



La chakana

como símbolo intercultural andino

Una visión desde
el Sumak Kawsay



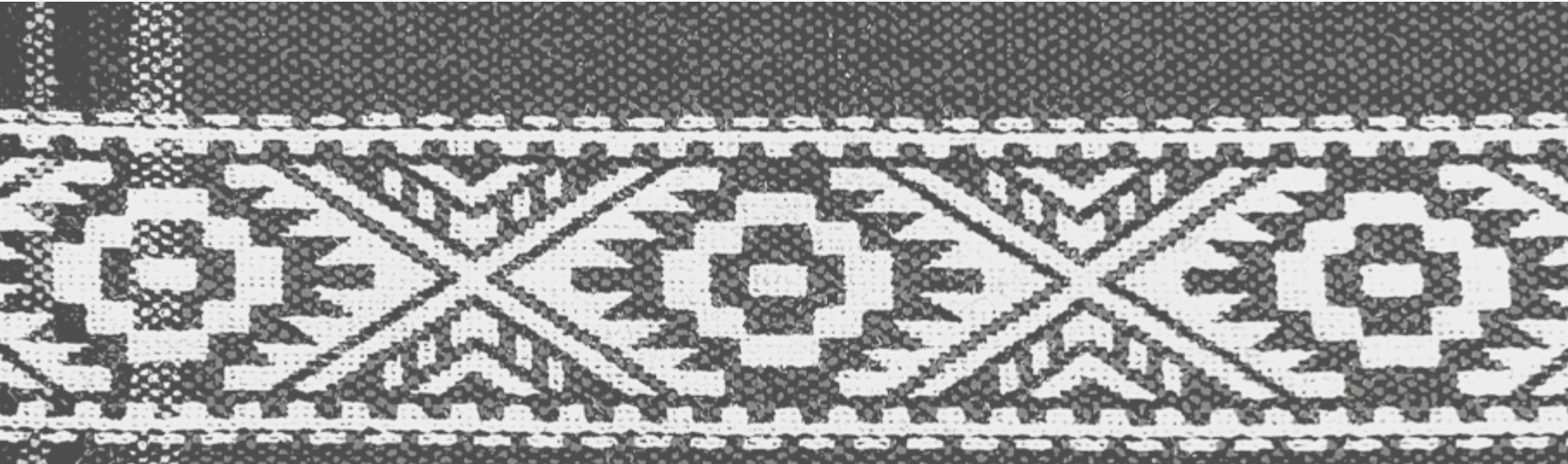
Universidad
Católica
de Cuenca



La chakana

como símbolo intercultural andino

Una visión desde
el Sumak Kawsay



Manuel Felipe Álvarez-Galeano
Luis Bolívar Cabrera-Berrezueta
Johana Rosalí Reyes-Reinoso

Melissa Carolina González-Cantos
Andrés Francisco Ugalde-Vásquez
Cristina Belén Muñoz-Zeas



Universidad
Católica
de Cuenca

**La chakana como símbolo intercultural andino
Una visión desde el Sumak Kawsay**

© Autores:

Manuel Felipe Álvarez-Galeano, Luis Bolívar Cabrera-Berrezueta, Johana Rosalí
Reyes-Reinoso, Melissa Carolina González-Cantos, Andrés Francisco Ugalde-
Vásquez, Cristina Belén Muñoz-Zeas

Docentes de la Universidad Católica de Cuenca-Ecuador

© Universidad Católica de Cuenca

© Editorial Universitaria Católica de Cuenca

Primera edición: junio de 2025

ISBN: 978-9942-27-339-0

e-ISBN: 978-9942-27-340-6

Salutación:

Enrique Pozo-Cabrera

Prólogo:

Andrea Augusta Neira

Fotografía:

Diana Estefanía Sarmiento-Moscoso
Manuel Felipe Álvarez-Galeano

Editora: Dra. Nube Rodas Ochoa

Edición y corrección: PhD (c) Paul Miño Armijos

Diseño y diagramación: Dis. David Urgilés Morocho

Diseño de portada: Dis. David Urgilés Morocho

Impreso por Editorial Universitaria Católica (EDUNICA)

Dirección: Tomás Ordóñez 6-41 y Presidente Córdova

Teléfono: 2830135

E-mail: edunica@ucacue.edu.ec

Apoyo:

Vicerrectorado de Investigación
Bolívar Cabrera-Berrezueta

Unidad de Divulgación Científica
Andrés Yarzabal-Rodríguez

Laboratorio de Saberes Ancestrales
Andrea Augusta Neira

Elaborado en el marco del grupo de investigación de Pensamiento
Latinoamericano: Decolonialidad, Educación y Sistemas Políticos (PLADESPO)

Esta obra cumplió con el proceso de revisión por pares académicos bajo la modalidad
de doble par ciego.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la obra sin permiso por escrito de la
Universidad Católica de Cuenca, quien se reserva los derechos para la primera edición.

