de la razón y las emociones, en un mismo acto de conocer. La configuración de estos conceptos se enlaza a procesos particulares; en este caso, se estructura a través del relato de las maneras en que se constituyen los movimientos indígenas y la palabra de los y las *runakunas* (seres humanos) en la búsqueda del vivir bien.

II. El *yachay tinkuy* como confrontación y convergencia de saberes kichwas (*kichwa mamallaktapa yachay tinkuy*)

En el Ecuador a fines del siglo XX se dan varios hechos, procesos y relaciones contradictorias a partir del accionar y pensar de las organizaciones indígenas que rompen con la monotonía del pensamiento de la sociedad dominante y del estado⁹⁸. Hay un recorrido desde un pensar

hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12 (2): 155-176.

⁹⁸ Este relato pone en tensión aspectos de la narrativa prevalente, como por ejemplo la de Deborah J.

Yashar. 2008. "Política indígena en los países andinos: patrones cambiantes de reconocimiento, reforma y representación". En *La crisis de la representación democrática en los países andinos*. Pp. 387-438, Bogotá, Grupo

Editorial Norma; la compilación de Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges. 2009. *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora; el estudio de

Marc Becker. 2009. *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO, Ecuador/Abya-Yala) sobre los movimientos indígenas del Ecuador que buscan entender las alianzas, la estructura de oportunidades, entre otros aspectos. Incluso la literatura que realiza un balance crítico de los movimientos indígenas (Carmen Martínez, ed. 2009. *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO Ecuador/Ministerio de Cultura del Ecuador; Philipp

propio de los pueblos indígenas, en nuestro (este) caso kichwa, pasando por un pensamiento entre pueblos o *llaktapura* de las diversas nacionalidades indígenas de cara a la sociedad y estados dominantes hasta recrear las categorías de *alli kawsay* o vida buena y *sumak kawsay* o vida hermosa. Este recorrido es posible de explicar desde el encuentro y confrontación, el *tinkuy*, que pone en el debate nuevas formas de conocer y pensar al estado, la sociedad, la humanidad, así como nuevas maneras de mirarnos (se) a sí mismo, al otro y al mundo. Este pensar cuestiona la modernidad y postmodernidad, las nuevas formas de colonización y colonialidad, el consumismo y las prácticas depredadoras de la humanidad.

La diversidad cultural y modos de existencia no es una excepción sino una realidad viva, renovante y recreante en el territorio del Ecuador que proyecta una lógica de estar entre pueblos; por ello se habla de *ayllupura*, *ñukanchikpura*, *llaktapura* y *kawsaypura* porque la convivencia se da entre grupos y familias; entre nosotros (ellos), entre pueblos y entre culturas en un ambiente de variadas hostilidades.

Altman. 2016. *El movimiento indígena ecuatoriano y su discurso: ¿un movimiento social descolonial?* Quito: Editorial Universitaria) no ha reparado en asuntos relativos al conocer envueltos en ellos. Al proponer la noción de *yachay tinkuy* (la confrontación de saberes) para explicar el proceso político indígena, no sólo se subrayan las tensiones de las alianzas, sino que se destaca de manera especial los procesos de conocimientos que ellas producen. Por su parte, la fiesta del *tinku* o *t'inku* ha sido explorado en su dimensión de lucha ritual (José Sánchez-Parga. 1986. *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP. Pp. 403) en donde se identifica una fase de nucleamiento comunal y otra de separación de las comunidades. La fiesta termina con la ocupación de la plaza del pueblo y la circunvalación de la misma por parte de los grupos danzantes en una única coreografía. Lo que proponemos es que las movilizaciones de los pueblos indígenas son un *tinkuy*. Además de fiesta son también formas de lucha política, cultural y de saberes (*yachay*) por tierra, territorio, autonomía, identidad cultural, educación, sociedad intercultural, estado plurinacional convirtiéndose en *yachay tinkuy* (Benjamín Inuca *ibid.*).

Dentro de la comunalidad kichwa se desarrolla el *ayllupura* o entre familias de iguales que denota una riqueza de relaciones y redes socioeconómicas, políticas y culturales de las familias y grupos a partir de las boyantes prácticas de *ranti ranti* (reciprocidad), *makipurana* (solidaridad), *minka* (trabajo comunitario), *waykarina* (ayuda de emergencia o urgencia) y a través de múltiples identificaciones culturales. Al interior de organizaciones representativas y de diversas escalas territoriales se construye el *ñukanchikpura* o entre nosotros como interrelación, intercambio y franca confrontación de saberes con el poder dominante. Mientras que, entre organizaciones indígenas, entre pueblos y nacionalidades se vislumbra el *llaktapura* o entre pueblos. Hay intercambio y confrontación de saberes entre los kichwas y entre las varias nacionalidades que conviven en el país⁹⁹, en cuyas relaciones se visibiliza el *llaktapura* y el *kawsaypura*, entre vidas o entre culturas. Conforme se fueron reconstituyendo los pueblos y nacionalidades indígenas, fundamentándose en la Constitución ecuatoriana de 1998, se reforzaron también instancias organizativas representativas a nivel regional y nacional¹⁰⁰.

Desde los pueblos indígenas y en confrontación con los poderes dominantes se genera el sentimiento de *ñukanchikpura* o de convivencia entre nosotros (ellos) que atempera el desprecio por el idioma y la cultura y formas de existencia propias facilitando la generación de un proyecto político de las nacionalidades y la puesta en marcha de

⁹⁹ Lourdes, Canterón y Rosa, Vacacela, *Causaimanta allpamanta quishpirincacaman tantanacushunchic. Organizaciones indígenas del Ecuador*, Quito, T.Q.T. Offset, 1984, p. 8.

¹⁰⁰ Muy importante en el proceso organizativo de las nacionalidades es el establecimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) creada en 1980 y de la Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) o despertar de los indios ecuatorianos establecida en 1972. Jorge, Cevallos y Mario, Mullo, *Quichua runacunapac huiñai causai / historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*, Quito, ECUARUNARI, 1998, p. 33.

intervenciones de educación, de salud y de justicia, entre los más visibles¹⁰¹. Es el auge del pensamiento kichwa en el Ecuador, cuya emergencia se lo ubica después del levantamiento del intiraymi de 1990. Dentro de este proyecto político despuntan categorías como la autonomía, la autodeterminación, la reconstitución de pueblos y nacionalidades que permiten proponer al estado plurinacional en abierta contraposición de un estado uninacional y una sociedad monocultural. En la sierra norte del Ecuador se reconstituyeron los pueblos kichwa – kayambe, otavalo, natabuela, karanki – generando una serie de propuestas que subvierten la comprensión de la vida. El surgimiento de categorías conceptuales configura un pensamiento kichwa que rige y orienta la toma de conciencia comunitaria y colectiva (*rikcharimuy*), la movilización y levantamientos indígenas (*hatarishun*), la convergencia entre pueblos (*llaktapura*) por una vida digna y plena (*sumak*