Cuenca-Ecuador



A los pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala





*Hay que luchar por todos bonitamente, equitativamente,
honradamente y racionalmente.*

Tránsito Amaguaña





Índice

- 11 Agradecimientos
- 13 Salutación
- 15 Prólogo
- 17 Introducción

Capítulo

1

- 23 **El diálogo conceptual de la interculturalidad y la plurinacionalidad**
- 25 Discernimiento conceptual en torno a la plurinacionalidad y la interculturalidad
- 29 La interculturalidad y la plurinacionalidad desde el marco constitucional
- 30 Interculturalidad como registro decolonial

Capítulo

2

- 33 **El sistema tripartito**
- 35 Ama llulla, ama shuwa y ama killa
- 37 Llankay, yachay y sonqoy, una trilogía alternativa
- 38 Amaru, puma y kuntur, representantes de los tres mundos
- 39 Ayni, mita y minka

Capítulo

3

- 43 **El sistema cuatripartito**
- 45 Los raymis
- 48 Nina, yaku, wayra y allpa
- 49 Yachay, ushay, ruray y munay
- 50 Ranti-ranti, tukuy pura, yananti y tinkuy

Capítulo

4

- 53 **Ciudades y comunidades: la *chakana* como resistencia**
- 55 Reivindicación del espacio vital
- 59 El lenguaje político en el mundo urbano

Capítulo

5

- 61 **Roles de género y cosmología andina: la *chakana* como símbolo de equilibrio y transformación social**
- 63 Entre la complementariedad y la oposición
- 64 La Pachamama y la feminidad en la cosmovisión andina
- 65 Dualidad lunar y solar: cañaris e incas
- 65 La *chakana* como símbolo de equilibrio y justicia
- 66 Género, naturaleza y justicia social

Capítulo



69 **La *chakana* como marco epistemológico alternativo para las relaciones internacionales**

- 71 La *chakana* como epistemología
- 71 El camino hacia relaciones internacionales horizontales
- 73 Descolonización de la globalización
- 74 Hacia una internacionalización desde la *chakana*: relacionalidad, biocentrismo y diplomacia del sur global
- 74 Relacionalidad y diplomacia en las relaciones internacionales
- 75 Hacia una gobernanza biocéntrica y pluriversal
- 75 Descolonización del conocimiento y reapropiación del discurso global

- 77 Conclusiones
- 81 Referencias bibliográficas
- 89 Galería fotográfica
- 127 Sobre los autores





Agradecimientos

El equipo de autores agradece profundamente al Dr. Enrique Pozo Cabrera, rector de nuestra *alma máter*, por su permanente apertura para que la academia sea un espacio de encuentro entre saberes diversos. Extendemos también nuestro reconocimiento al Dr. Agustín Borja Pozo, decano de la Unidad Académica de Ciencias Sociales, por su acompañamiento constante en la creación y fortalecimiento del grupo de investigación del cual nace esta obra.

Destacamos, además, el impulso generoso del Dr. Bolívar Cabrera Berrezueta, vicerrector de Investigación; a la Dra. Vanessa Bermeo Pazmiño, vicerrectora académica; así como el apoyo sostenido del Dr. Orlando Álvarez Llamosa, jefe de Investigación. A ello se suma la comprometida gestión de la Mgs. Jenny Astudillo Riera, en la Unidad de Divulgación Científica, continuada con igual dedicación del Dr. Andrés Yarzabal Rodríguez.

En sintonía con los propósitos de este libro, agradecemos la colaboración de la Mgs. Andrea Neira, responsable del Laboratorio de Saberes Ancestrales, por su cercanía y el valioso prólogo que acompaña esta publicación. Igualmente, reconocemos a la Mgs. Gemma Rosas Calbó, directora del Área de Cultura, por su

liderazgo en la organización de los *raymis* universitarios, en cuyo marco se inscribe parte de esta investigación.

Nuestro reconocimiento se extiende a cada miembro del grupo de investigación Pensamiento Latinoamericano: Decolonialidad, Educación y Sistemas Políticos (PLADESPO) y al Mgs. Walter Crespo Crespo, decano de la Unidad Académica de Educación, por sus palabras de apertura a esta entrega.

Agradecemos de manera especial a la Mgs. Diana Estefanía Sarmiento Moscoso, cuyo trabajo fotográfico contribuyó significativamente a enriquecer visualmente esta obra. Su mirada atenta y dispuesta ayudó a capturar aspectos esenciales del patrimonio simbólico que aquí se recoge.

Finalmente, expresamos nuestra gratitud a EDUNICA, representada por la Dra. Nube Rodas Ochoa, por el esmero y la dedicación con que acompañó cada etapa de este proceso editorial. Y en un plano más íntimo no podemos dejar de reconocer aquella fuente primera de sentido que alienta, en silencio, todo acto de creación colectiva.





Salutación

La humanidad es un devenir permanente y, en consecuencia, las formas de vida exigen maneras armónicas de organizarse, resistir y trascender. Las visiones de mundo son diversas, aunque se ha incurrido en la aberración de imponer una sobre otra, por medio de hegemonías que han instaurado una crisis civilizatoria que exige la mirada crítica de la globalidad, pues la innovación, si bien es una clave para avanzar en el conocimiento, no debe ignorar el registro de nuestros ancestros, con la huella de sus cosmovisiones y formas holísticas del saber.