¹⁰¹ El *yachay tinkuy* es posible rastrearlo en intervenciones propiciadas por las organizaciones indígenas y de afrodescendientes a través de instituciones estatales y de Organismos No Gubernamentales (ONG). Por ejemplo, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), administra potencia la participación comunitaria en la asignación de obras y su presupuesto; el sistema de educación intercultural bilingüe y sus programas educativos valoran la lengua originaria y los conocimientos locales para el currículo; o la salud intercultural armoniza el uso de la medicina kichwa con la biomedicina; o la administración de justicia que coordinan la justicia indígena y la justicia ordinaria. En estos proyectos surge el pensamiento kichwa a la luz de *llaktapura* (entre pueblos) y *sumak kawsay* (vida hermosa). Asimismo, en estos proyectos hay un apoyo decidido desde miembros de la sociedad mestiza pro-indígena, afincada especialmente en la ciudad, que desarrolla el pensamiento pro-indígena que valora el idioma, la cultura y los saberes kichwas. Muchos de ellos, son kichwas que han migrado a la ciudad o mestizos que han trabajado o mantienen relaciones socioeconómicas y culturales con los pueblos kichwas.

kawsay)¹⁰². Estos saberes de los pueblos kichwas confrontan la sociedad blanca y mestiza, castellano-hablante, al estado uninacional y al extractivismo y, en el tiempo, se hace más explícita la lucha contra el sistema económico y político imperante.

III. Configuración de *yachay tinkuy*

En el marco del renacer indígena en la región sudamericana durante las últimas décadas del siglo XX, en el Ecuador se desarrollan luchas colectivas que configuran confrontaciones y convergencias de saberes, el *yachay tinkuy* de los pueblos indígenas¹⁰³. El *yachay tinkuy* da cuenta de “las mentalidades, las presuposiciones o los sentimientos”¹⁰⁴ que convergen y confrontan la situación socioeconómica, política y cultural desigual e injusta desplegada por el estado y la sociedad criolla, disponiendo el resurgimiento de nuevas formas de pensamientos. Son procesos de luchas que

¹⁰² Estas nociones de *sumak kawsay* y de *alli kawsay* no tienen, absolutamente, ninguna relación con el vivir bien o *sumak kawsay* implementado hoy como política del estado ecuatoriano.

¹⁰³ El *tinkuy* (el desencuentro, la disputa, el disenso, los desacuerdos, el enfrentamiento) tiene su opuesto: el *yanantin* (el encuentro, la concordia, el entendimiento, los acuerdos, las alianzas, la paz). Las lógicas del funcionamiento de este aparato simbólico se desenvuelven gracias a mecanismos de reciprocidades mutuas, de cuyos disensos y alianzas se despliegan como un *pachakutik*. Este es un tiempo y espacio nuevo o bien un tiempo y espacios de cambios, de retorno de manifestaciones culturales en un nuevo tiempo, pero en el mismo espacio. Pero toda esta artillería cultural no podría generarse sin esa expresión de la comunalidad del *ranti ranti* que, además de corresponder a unas lógicas de dar y recibir, de ir y volver, de confrontar y buscar acuerdos, implica el devolver, el regresar, el reparar, el reiniciar todo aquello que ha sido alterado.

¹⁰⁴ Retomamos esta propuesta de la historia cultural. Ver a Peter, Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2006, p. 70.

despliegan una serie de confrontaciones y convergencias; a saber:

a) La disputa pública en las calles y carreteras a través del levantamiento indígena de 1990, la marcha por la vida hacia Quito en 1991 y las sucesivas movilizaciones de la década comprendida entre 1990 y del 2000 que rompen con el pensamiento y el statu quo del estado y sociedad ecuatoriana, permitiendo la convergencia de los pueblos indígenas como nuevos sujetos políticos y culturales; estableciendo un *pachakutik*, un tiempo y espacio de transformación.

b) La contienda por los sentidos de la “celebración del descubrimiento de América” y otros eventos de la colonialidad bajo consignas tales como “500 años de opresión” y “500 años de resistencia” que se convierten en una oposición clara a la noción de encuentro de dos mundos. Este hecho refrenda nuevas lógicas de significación y sentido de los pueblos kichwas, como actores de la historia y no solo como dominados y oprimidos.

c) La lucha por la tierra, el agua y otros recursos, así como por una educación propia, gestada desde las organizaciones indígenas. Así, por ejemplo, en las tierras que se recuperan de las haciendas, se crean escuelas que implementan nuevas formas de hacer educación utilizando el idioma y los conocimientos de los pueblos indígenas que cuestionan y ponen en entredicho al estado uninacional y la sociedad monocultural. También la conservación de los recursos naturales y de la biodiversidad y sus saberes son vitales para los pueblos y nacionalidades como la defensa de la selva amazónica que se contrapone a la explotación petrolera y minera que contaminan el agua o la defensa del páramo andino como ecosistema de almacenamiento del agua.

d) La disputa y convergencia en torno a la lógica integracionista y homogeneizante de la nación y el estado al proponer, por parte de las organizaciones, líderes e

intelectuales indígenas, el reconocimiento de pueblos con modos de existencia particulares. Estas lógicas opuestas gestan prácticas de *kawsaypura*, entre culturas o intercultural, así como otras maneras de gestión de las intervenciones públicas. En este marco, se despliega la búsqueda de iniciativas autónomas de educación en las comunas kichwas, que permite la autogestión desde las diversas culturas en contra de la educación asimilacionista e integracionista.

e) La discusión y disposición de planteamientos de autogobierno y autodeterminación de los pueblos indígenas en contra del estado benefactor, paternalista y asistencialista. Estos propósitos generan nuevas constituciones en el Ecuador (1998 y 2008) que introducen remozadas concepciones socio económicas, políticas y culturales como las autonomías de las nacionalidades y las circunscripciones territoriales indígenas o *mamallakta*, la educación intercultural bilingüe, la salud intercultural, el pluralismo jurídico, el estado plurinacional, la sociedad intercultural, *alli kawsay*, *sumak kawsay*, las tierras comunitarias, *yakumama*, *allpamama*, *pachamama*, *pachakutik*, entre las más sobresalientes.

f) La instalación de la comunalidad como acto de vida y eje del pensamiento kichwa, entendida como sentidos materiales y culturales compartidos que informan acciones individuales y colectivas. En esta comunalidad convergen concepciones pasadas con el pensamiento actual de los pueblos indígenas y se presenta como una renovación del *kawsaypura* o entre culturas que confronta la individuación, el extractivismo, la homogenización cultural, entre otros parámetros dominantes. El corazón o el centro del *tinkuy* es la comunalidad del *ranti ranti* que, además de las lógicas de dar y recibir, de ir y volver, implica el devolver, el reparar. Con la reparación se vuelve al estado normal de convivencia entre los seres y, en caso de afectación, debe haber un esfuerzo para volver al estado de convivencia y de des-afectación. Esta

comunalidad está tejida en la ritualidad de manera que la continuidad del *ranti ranti* se garantiza a través de las prácticas, las ritualidades y los sentidos de las fiestas y actos agropecuarios ecológicos, por ejemplo en la rama de gallo desarrollada en tiempos de la fiesta de *intiraymi*¹⁰⁵.

g) La contienda y sistematización de los saberes como un pensamiento indígena desde la convergencia y confrontación de la cultura, la razón y la emoción, a partir de las experiencias, del pensamiento consuetudinario, del manejo de la tradición oral, del orden natural y de la recuperación de la armonía entre las personas y los seres de la naturaleza, han ido recreando y enriqueciendo el *sumak kawsay* como una nueva forma de entender la vida y la madre naturaleza, confirmando la convergencia del discurso indígena con del discurso ecologista, que confrontan al neoliberalismo, el desarrollismo y el extractivismo¹⁰⁶.

En suma, estas maneras de conocer y de hacer resguardan formas diferenciadas de existencia que ponen en dudas las relaciones y sentidos de la naturaleza, el estado, la sociedad y los saberes y colocan en el centro de las preocupaciones asuntos relativos a la comunalidad, a lo público y a la misma humanidad.

¹⁰⁵ Estas fiestas consisten en verdaderos actos de alianzas redistributivas y reciprocidades simbólicas, relacionadas a la vida social y agrícola que restablecen la unidad y el equilibrio comunitario para el inicio de un nuevo año de actividades relacionadas con la madre naturaleza. De manera similar, el agricultor, después de la cosecha, deja abandonado el suelo, hace una retirada de esa relación intensa que tenía con la *allpamama* (madre tierra en un sentido material) pero establece una intensa relación social y humana con quienes tiene que reparar ciertos desencuentros generados en su familia, comunidad, sociedad, durante el lapso de cultivo de las semillas (Luz María, De la Torre Amaguaña y Carlos, Sandoval, Op. cit, pp. 19-28).

¹⁰⁶ José, Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2000, Pp. 71 y 134.

IV. *Los tiempos del yachay tinkuy*

Es posible identificar distintos tiempos en el renacer indígena del Ecuador¹⁰⁷. Estos momentos parten del *rikcharimuy* o conciencia social y de los distintos modos de existencia y se caracteriza por la constitución de organizaciones y la participación en eventos que propugnan los “500 años de resistencia”. La constitución de la organización kichwa de la sierra ECUARUNARI, a partir del término *rikcharimuy* marca el inicio del *yachay tinkuy* o convergencia, confrontación, inversión y renovación de saberes, espacios y tiempos de las últimas décadas del siglo XX. El significado de ECUARUNARI recoge la propuesta de que los *runas* se despierten de la esclavitud, que se levanten contra la dominación y participen de la democracia.¹⁰⁸ Como segunda fase aparece *hatarishun yachay tinkuy* o levantamiento de saberes, determinado por las tomas de las haciendas, de carreteras, de las ciudades e iglesias, de lugares y edificios de las instituciones públicas emblemáticos de la nación y el estado monocultural. Como tercera fase, está *llaktapura* o convergencia de sentimientos y pensamientos entre culturas diversas; finalmente, se recrea

¹⁰⁷ José Bengoa plantea varios momentos en el proceso del renacer indígena de Sudamérica. El primero es la “aparición de nuevas organizaciones indígenas”; el segundo es la “celebración de los 500 años del descubrimiento de América”; en el tercer momento, de la emergencia propiamente indígena, están “los levantamientos del Ecuador y Chiapas”; y el cuarto es el de la “negociación e institucionalización”: *Ibíd.*, pp. 86-7.

¹⁰⁸ Esta experiencia organizativa estuvo marcada por la confrontación y el encuentro entre su membresía. Al momento de su constitución y a lo largo de su existencia se reconocen, a su interior, tres corrientes de pensamiento: el indigenista radical que intenta conformarse sólo entre indígenas; el culturalista – antropológica orientada al rescate de valores culturales y a la resistencia a la penetración cultural occidental; y el clasista que subraya la pertenencia proletaria, de pobres y explotados de la organización: Cevallos y Mullo, *Op. cit.* p. 35.

el *sumak kawsay* o vida hermosa, como sentimiento, pensamiento y actitud de vida que confronta el neodesarrollismo y neoliberalismo.

En cada acción y pensamiento de los pueblos kichwa se pueden observar las ideas fuerzas que convergen en el *tinkuy* y que configuran los diferentes tiempos del *yachay tinkuy* como encuentro, confrontación e inversión de saberes. Estas fases aparecidas en forma cíclica son: *rikcharimuy yachay tinkuy*, *hatarishun yachay tinkuy*, *kawsaypura yachay tinkuy* y *sumak kawsay yachay tinkuy*. El *rikcharimuy* del *yachay tinkuy* es una toma de conciencia colectiva de la realidad de opresión, dominación y explotación en la cual están sumidos los pueblos indígenas. En el momento de *rikcharimuy* se crea el espacio y el tiempo de reflexión de la realidad que permite el surgimiento de una actitud que cuestiona los conceptos asociados a la indigenidad como “pobres”, “indios”, “indígenas”, “analfabetos”, “incivilizados”, endilgados por la cultura dominante. Las movilizaciones y levantamientos, *hatarishun*, son la continuidad histórica de una lucha indígena de larga duración, desde la conquista española hasta nuestros días. “Dignidad en el trato” y “no discriminación” son las demandas de los pueblos indígenas en la región¹⁰⁹ y también de las movilizaciones de las organizaciones indígenas del Ecuador en los años ochenta y los años noventa, que complementan las demandas por recursos de momentos previos. Los “500 años de resistencia indígena” reconectan el pasado de exterminio con el presente de lucha para una vida digna. En la confluencia de las luchas de las diversas culturas sintetizadas en los mandatos de sus organizaciones regionales y nacionales se mira el *kawsaypura* o entre culturas para contraponer a la monocultura y la hegemonía cultural. Las relaciones, acciones y acuerdos que se dan entre estas diversas culturas permiten reflexionar y sacar a la luz las relaciones de orden y armonía entre humanos incluyendo a la naturaleza. Estas relaciones y acciones están intrínsecamente vinculadas a la

¹⁰⁹ Bengoa, Op. cit. p. 100.

búsqueda de la vida, de una vida plena y hermosa (*sumak kawsay*).