Los pueblos y nacionalidades indígenas han dado aportes incuantificables frente a los desafíos que enfrenta la humanidad: el calentamiento global, el desaforado consumismo, la acidificación de los mares, la forma superficial de relacionarnos con otros, etc. Es por esto que Ecuador es un ejemplo a nivel mundial al reconocer el Sumak Kawsay o Buen Vivir, un principio que, más que ideológico o político, es un vector de valores que el discurso predominante de la historia ignoró. Aquella base levanta estandartes precisamente para afrontar las diversas crisis que la globalidad enfrenta.

Una de las principales cimentaciones es la interculturalidad, una bitácora que nos permite no solo reconocer, sino ponderar la soberanía y autonomía de los pueblos, con el pleno respeto y auscultación de sus costumbres, lengua y visiones cosmopolíticas. Sin embargo, la más importante es, tal vez, la premisa de que la vida en su conjunto, la naturaleza, la Madre Tierra o Pachamama, no debe tratarse desde el utilitarismo antropocéntrico, sino como parte consciente y consecuente con su conservación: somos parte y no dueños.

Es por esto que se acude a valorar imágenes que, más que íconos, son la representación de un proceso histórico y la *chakana* es una de estas, pues engloba un sistema para relacionarnos axiológicamente entre los diversos seres y con un entorno provisto de magnificencia. La academia debe tomar la batuta y este libro encaja favorablemente en tal pretensión, pues registra con rigor investigativo este símbolo, para demostrar que todos somos parte de la diversidad y la riqueza cultural en que confluyen el pasado, el presente y el compromiso con un futuro mejor.

Celebro, entonces, este trabajo presentado por nuestro grupo de investigación de Pensamiento Latinoamericano: Decolonialidad, Educación y Sistemas Políticos (PLADESPO) de la Carrera de Ciencias Políticas y Gobernanza, y la Unidad Académica de Ciencias Sociales, que dio vida al proyecto de investigación “Ecopolítica y participación ciudadana: estudios sobre biocentrismo y modelos endógenos de desarrollo autocentrado en el austro ecuatoriano”, con el apoyo del Vicerrectorado de Investigación, la Unidad de Divulgación Científica y el Laboratorio de Saberes Ancestrales.

Invito a que haya más iniciativas como esta, que nos enriquecen como universidad, como sociedad y como seres humanos comprometidos con el saber.

Enrique Pozo Cabrera
Rector de la Universidad Católica de Cuenca



Prólogo

La obra *La chakana como símbolo intercultural andino: una visión desde el Sumak Kawsay* constituye un aporte fundamental para el pensamiento crítico descolonial y para la revitalización de los saberes ancestrales en el contexto ecuatoriano y latinoamericano. Los autores se han comprometido con un análisis profundo que no solo reconoce la densidad simbólica de la *chakana*, sino que la restituye como una matriz de pensamiento vivo, actuante y transformador. Desde el Laboratorio de Saberes Ancestrales, de la Universidad Católica de Cuenca (UCACUE), reconocemos la relevancia de esta publicación como un aporte sustancial al diálogo entre los saberes ancestrales y el pensamiento académico contemporáneo.

En un país que constitucionalmente se reconoce como “intercultural y plurinacional”, pero que aún arrastra estructuras epistémicas coloniales, trabajos como este son importantes, ya que no basta con mencionar a los saberes ancestrales: es necesario comprenderlos en su lógica interna, dignificarlos en su complejidad, vincularlos con los desafíos contemporáneos y, sobre todo, escuchar sus voces y sus formas de nombrar el mundo.

Este libro no recurre a un enfoque meramente descriptivo ni a un uso folclórico de la *chakana*. Por el contrario, propone una lectura densa, crítica y rigurosa, donde la cruz andina se convierte en un eje que articula cosmovisiones, principios éticos, relaciones socioeconómicas, dimensiones territoriales y hasta propuestas epistemológicas para el campo de las relaciones internacionales. La *chakana*, tal como aquí se presenta, es mucho más que un símbolo: es un sistema relacional de interpretación de la realidad, una herramienta para repensar la vida en comunidad y una propuesta ontológica que cuestiona el paradigma moderno de fragmentación y dominación.

El enfoque interdisciplinario de esta obra permite entrelazar fuentes orales y filosóficas, prácticas comunitarias y marcos constitucionales, así como las voces vivas de las comunidades y los debates académicos contemporáneos. Su riqueza radica precisamente en esta articulación de saberes provenientes de la filosofía andina, la sociología decolonial, la historia, el derecho constitucional, la lingüística, los estudios culturales, la economía solidaria

y las relaciones internacionales. Esta convergencia nos permite comprender la *chakana* no solo como un símbolo ancestral, sino como una herramienta vigente para la reflexión crítica y la transformación social. Esta conjunción da lugar a una narrativa profundamente respetuosa con las raíces culturales del Abya Yala, desde el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña, pasando por el análisis de la interculturalidad, la relacionalidad, la justicia de género, el biocentrismo y la diplomacia del sur global. Así, esta obra constituye un tejido de saberes situado, coherente y propositivo.

Para nuestro laboratorio, que tiene como objetivo fomentar la sistematización y valorización de los saberes ancestrales como parte integral del desarrollo local, educativo y científico, este libro representa un importante logro. Nos alegra profundamente que su origen esté vinculado al trabajo académico y de investigación gestado en la UCACUE, lo que refuerza nuestro compromiso institucional como una universidad enraizada, plural y en permanente diálogo con las comunidades que la sostienen y la inspiran.

Este texto llega en un momento histórico en que la necesidad de otras formas de mirar y habitar el mundo se vuelve urgente. Frente a las crisis ecológicas, epistémicas y sociales que atraviesa el planeta, la *chakana* se presenta como un puente: entre tiempos, entre mundos, entre formas de ser, saber y convivir. A través de sus líneas, se nos invita a imaginar una vida con otros ritmos, otras lógicas, otras éticas, donde el respeto por la naturaleza, la reciprocidad comunitaria y la dignidad de todos los seres, sean el centro.

Invitamos a lectoras y lectores a adentrarse en esta obra no como quien entra a un museo del pasado, sino como quien cruza un umbral hacia una conversación más justa entre saberes. Desde el Laboratorio de Saberes Ancestrales reafirmamos que la producción de este tipo de textos no es un gesto aislado, sino parte de una lucha más amplia por la soberanía epistémica, por la revalorización de nuestras raíces y por el derecho a construir futuros que no se parezcan a los pasados coloniales que aún nos habitan.

Andrea Augusta Neira
Coordinadora del Laboratorio de Saberes
Ancestrales de la UCACUE

Introducción





El presente estudio nace de un segmento de la tesis doctoral *Reconstrucción conceptual del Sumak Kawsay, en el marco constitucional de 2008: una mirada teórica, historiográfica y filológica*, del Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, mención Sociología, de la Universidad Nacional de Córdoba, dentro del grupo de investigación Pensamiento Latinoamericano: Decolonialidad, Educación y Sistemas Políticos (PLADESPO), con su proyecto de investigación “Ecopolítica y participación ciudadana: estudios sobre biocentrismo y modelos endógenos de desarrollo autocentrado en el austro ecuatoriano”, en colaboración con la Unidad de Divulgación Científica (UDC) de la Universidad Católica de Cuenca.

Como tópico abarcador, la *chakana* es un conjunto simbólico que se lee en clave decolonial como expresión cosmopolítica, que comprende los registros culturales como una forma de establecer la asociación de los individuos en las dinámicas de su territorio, en un cúmulo de expresiones de las luchas decoloniales (Blaser, 2018), especialmente en la relación runa-aillu-Pachamama, que se encuentra en un conjunto de principios cosmológicos que se enuncian variablemente de acuerdo con las especificaciones comunitarias. La *chakana* es una de las plataformas simbólicas más extendidas de los Andes y no se reduce de manera unívoca a las configuraciones indígenas, sino a partir de la inclusión de expresiones del mestizaje y un sincretismo que confluye en un marco de interculturalidad.

Si bien la *chakana* es un concepto arraigado en las costumbres indígenas andinas y tiene semejanzas filosóficas con la cruz cristiana y la cruz celta, sea desde su forma o sus fundamentos, es solo hasta la década de 1980 que tiene un sustento con el aporte de Milla Villena, quien apoya su definición en la imagen astrológica de la Cruz del Sur; aunque, a principios del siglo XVII, Cruz Pachacuti Layme enunciaba este término como una especie de dibujo cosmológico. El soporte de Estermann y Peña, a finales del siglo pasado, aumenta disciplinadamente este principio como fundamento de la filosofía andina (Pino Jordán, 2012) y, considerando su base en la interculturalidad, ha favorecido que se amplifique el debate en el nuevo milenio, como soporte teórico o, lo que es más preciso, fundacional.

Los estudios decoloniales han confluído en el objetivo de este abordaje, a partir de la ponderación de los saberes

opuestos a la hegemonía de conocimientos, por ende, aquellos no subyacen de una adquisición única y directa de la ciencia, sino a partir de la integración de sus prácticas y fundamentos alternativos sin descalificaciones (De Sousa, 2018). Los dilemas por la enunciación atienden a la necesidad de una reconstrucción ontológica que cohesione las percepciones del sistema mundo no solo a partir de las expresiones culturales o folclóricas, sino desde la organización del trabajo, la alimentación, la división territorial, el sentir y las relaciones intersubjetivas.

En tal perspectiva, la *chakana* integra estas nociones que se enuncian prioritariamente desde la voz indígena, como un enriquecimiento identitario e intercultural de un Estado genuinamente plurinacional y que aluden a una problematización epistemológica, pues hay procesos de desesemantización (“desvalorización semántica”, según Kerbrat-Orecchioni [1986]), definida por la hegemonía colonial, y de resemantización como ejercicio de resistencia discursiva, coordinándose con la base del Sumak Kawsay y el Suma Qamaña.