Cada uno de estos tiempos tiene un marco de expresión y creencia, de lucha, de choque, de confrontación. Ese marco es el *tinkuy*, al cual convergen, propios y extraños, con sus ideas, intereses y aspiraciones creando escenarios e ideas antagónicas. Los fogones de las viviendas, las asambleas comunitarias, las calles y carreteras son expresiones del *rikcharimuy yachay tinkuy*, que activa también el *hatarishun yachay tinkuy* que se cristalizan en acciones confrontativas, en movilizaciones y en levantamientos indígenas. El debate en estos diversos espacios alimenta la fuerza de la lucha que se puede evidenciar en las tomas de las haciendas, las tomas de las iglesias, las tomas de parques, las tomas de edificios de los ministerios y la toma de las carreteras. Las tomas abren la puerta a los levantamientos, que son acciones políticas de los explotados que cuestionan las injusticias y para que las instancias gubernamentales respondan a sus demandas. Muchas veces los levantamientos han obstruido las arterias de comunicación y transporte que alimentan las ciudades, logrando efectos socioeconómicos, culturales y políticos en los ciudadanos, quienes, en consecuencia, han presionado a los gobiernos para que respondan a las demandas de los manifestantes. Las demandas y el pensamiento de *hatarishun yachay tinkuy* rompen con el sistema imperante. Hay también un enfoque proyectivo y prospectivo durante las asambleas y levantamientos, donde afloran los conceptos que estructuran la propuesta y el proyecto político de las organizaciones nacionales como la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE).

En ese marco de espacio-tiempo, sentimiento de lucha o *tinkuy* surge la actitud y los saberes de toma de conciencia o *rikcharimuy yachay tinkuy*. No es la toma de conciencia de una filosofía o teología o ideología dada. Es

una lucha de ideas al interior de las organizaciones indígenas que reflexiona su realidad, es la autoreflexión colectiva y un toma de conciencia colectiva para una nueva actitud de vida, el *tikray* o inversión: “*causaimanta, allpamanta quishpirincacaman tantanacushunchic*” (por la vida, por la tierra, organizados hasta liberarnos)¹¹⁰. Son tiempos y sentimientos nuevos, en el mismo espacio donde hay injusticias, opresión y explotación. Los pensamientos y sentimientos de recuperación de la tierra, de educación propia, de escuela bilingüe indígena, de profesores de la misma comunidad, de la *minga* por la vida, de la defensa de la cultura¹¹¹ establecen un marco dentro del cual el *yachay tinkuy* empieza su gestación y concepción de un nuevo estado de situación. Lo nuevo es *pachakutik*, el mismo que se inicia con el *rikcharimuy yachay tinkuy* que es adquirir una nueva idea, es pensar una nueva forma de vida respecto de la situación socio-económica, política y cultural en la que viven los pueblos indígenas. *Rikcharimuy* posibilita el pensar una nueva realidad, una nueva situación donde la tierra y los recursos sean nuestros, la escuela sea nuestra, las y los profesores sean nuestros, la educación sea nuestra, entre los pueblos (interculturalidad) para una vida digna.

El ser humano como parte de la *pachamama*, lleva la característica de ella y adquiere nuevas energías y fuerzas que le permiten relacionarse, constantemente, de distinta manera y ello genera nuevos *tinkuy*. Esta relación es creativa y siempre renovadora –*pachakutik*– nada hay que vuelva a ser igual ni en el tiempo, ni en el espacio ni en la energía. El ser humano también renueva su actitud y acción frente a sí mismo y a la naturaleza. El *tinkuy* también se despliega, permanentemente, en el *ayllu*; allí confluyen y se conectan las formas básicas de relaciones y los procesos de convergencia entre padres (abuelas y abuelos, madres y padres), entre hermanas y hermanos y de estos con sus padres, que denominaremos *ayllupura* (entre familiares).

¹¹⁰ Canterón y Vacacela, Op. cit. p. 46.

¹¹¹ Ibidem. p. 17.

Ayllupura implica la participación íntima y directa de los familiares. En un espacio más amplio, según vimos, se dan las relaciones de convergencia de *llaktapura* (entre coterráneos, entre comunas, entre pueblos) y de *kawsayapura* (entre culturas). En *llaktapura* hay una relación peculiar denominada *ñukanchikpura*, aludiendo a quienes comparten el espacio de vida y sus formas de existencia, así como las semejanzas de las diversas condiciones humanas de existencia. En estos espacios no se juegan ni las ideologías ni los dogmas, sino una forma de pensar y de sentir basada en la relación pragmática filial con la realidad de la vida. En este sentido se puede conectar el pensamiento y el sentimiento de la vida: *alli kawsay* o *sumak kawsay*.

En este relato, el *yachay tinkuy* cambia el destino de la nacionalidad kichwa y de los pueblos que cohabitan los territorios; es la autodeterminación de su historia. No somos (son) pobres, ni indígenas; somos (son) pueblos y nacionalidades. Esta convergencia de pensamientos de los pueblos indígenas alrededor de la categoría nacionalidad es el *yachay tinkuy* más fuerte que sigue martillando la conciencia mundial y nacional, es la propuesta política de la plurinacionalidad y de la sociedad intercultural.

V. Kuyana, voces cotidianas del *sumak kawsay* o *shunkuwan sumak kawsayman chayana*

Muchos momentos y lugares son los que han influido en la producción de la palabra de los y las *runas* kichwas de la sierra norte del Ecuador. Ya mencionamos que la toma de carreteras, las marchas y otras proezas del *yachay tinkuy* fueron escenarios de saberes los cuales han sido parcialmente reconocidos. Pero no sólo se producen pensamientos en estos contextos de disputa pública, sino en nuestras (las) luchas cotidianas al enfrentar la educación, la agricultura, la migración, la familia y tantos otros eventos de la vida. Sin duda alguna que, la toma y el reconocimiento de la palabra y los saberes han sido y siguen siendo actos a contracorriente pues su producción y diseminación son

escenarios de persistentes exclusiones. Si bien se ha aceptado la necesidad de ampliar sus lugares de elaboración¹¹², perduran destierros con base en prácticas coloniales, sexistas, raciales y etnocidas que configuran una violencia epistémica¹¹³. Así, por ejemplo, los supuestos civilizatorios y evolucionistas de varios de los saberes dominantes oponen mito e historia, ciencia y sentido común, razón y emoción entre otras categorías binarias y asignan a los modos de existencia diferenciados, a los pueblos indígenas, lo supuestamente opuesto a las ciencias. Asimismo, los lugares de saberes han sido crueles al desautorizar nuestra (su) voz y lengua, disciplinando hasta nuestra (la) palabra porque tiene que ajustarse a su canon lingüístico y escriturario. Pero no sólo ello, el desprestigio, la canibalización y actos similares de deterioro de nuestros (los) modos de existencia han estado acompañados de esfuerzos por configurarnos

¹¹² Catherine, Walsh, “¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano”. *Comentario Internacional*, n° 2, 2001, pp. 65-77.