Estas unidades son desplegadas como estrategias de respuesta histórica dentro de un proceso de resignificación de saberes considerados ancestrales y que se representan en un debate que, si bien no se resuelve en la enunciación, por lo menos sienta el fundamento para problematizarlo. Así, el Buen Vivir se representa en la *chakana* desde los principios axiológicos, la vitalidad, la relación con el espacio y la naturaleza, como una construcción simbólica de la ética biocéntrica.

Vale mencionar que los símbolos socioculturales, en muchas ocasiones, albergan contiendas discursivas que se apoyan en una determinación colonialista e instauran formas de dominio que suelen atentar contra la autonomía de los pueblos. Tal es el caso de las comunidades indígenas que, según Pinxten (2009), se sujetan a una concepción cosmopolítica occidental, inclusive con el beneplácito de los derechos humanos, precisamente porque la idea de cosmos no es necesariamente la traducción globalmente aceptada de un entorno. De ahí que registros como la *chakana* busquen ser constantemente entendidos desde el ideario positivista europeo y católico, mas no a partir de la expresión esencial de la cultura en que surgen.

Acudiendo a la denotación, el término *chakana*, en kichwa, y *chacana*, en quechua, alude a “cruz”, “escala” o “escalera”¹ consolidado por su forma, aunque algunos autores le atribuyen la significación de “puente”, que tiene consonancia con la relación cosmogónica. Para Morón (2010) es un puente cósmico que favorece la integración y tiene sustento en la acción *chakay*, que significa “cruzar”, de ahí que tenga las denominaciones de: cruz andina, cruz del sur o cruz cuadrada. Según Torres (2002), es una deidad kichwa y también puede traducirse como “trama”, especialmente la estrella que denominan Tres Marías. Se representa desde el principio de la relacionalidad del todo en el contexto andino y la observación macrocósmica (Estermann, 1997; Macas, 2010).

También tenemos la denominación *tsakana* que significa “unión de parte separadas”, con antecedentes precolombinos en las regiones peruanas de Ancash y Huánuco (Torero, 2005), por lo que se remontaría a más de 4000 años (Milla, 1983). Asimismo, considerando que el 3 de mayo es cuando la constelación de la Cruz del Sur adquiere su forma más armónica, se celebra este día como el oficial de la *chakana*. A continuación, se comparte un bosquejo entre los principales aportes surgidos desde las comunidades indígenas y el entorno científico, para establecer un discernimiento amplificado sobre el tema.

La integración de los componentes en la *chakana* — desde el criterio de su extensión, tripartito o cuatripartito— no obedece a opciones, sino a una complementariedad en estos. Toda su construcción se concibe como un organizador cósmico que ubica a la humanidad dentro de un amplio escenario de simetría y totalidad, por consiguiente, la forma de la cruz tiene un gesto de sintonía con el referente cristiano, a través del adoc-trinamiento de la Iglesia durante la Conquista que encontró en esta una estrategia discursiva. En la visión andina, muestra una armonía entre los elementos que conforman la vitalidad del cosmos y, por ende, de la naturaleza. Así, este símbolo es un

mediador que codifica el espacio, el tiempo y el hombre (Estermann, 1997; Morón, 2010; Contreras, 2016; Rodríguez Salazar, 2016; Sánchez, 2016).

Este plano simbólico no se remite solamente al medio andino, más allá de que es en este donde surgió: al recabar las problemáticas y el debate, es una propuesta de gran parte de los pueblos indígenas, así como de la esfera de derechos en los países entendidos como plurinacionales, para apoyar un proyecto global de integración desde principios filosóficos y culturales. No obstante, se hace necesario trascender la sacralizada dicotomía entre Europa y el Abya Yala, toda vez que, *per se*, la *chakana* suscita la idea de puente.

Según Morón (2010), esta definición le abre campo al eurocentrismo, de manera que la integración andina, si bien se debe construir dentro de un núcleo de interculturalidad, aboga por plantear una idea que no obedezca a los dictados de una cultura u otra. En síntesis, la *chakana* presenta bases que muestran una forma innovadora de democracia, como menciona Rodríguez Salazar (2016):

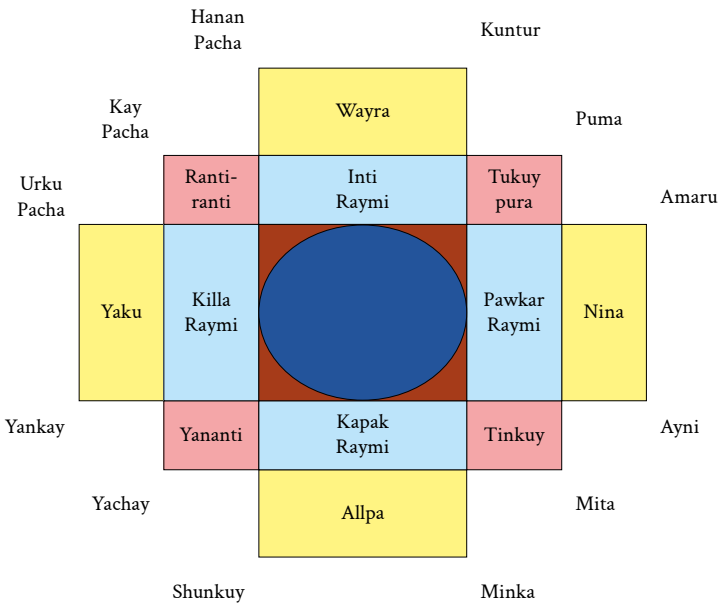
El pensamiento andino se ha transmitido a través de la oralidad y del simbolismo que se repite en distintas culturas y civilizaciones, como una forma de escritura que ha garantizado la pervivencia de los conocimientos ancestrales. Como referentes simbólicos de la cosmovisión andina se tienen el dibujo del altar mayor de Qorinkancha en el Cusco y la *chakana* o cruz cuadrada andina, presente en restos arqueológicos preincas en toda la región. Estos símbolos contienen y sintetizan las claves conceptuales del pensamiento andino, como sus principios filosóficos y visión de equilibrio y armonía en las relaciones entre el ser humano, la naturaleza y el universo. (pp. 35-36)