¹¹³ Ejemplos de esta rica literatura sobre el carácter colonial del saber son los textos de: Aníbal, Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246; Catherine, Walsh, Freya, Schiwiy y Santiago, Castro-Gómez, Op.cit; Patricio Guerrero Arias, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida. Miradas otras para desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Abya-Yala, 2010, Luz María, de la Torre Amaguaña, Op.cit.; entre muchos otros. Por su parte, Isabel, Dulfano, *Indigenous Feminist Narratives. I/We: Wo(men) of an (Other) Way*, Nueva York, Palgrave-Macmillan, 2015 ha trabajado sobre exclusiones de género en las narrativas indígenas y Ramón, Grosfoguel, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales”, *Tabula Rasa* 14: 341-355, 2011, sobre racismo y violencia epistémica.

como seres inficionados¹¹⁴, incapaces de producir pensamiento.

En estas condiciones de desventaja, violencia y dolor, donde ni siquiera nuestros (los) afectos, ni nuestros (los) cuerpos podían ser reclamados como nuestros, hacemos (hacen) esfuerzos por luchar y visibilizarnos al tiempo que desciframos la colonialidad, el racismo y sexismo que a los poderes dominantes les ha resultado útil para legitimar la desigualdad e injusticias. Insistentemente decimos (dicen) que, desde estos espacios de dolor, hemos (han) tenido que re-elaborar nuevas ideas, y donde nuestro corazón ha aportado una renovada mirada de la vida y se ha esforzado por reparar los sufrimientos. En esta línea reivindicativa, la re-semantización de la cultura mediante la hermenéutica de términos kichwa, como por ejemplo *runa*, ha permitido reponer nuestra humanidad, como unos legítimos otros. *Runa* nombra al ser humano, pero el hábil poder colonial supo el modo de transponer y alterar su significado, cambiándolo completamente hasta denigrar no solo la palabra, sino a los mismos pueblos originarios. Es así como, frecuentemente, en los mercados de pueblos pequeños y en el uso cotidiano de este término entre miembros de la sociedad mestiza ecuatoriana hasta hace poco se escuchaba referir a los productos agrícolas que crecían en tierras indígenas como alimentos *runas* y eran considerados alimentos despreciables, como, por ejemplo, la *kinwa* (quinua). Asimismo, podían nombrar a un animal que no tenía pedigrí, ni tenía un historial que definiera sus relaciones genealógicas. Esa palabra *runa*, en la actualidad, la hemos (han) podido re-semantizar para reponer su significado inicial y se ha convertido en una bandera de lucha para dignificar la vida indígena.

Siguiendo esta tarea, en lo que sigue, visitamos la acción de *kuyay* o *kuyana*,¹¹⁵ como una manera no sólo de

¹¹⁴ Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 11.

tomar la palabra, sino de aportar una mirada amorosa, afectiva y sensible al conocer y al *sumak kawsay*. Redundando en el análisis de los efectos que ha tenido la colonialidad nos (se) damos cuenta que la mayoría de palabras relacionadas al afecto, al amor, al orgullo, a la dignidad han caído en el desuso. Patricio Guerrero Arias propone que así “nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos”¹¹⁶. Sin embargo, como ya hemos indicado en referencia al término *runa*, a través de los procesos de educación intercultural bilingüe indígena y de otras experiencias hemos (han) trabajado en la reivindicación, reconstrucción o acuñación de términos relacionados a la vida y lengua *runa*. La figura de *kuyana*, permite retomar el sentido de las emociones y los afectos que han sido oscurecidos y subyugados como parte del colonialismo y del fenómeno del lingüicidio¹¹⁷ provocado por la imposición de una lengua llamada superior, o lengua cristiana.¹¹⁸

¹¹⁵ Cabe aclarar que *kuyana*, entre los kichwas de la sierra ecuatoriana, literalmente significa amar; pero entre los kichwas de la Amazonía esta acción se la relaciona con el dar y recibir.

¹¹⁶ Guerrero Arias, Op. cit. p. 88.

¹¹⁷ El lingüicidio se refiere a la muerte y exterminio de una lengua por causas naturales o políticas, producto de la instigación del aparato del poder económico, político y sobre todo por actos discriminatorios. Consideramos que la lengua es el espíritu de la cultura ya que actúa como el vehículo para expresar de un modo específico las miradas que se tienen sobre el mundo y la vida.

¹¹⁸ Con la expresión “lengua cristina” crecimos en la escuela, la calle, en el mundo público en general donde al escucharnos hablar en kichwa lanzaban la mayor insolencia de “háblame en cristiano” y, seguidamente, se cargaban de risotadas llenas de burla y desprecio.

VI. Abriendo nuestro (el) *kipi*

Proponemos al *kipi* como un dispositivo cultural y una práctica que representa, simbólicamente, el afecto, las emociones y la sensibilidad; los asuntos relacionados con el corazón. Se trata de una especie de maleta a modo de un atado que, especialmente, las mujeres kichwas de la sierra norte¹¹⁹, improvisan para guardar y transportar objetos. Para ello se usan las *fachallinas* (prenda femenina parecida a un chal), las *llikllas* o rebozos, o las *pachas* (sábanas) formando una suerte de cuadrado. Este cuadrado se anuda haciendo un cruce en forma diagonal. Las cuatro puntas emularían las secciones del Tawantinsuyu y la línea diagonal principal correspondería al *kapak ñan*¹²⁰ o el camino de la justicia, de la rectitud, de la experiencia. Este camino simboliza el recorrido político, material y espiritual, en la búsqueda del *sumak kawsay*.

En el bulto anudado con la *fachallina*, o la *lliklla* y con la que se forma el *kipi* se guardan objetos de gran valor material y espiritual, como por ejemplo las semillas, alimentos, objetos sagrados, reliquias familiares, entre otros. Las semillas han sido uno de los ejes para el desarrollo de la vida de los pueblos *runas* y de una agricultura sostenida de sus familias. De ahí que siempre hay la necesidad de recoger

¹¹⁹ El *kipi* no es un objeto exclusivo de las mujeres. Sin embargo, los roles de género en el mundo indígena, lentamente, se han ido redefiniendo en concordancia con el aparato colonial, patriarcal y sexista y por ello ha existido un cierto alejamiento de los hombres respecto de este dispositivo o las actividades relacionadas al *kipi*. Aunque en la actualidad, poco a poco, los hombres jóvenes que van tomando conciencia sobre la equidad en los roles de género, van reincorporado estas prácticas en sus vidas cotidianas. Tomamos al *kipi* en un sentido figurado, más allá, de los roles de género, como un acceso a las emociones comprometidas en el conocer.