En las cimientes del mestizaje en el continente, la Iglesia fue un crisol en lo que concierne al significado de la *chakana*, pues la forma de cruz fue, según tendencias historiográficas como Pino Jordán (2012), una grieta tangencial para implementar la doctrina católica, por medio de un resultado de la resignificación desde una cultura dominante hacia una socialmente subordinada. En cambio, Timmer (2003) asegura que consoli-

¹ Para Contreras (2016), la *chakana* es la manifestación del pensamiento *ghapaq*, que tiene su base cosmogónica en el antecedente incásico del Kapak Ñan (camino del inca), una compleja red de caminos empleados por los *chakis* (camminantes) que comunicaban entre *tampus* los segmentos del Tahuantinsuyo.

dó las prácticas cosmogónicas indígenas, pues la cruz cristiana representó una solidificación de la *chakana* por medio de un sincretismo. A continuación, se comparte una síntesis basada en los principios:

Figura 1
Síntesis de la chakana



El criterio de clasificación de este símbolo difiere según los autores y culturas, sin embargo, puede tomarse como abarcadora la aceptación de la *chakana* empleada por Contreras (2016) como figura emblemática que se escalona progresivamente desde una noción tetraléctica, vinculando la horizontalidad y la verticalidad y ubicando en el centro al ser humano desde la labor colaborativa y comunitaria. Esta composición triádica, según el autor, no entra en disrupción con la dinámica cuatripartita, sino que se complementa desde la perspectiva del espíritu y el cosmos, cuya relación se verá en los siguientes subapartados.

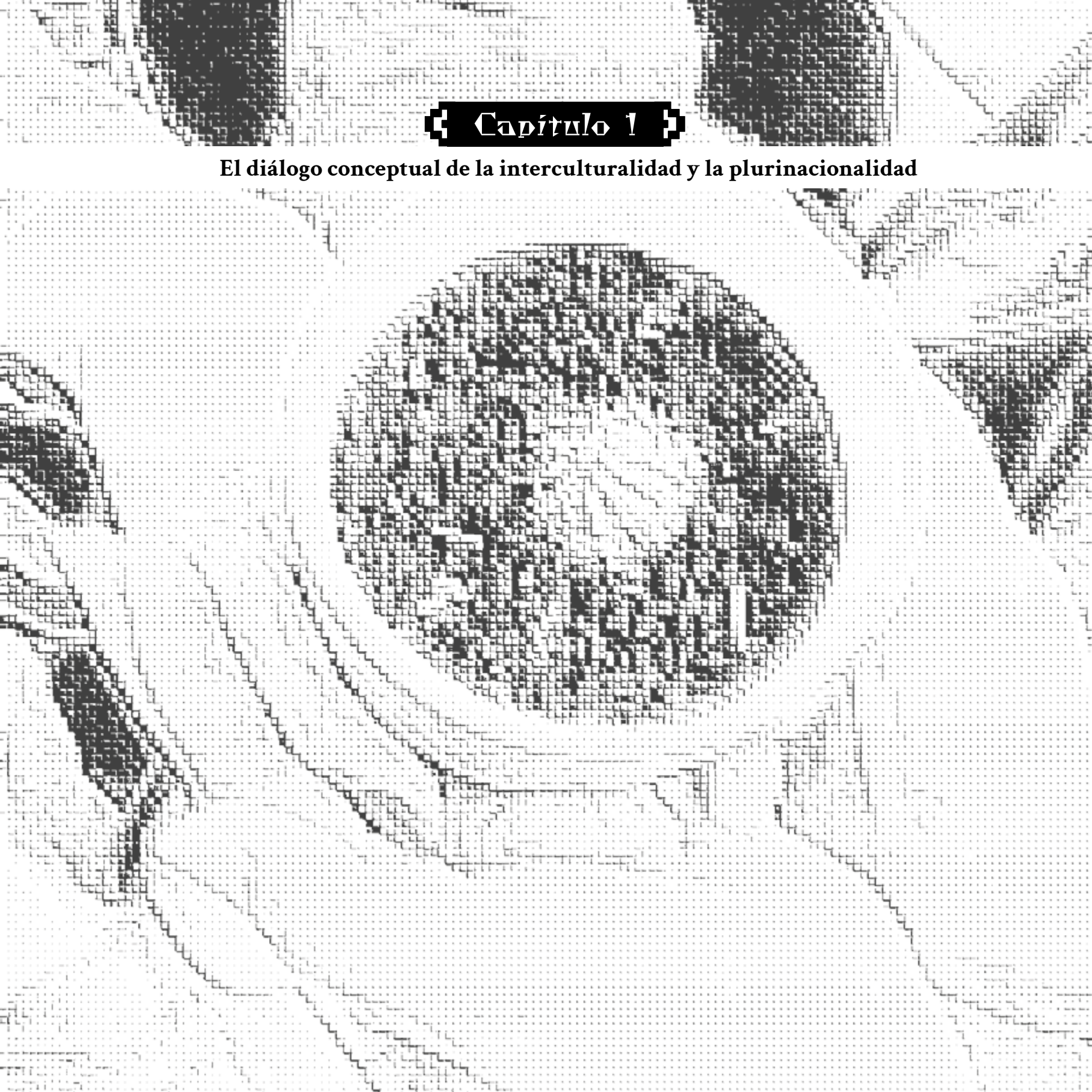
Nuestro texto inicia con una ubicación conceptual que justifica la tesis sustentada en el título: la *chakana* como registro o expresión de la interculturalidad andina y global. En dicho capítulo se concede una discriminación terminológica en los