¹²⁰ Materialmente, se considera al *kapak ñan* como una amplia red de caminos que en el Incario conectaba importantes centros de producción, administrativos y ceremoniales. Se piensa que fue la columna vertebral del poder político, administrativo y religioso del Tawantinsuyu.

las semillas considerando los colores, aromas, sabores, capacidad de adaptación a las variantes del clima y sus variables tiempos de maduración. El *kipi* permite guardar con esmero, aprecio y amor una semilla, la misma que se recoge, se intercambia, se da para que esa variedad genética sea colorida en el nuevo ciclo agrícola. Nuestras (las) abuelitas y madres, cuando éramos pequeños, nos regañaban cuando abandonábamos una semilla que parecía un minúsculo espécimen invisible en un gran espacio. Nos enseñaban a no desperdiciar; luego se nos hacía reflexionar sobre el tiempo, el trabajo, la dedicación que esa simple semilla había tomado para su crecimiento y maduración. Por ello, especialmente cuando se trataban de una semilla o *muyu*¹²¹ seleccionada para la agricultura, es decir cuando ya se sembraban en terrenos familiares o comunales, se las tenía que guardar celosamente en el *kipi* del afecto. De esta manera, los saberes necesarios para la agricultura estaban tejidos con los afectos y cuidados hacia los objetos que circulan en esa actividad, los cuales, a su vez, adquirirían vida propia.

¹²¹ *Muyu* es una cuenta, una semilla, lo que gira, lo que da la vuelta en un ciclo interminable o bien la vuelta que da una semilla durante el ciclo de producción. Habla del tiempo que ocupa la vida de todo ser vivo para iniciar su ciclo y llegar a su conclusión y transformación. Una semilla, *muyu*, que había sido seleccionada para el cultivo debía tener ciertos cuidados que estaban relacionados a la ritualidad femenina. Como el caso de las papas, a las que después de ser cosechadas había que vestir las para ser tratadas casi como personas y se las ponía a conversar con las papas antiguas para que les transmitan las experiencias. Se las colocaba en un rincón de la cocina para que se mantengan calentitas, entre las cenizas que, diariamente, se sacaba de la *tullpa*, del fogón. A esas papas seleccionadas como semillas se las tenía que guardar vestidas hasta que les brotaran sus ojitos; es decir, cuando ya comenzaban a germinar, era la señal de empezar la siembra. Las semillas de papa, denominadas *papa muyu* se las reunía en el grupo al que habían entrado unas en calidad de abuelas, de madres, de nueras, dependiendo del sitio donde habían sido cosechadas o adquiridas como semillas.

De igual manera, en el *kipi* se guarda el cabello de algún miembro de la familia. Especialmente entre los kichwas otavalo y otros pueblos de la sierra ecuatoriana, guardamos (guardan) celosamente el cabello, ya que encierra significados espirituales, identitarios y de poder. Así, por ejemplo, el cabello es considerado como el elemento que dota *ushay* y *atik*, poder personal y orgullo de ser *runa*. El cabello que se guarda en el *kipi* es aquel que proviene del momento ritual del *akcha rutuchiy* (corte de cabello) que se produce únicamente cada siete años, el mismo que se conserva en un atado amarrado con un hilo del color correspondiente a la edad, siguiendo la gama cromática del arco iris. Es decir, los primeros siete años corresponderán al hilo de color rojo, a los 14 años el anaranjado, y así sucesivamente hasta llegar a los 49 años que corresponde al fin del recorrido espiritual por el *kapak ñan* (camino de madurez, de equilibrio, de estabilidad, de nobleza, de justicia) que concierne al color *wamintsi*, el fucsia. Este acto enseña a amar el paso del tiempo y por ello la necesidad de conservar y cuidar los objetos materiales y simbólicos en el *kipi*.

Asimismo, en el *kipi* transportamos la *wanlla*, la comida tipo golosina que se selecciona y se guarda con mucho esmero y amor para un ser querido. De manera similar, en una suerte de *kipi* se carga, en nuestras (las) espaldas, a nuestros (los) niños y niñas. Para ello a una tela amplia y cuadrada, una *pacha* (sábana), se le puede hacer diferentes dobleces según la ocasión. Para cargar a los y las niñas en la espada, se forma un primer cruce en donde se les cobija. La segunda diagonal cruza por el pecho, cerca del corazón de la madre y, luego, sus puntas se las sujeta a los pies del hijo o hija. Este acto permite mantener una estrecha relación afectiva que en kichwa se denomina *mamantin-ushintin* o *churintin*,¹²² y que expresa aquella fuerte relación

¹²² En las expresiones *mamantin-ushintin* o *mamantin-churintin*, encontramos la misma partícula gramatical *-ntin* que está presente en la palabra Tawantinsuyu, que remite a sus cuatro componentes o secciones, íntima e indisolublemente unidos.

afectiva que existe entre madre y su prole. Esta posición permite también endurar a los y las hijas y prepararlas para la vida¹²³.

En suma, el *kipi* guarda celosamente los recuerdos, los afectos, las emociones, las semillas de la esperanza, los valores más preciados. En él se colocan delicadamente los objetos materiales y espirituales que son consagrados como afecto a los seres queridos que conforman el *ayllu* (familia social) y el *awlla* (familia política y espiritual), pero también como tributos a la naturaleza, a la *pachamama* (la madre tierra que nutre y da vida) y la *alpamama* (la tierra material). En las prácticas asociadas con el *kipi* se despliegan saberes que son diseminados inter-generacionalmente. Por ello recuperar el *kipi* permite reponer los afectos, la intuición, la corazonada para el saber de la vida que los poderes dominantes, con su afán de universalismo, han pretendido borrar para homogeneizarnos, ignorando el brillo que irradian los colores de la diferencia. Se busca, entonces, contribuir a un proceso donde (se) potenciemos esos espacios de las emociones, las intuiciones y la ternura.

VII *Pensando el sumak kawsay con y desde el corazón*

Partimos de la asunción de que el colonialismo ha separado razón y afectos al tiempo que ha intentado que la razón silencie la voz del corazón; el pensamiento racional, ha dejado un espacio restringido y segregado para las emociones, la afectividad y la ternura porque esos sentimientos, generalmente, se consideraban y aún hoy se consideran propios de los débiles, de la mujer y de los pueblos indígenas. Por tanto, había que echarlos a un terreno invisible obligándonos a abandonar esa capacidad de conectarnos con nuestras emociones y sensibilidades, al

¹²³ Un estudio sobre la relevancia de cargar a los hijos e hijas en la espalda se encuentra en Mercedes, Prieto y María Isabel, Miranda, "Travesías del cuidado de la niñez indígena en Quito y en el medio rural de Ecuador", Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

punto de que se ha perdido el uso de los sentidos como el oído, el tacto, el olfato y el gusto. Pensar, entonces, fuera de la frontera de la razón, implica volver la mirada a esos conocimientos reprimidos, olvidados, invisibilizados, feminizados¹²⁴. A diferencia del llamado que hace Patricio Guerrero Arias hacia una convergencia epistemológica, entre la razón y la emoción,¹²⁵ proponemos a las emociones como una forma legítima de conocer imbricada con el pensar.