conceptos interculturalidad y plurinacionalidad, desde una relación adyacente y otros términos que resultan indispensables para ponderar el análisis. Luego, teniendo en cuenta que los criterios de división difieren, se procede con el sistema tripartito, desde las representaciones de los tres mundos y las prácticas económicas, para complementar con la tetralogía que ubica los elementos de la naturaleza y las relacionalidades.

Los capítulos posteriores amplían la referencialidad inter- y transdisciplinaria de la *chakana* en el marco de la interculturalidad y el Buen Vivir, partiendo desde la feminidad, el género y la transformación social, en cuyo punto coincide con las expresiones folclóricas en las diversas formas de pensar lo urbano y lo comunitario a partir de la relación runa-aillu. El último capítulo realiza un abordaje epistemológico, con un carácter propositivo, sobre la forma de comprender las relaciones internacionales de manera horizontal, decolonial y hacia el ejercicio del gobierno biocéntrico y pluriversal. Finalmente, se concluye con unas reflexiones que sintetizan lo estudiado en los capítulos precedentes.

Capítulo 1

El diálogo conceptual de la interculturalidad y la plurinacionalidad





La bibliografía indigenista que se centra en el Buen Vivir o Sumak Kawsay, según Hidalgo Capitán et al. (2014), se enfoca en la necesidad de plantear una vía alternativa al desarrollismo; la economía comunitaria, desde la solidaridad, la equidad, la autosuficiencia y la sostenibilidad, y la relación interculturalidad-plurinacionalidad. La RAE suscribe el adjetivo “intercultural” como “que concierne a la relación entre culturas” y “común a varias culturas”. Sin embargo, tal epíteto, en la comunidad científica y el escenario político, se reconoce no como algo común entre culturas, sino, *contrario sensu*, como la divergencia: “Se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y a la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, a través del diálogo y del respeto mutuo” (UNESCO, 2005, p. 15).

La interculturalidad coexiste con la plurinacionalidad, precisamente por la necesidad de levantar un Estado que plantee criterios de transformación de la sociedad, como forma de repensar y reconstruir las dinámicas con que se ha abordado un mundo en crisis a través de un principio alternativo (Macas, 2010; Hidalgo Capitán et al., 2014; Meza, 2014). Una propicia definición de esta podría reconstruirse desde la interacción intercomunitaria, deslindada de un predominio de una cultura sobre otra, como dinámica de convivencia y armonía de un Estado plurinacional, es decir, el *kawsaypura* (Hidalgo Capitán et al., 2014).

Dicho lo anterior, el nexo del Sumak Kawsay con la interculturalidad se fundamenta en los principios de relación, complementariedad y reciprocidad (cf. cap. 2), concibiendo un paradigma desde el seno de los grupos tradicionalmente marginados por los códigos neocoloniales; desde abajo y desde adentro, por medio de la diversidad en todos los estamentos, incluso mediante el pluralismo político (Acosta, 2014). Por tanto, se opta por nuevos rasgos enlazados con un precepto interepistémico y ontológico, en una pluralidad de cosmovisiones, como una vía alternativa al desarrollo, a partir del horizonte multicultural expandido que viene desde las construcciones tradicionales de los pueblos indígenas (Gudynas, 2016). No se trata de una epistemología de la interculturalidad basada en preceptos académicos o científicos, sino también por medio de la concepción de los saberes ancestrales.

Discernimiento conceptual en torno a la plurinacionalidad y la interculturalidad

La interculturalidad, la multiculturalidad y la plurinacionalidad son entidades epistémicas que tienen un conflicto nocional en torno a concepciones suscritas con identidad, otredad y decolonialidad, y pueden responder a inclinaciones discursivas que no son atinentes y coordinadas con el problema al que intentan responder. Tal es el caso del nacionalismo, entendido por Gellner (2008) como una teoría de legitimidad que se fundamenta en la coincidencia entre la unidad política y la unidad nacional. Se hace mención del nacionalismo, pues es la sujeción compositiva no solo del compuesto “pluri-nacionalidad”, que se consolida en los estudios sociales latinoamericanos apenas hasta hace cuatro décadas, y es la máxima de “nación” a la que responden los conceptos antes enunciados.