La Academia de la Lengua Kichwa (ALKI) ha prescrito que *kuyay* (corazonar, amar) es el verbo y la nominalización del verbo, *kuyana*, es el afecto, la ternura, la emoción. Sin embargo, en el uso cotidiano de la lengua kichwa, el verbo es asumido como *kuyana* y la nominalización como *kuyay*. Independientemente de este impase lingüístico usamos para este ejercicio *kuyay* como un verbo. Esta acción tiene el sentido de corazonar: expresar el afecto, demostrar la emoción o la ternura. Incluso, su semántica se amplía a la acción de dar y recibir, tal como la usan los kichwas amazónicos cuando dicen *kuyaway*, que equivale a decir dame que luego te regresaré. Pero esta acción de corazonar se la debe entender como parte de un

¹²⁴ En esta línea interpretativa podría ponderarse los esfuerzos de feministas poscoloniales como Chandra, Talpade Mohanty, "Cartographies of Struggle", En *Third World Women and the Politics of Feminism*, 1991, Chandra, Talpade Mohanty, Ann, Russo y Lourdes, Torres (edso), Bloomington, Indiana University Press, 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press; de feministas afro-norteamericanas como Bell, Hooks, *Feminism is for Everybody. Passionate Politics*, Cambridge, South End Press, 2000; feministas chicanas como Chela, Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; o *Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* compiladas por Cherrie, Moraga y Ana, Castillo (eds.), *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press. 1988

¹²⁵Guerrero Arias, Op. cit.

modelo donde *kuyay* es apenas uno de los engranajes para construir el *sumak kawsay*.

En la confección del *kipi* descrita anteriormente y para establecer la estructura de cuatro lados y sus dobleces diagonales hay una secuencia de actos que llevan a la acción del *kuyay* o corazonar. Esta secuencia se ordena a partir de los órganos de los seres (i.e. seres humanos, animales y objetos de la naturaleza) que poseen cabeza, boca, manos y corazón. De ahí que no es nada extraño referirse a la cabeza, al corazón o a los ojos de las montañas, de las piedras, de las plantas, de los árboles, de las vertientes, de las semillas, etc. Cada órgano es responsable de una acción vinculada al conocer donde lo sensible y la razón son parte de un mismo acto y de un mismo órgano y en donde el conocer informa el hacer; así:

- a) *Munay* (desear) se encuentra representado por la cabeza. Esta dimensión está relacionada con los primeros instintos, deseos, pensamientos, ilusiones, utopías, sueños. Estos imaginarios deben ser procesados en función del bien común, de lo contrario podrían constituirse en acciones nocivas para el desarrollo del equilibrio y bienestar.
- b) *Rimay* (hablar) está representado por la boca. Remite a ese pensamiento que está cristalizándose en la mente y que se expresa a través de la palabra.
- c) *Ruray* (hacer, accionar, actuar) se representa por las manos. Es el canal que conduce a hacer bien las cosas, a llevar adelante un proyecto que está en mente. Correspondería a la acción para configurar el bien común.
- d) *Kuyay* (corazonar, amar, sentir, dar) está representado por el corazón (*shunku*) donde se expresa la realización del amor, la ternura, la felicidad, el bienestar, la armonía, la conclusión de una obra, el dar y recibir.

Estos cuatro momentos propician la realización de un *alli kawsay*, que podría incluso progresar hasta un *sumaymana*

kawsay. La progresión y cambios de niveles desde *alli kawsay* hasta el *sumaymana kawsay*, se la puede entender a través de la comprensión de la estructura de la lengua kichwa, en donde el uso de determinadas palabras o partículas gramaticales, ayudan a denotar esos grados variados o matices de una realidad en la que desaparecen los polos radicales y, más bien, aparecen en el medio una amplia gama de estados de una realidad.¹²⁶ De esta manera, el *alli kawsay* puede ir progresando en su nivel de felicidad y armonía a través del *sumak kawsay* o expandirse hacia el *sumaklla kawsay* que denota que el progreso del bienestar va avanzando. Sigue luego al *sumak-sumak kawsay*, que, al repetir el adjetivo, da la idea de una vida estable, y expresa la seguridad, el vivir alegre, vivir feliz, vivir dignamente, sin carencias ni opulencias, una vida en equilibrio. Al agregar la partícula *-pacha* al adjetivo y construir el *sumakpacha kawsay* se da el matiz necesario para indicar un estado de plenitud de la vida, llena de alegría, estabilidad, en la que se subrayan los cambios que van llegando a la perfección. En este grado, nos (se) encontraríamos completamente satisfechos; se habría cumplido lo acordado: una sociedad justa, equilibrada e intercultural. Y, finalmente, se concluye con el *sumaymana kawsay*, que está afectado por el uso de la negación *-mana*, y que enuncia la plenitud de la satisfacción de la vida, es decir que ya no hay más felicidad, no hay más bienestar, no hay más equilibrio en la vida del que se está experimentando en el momento. Es haber llegado al término del gran recorrido a lo largo del *kapak ñan*, donde las mayores aspiraciones se han cumplido con justicia, con rectitud y mesura, y la persona se halla satisfecha de sus actos. Es donde ya se podría ver una sociedad perfecta, donde no caben cosas que hagan daño o que alteren el equilibrio y el bienestar; por tanto, se entendería que se vive en una sociedad única.

Este esfuerzo de entender el camino al bienestar a partir del *alli kawsay*, pero sobre todo transitar por el *sumak kawsay*

¹²⁶ De la Torre Amaguaña, Op. cit. p. 20-22.

hasta llegar al *sumaymana kawsay*, lo podríamos resumir con la expresión *umaka yuyakun, shimika rimakun, makika rurakun, shunkuka kuyakun*, que solíamos escuchar frecuentemente a nuestros (los) antepasados y que decían *shimika rimakun, makika rurakun* (mientras se habla continúa la acción), como un aliento para concluir responsablemente una actividad. Y por ello que la traducción de toda la cadena de pensamientos expresada en la frase enunciada al inicio de este párrafo sería: mientras la cabeza piensa, la boca habla, las manos trabajan y el corazón da estabilidad emocional, afecto, ternura, amor lo cual ayuda a concluir una acción con esmero, satisfacción y felicidad. De esta manera podemos ver que *kuyay*, el corazonar apenas es una pieza del conjunto de acciones que propician los distintos estados de *sumak kawsay*.

Pero el corazonar, la ternura, el afecto expresado por el verbo *kuyay* y su órgano representante, el corazón, también lo podemos encontrar en actos de la vida cotidiana y de sanación. Por ejemplo, cuando decimos *shunkullina*, que traducido literalmente significaría cobijar al corazón, volver a reunir al corazón, y equivale al desayuno, al dar ánimo, sostén y vitalidad a nuestro cuerpo. Es decir que el cuerpo después de haber ayunado por más de doce horas, después de la última comida del día anterior, pasada la noche, hay que volverlo a sacralizar en el momento del des-ayuno y precisamente por ello, el primer alimento del día se llama *shunku-lli-na*. Lingüísticamente equivaldría a *shunku*, corazón; *-lli*, envolver, cobijar, dar protección, generar calor, cubrir; volver a la vida, colocar parejo con algo, es decir, equilibrar o calibrar algo y la partícula *-na* que le da la característica de sustantivo, es decir la comida, el desayuno.

Por otro lado, tenemos como palabra mágica la expresión *shunku-shunku*, usada por el *yachak* en los actos rituales de curación de las enfermedades del espanto. Él es quien domina el campo de los saberes y la experiencia, de la sabiduría y del conocimiento. Su nombre se configura desde una palabra que está compuesta de la raíz verbal *-yacha*, equivalente a conocer, saber, practicar, guiar, dirigir, curar,

equilibrar y de la partícula *-k* que caracteriza al ejecutor de una acción. En su dominio está el conocimiento de la medicina natural, por ser quien conoce a profundidad de los misterios de la naturaleza, del contacto con las fuerzas sobrenaturales, y de la vida. *Shunkuman apana*, otro derivado de *shunku*, literalmente significa llevar al corazón, pero esto lo que quiere decir que hay que pensar también con el corazón, antes de actuar. Es decir que cualquier decisión que se tenga que tomar debe anidarse inicialmente en la cabeza, pero sin dejar de estar conectado con el corazón, cumpliéndose así el camino del co-razonar. Por eso que, inclusive, de modo coloquial solemos decir que hay que seguir las corazonadas, el *shunkuman apana*, antes de tomar alguna decisión.

Con esta sistematización de *kuyay* hemos querido verbalizar la sabiduría del corazón (*shunku*) que provoca actos de conocer en donde los afectos no están reñidos de la razón sino son parte de la misma acción. Con ello se ha buscado enriquecer la vida para que junto al *tinkuy* se provoque un *yanantin* (el encuentro, la concordia, el entendimiento, los acuerdos, las alianzas, la paz) con afecto y ternura, donde los opuestos no aparezcan para exterminarse sino para construirse y generar el *achik pachakutik*, como promesa de un vivir bien.

VIII. Conclusión

El interés en sistematizar nuestras (las) voces indígenas se origina en la certeza que allí se albergan bienes que pueden acompañar la búsqueda de nuevos sentidos de la vida en un contexto de crisis civilizatoria y de nuestra relación con la naturaleza. A lo largo de este texto se ha subrayado maneras de conocer de los y las *runas* kichwas de la sierra norte de Ecuador que pueden alimentar esta búsqueda, desde la experiencia pública y cotidiana. Estos actos de saber los hemos concebido como una política de visibilización y reconocimiento de formas de existencia particulares. El *yachay tinkuy* y el *kuyana* nos proporcionan

un acceso a las luchas políticas y culturales gestadas por los pueblos y nacionalidades del Ecuador desde mediados del siglo XX.

El *tinkuy* de saberes generó la convergencia y confrontación de los saberes de los pueblos indígenas con los conocimientos dominantes. Esta confrontación permitió la inversión de la comprensión de la realidad no desde el pensamiento dominante sino desde la realidad imperante entre los pueblos originarios, estableciendo de esta manera, por ejemplo, el estado plurinacional en reemplazo del estado uninacional; la educación intercultural bilingüe en lugar de la educación asimilacionista y castellanizante; el bilingüismo a contrapelo del monolingüismo para la comunicación y la educación; la conservación de la naturaleza en lugar de su explotación y destrucción sistemática. Surgieron conceptos como la autodeterminación, la autonomía de los pueblos, la sociedad intercultural, la plurinacionalidad y el *sumak kawsay* como nuevos o renovados paradigmas de la vida, que confrontan y luchan contra el colonialismo y neocolonialismo, el racismo y la xenofobia, el desarrollismo y la explotación irracional de la naturaleza. El *sumak kawsay* propugnado desde el pensamiento de los pueblos kichwas retoma y recrea el sentimiento ecológico de la plenitud de la vida como horizonte de la humanidad en contraposición a la destrucción de nuestra madre tierra y de su vida.

El *kuyay* como otra coordenada del conocer nos remite a maneras complementarias de afrontar los saberes para la vida. En este sentido hemos propuesto que conocer con la cabeza y el corazón es un único acto que prescinde de la separación entre razón y emoción. El corazonar va tejido con el deseo, el hablar y el hacer; conecta el corazón con la cabeza, la boca y las manos, dejando en claro las múltiples implicaciones del pensamiento. Esta entrada al corazón, a las emociones obliga a reconocer nuevos nichos de producción de saberes y formas de convivencia de la razón y el corazón abriendo líneas de transformación y de alianzas como parte del *yanantin*.

El *tinkuy* y el *kuyay* son actos inscritos en una ontología política no sólo porque dan cuenta de diferencias respecto a otras maneras de vivir, según lo propone Arturo Escobar¹²⁷, sino también porque subrayan la dimensión política del acto de conocer desde modos de existencia diferenciados. En este actuar político hemos subrayado la lucha, la convergencia y el corazonar. Se propone así un *yanantin* como acto diplomático que nos abre el camino a las convergencias, no para borrar las diferencias, sino para subrayarlas y propiciar un diálogo entre modos de existencia diversos. Este ha sido un ejercicio en clave indígena; en clave de re, parar re-construir, re-sistir, re-inventar, re-nacer, re-vivir, re-definir, re-humanizar, re-descubrir y re-unificar el conocimiento que, por siglos, se ha mantenido indiferente y haciendo un desdén a todo lo que fuera *runa*. Intentamos generar un *pachakutik* académico, transformador¹²⁸.

¹²⁷ Arturo, Escobar, "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo". *Wale Keru*, n° 2, 2012, pp. 7-16.

¹²⁸ Re-unificación como acto de reconocimiento de las diversidades. Nunca será un proceso de r(e) unificación para homogeneizar epistemes o grupos humanos, como ha venido haciendo el proyecto civilizatorio occidental; sino que más bien lo que se trata es que en ese gran crisol de diversidades todas las diferencias sean tratadas como "seres humanos" o sea *runas*, que sintamos una nueva manera de estar unidos como seres humanos.