Dentro de la nacionalidad como una construcción de cohesión y ordenamiento social, se encuentra la contienda con la uniformidad del Estado en una predominancia cultural que configura una segregación impulsada por la neocolonialidad. Son cuantiosas las realidades de pueblos que han luchado por el reconocimiento internacional, suponiendo un “peligro” para los órdenes que definen lo que es o no nación, situación semejante a los del África Subsahariana y Kurdistán. Este panorama, basado en el respaldo de Cordero (2018), se sostiene en que la calidad de naciones potenciales no es admitida dentro del concepto de nacionalismo, por lo que este, sobre todo cuando surge en el seno de grupos tradicionalmente oprimidos, no se da por vías pacíficas, ni con la venia diplomática.

En el caso de Ecuador y Bolivia se evidencia un esfuerzo con resultados esperanzadores que demuestran la vialidad de un Estado que no se construya desde la uniformidad y la predominancia, sino, de acuerdo con Walsh (2008), a partir de propuestas de interculturalidad y plurinacionalidad que denoten acciones directas (interculturalizar), en una asociación conceptual que facilita la criticidad, por encima del utilitarismo del interculturalismo, bastante extendido en el pensamiento occidental.

Guibernau (1999) define “nación” como el conjunto de relaciones que se generan en los grupos como reacción a la homogeneización. En consecuencia, se previene sobre el pe-

ligro del nacionalismo como prefijación homogeneizadora de las sociedades y la cultura que, evidentemente, responden a las disposiciones del capitalismo y el Estado moderno, ante lo que se proyecta un multinacionalismo que repiensa la hermenéutica de una construcción nacional, fundamentada en contrapuntos entre el nacionalismo y el ajuste de la divergencia dentro de la institucionalidad.

Es por esto que el nacionalismo indígena se apoya en los pliegos de los pueblos oprimidos por el colonialismo, desde la consideración de su secuenciación histórica. En consonancia, el multinacionalismo proyecta la superación de la máxima extendida del nacionalismo y la relación entre Estado y nación, pues no se trata de un nacionalismo indígena que se inscribe en el pedido histórico de la autodeterminación, sino en la soberanía y el diálogo entre distinciones (Cordero, 2018).

Esta instancia histórica se radicó desde una determinación pionera en lo que es un constitucionalismo multicultural con derivaciones étnicas, culturales y diferenciadas, por lo que este discurso ha demarcado una utilidad hacia la subvención de los procesos de lucha contra la segregación y el racismo, a partir de la diversidad y la inclusión (Walsh, 2008; Hirschkind, 2014). Tal suceso no se limita a los acontecimientos o momentos precisos que tienen una vigencia o, igualmente, a la noción romántica de la cultura desde una totalidad funcional de conductas específicas. Lo étnico responde a una primera instancia de reconocimiento de la pluralidad; se define dentro de la ponderación de la idea de “civilización” y, en tal dirección, de “cultura” (Echeverría, 2019).

Por lo dicho, el proyecto de Ecuador y Bolivia se apoya en una propuesta de cohesión civilizatoria y democrática en que la institucionalidad parte de la elaboración constitucional. La autodeterminación se extiende en un principio de autonomía dentro del Estado para salvaguardar los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas (Buchanan, 2004). Se estima, a su vez, que la plurinacionalidad es una empresa determinante poscolonial, demandándose otro reconocimiento de los territorios y el manejo de los recursos; por consiguiente, de acuerdo con De Sousa (2008), es una acción fundacional o de reconstrucción institucional que es transicional y conflictiva.

Hirschkind (2014) distingue la interculturalidad de la multiculturalidad, ya que aquella pregona la igualdad en todas las direcciones, inclusive en lo que aplica a los derechos que no son estimados en el marco legislativo. De igual modo, la interculturalidad implica la interacción equitativa entre diversas culturas, no solo desde el carácter étnico, sino a partir de la comunicación y el aprendizaje constante entre lógicas y percepciones de mundo. En consonancia, Walsh (2008), explica que el multiculturalismo se especializa en la diferencia dentro del orden nacional y, por tanto, útil para el interés amplificador del neoliberalismo, y trasciende hasta la interculturalidad que no solo se basa en el reconocimiento, la tolerancia y la aceptación dentro de un orden hegemónico, sino que implosiona las matrices neocoloniales.

Por lo dicho, la interculturalidad busca una ruptura definitiva con los dominios hegemónicos tradicionales y apuntar a un encuentro entre culturas que no es nuevo, toda vez que estas han contado con intercambios y comunicaciones de distinta índole, por lo que tal perspectiva pondera antecedentes que pueden ser útiles en la construcción de una armonía cohesiva en el caso ecuatoriano (Hirschkind, 2014). Esta definición se corresponde con el propósito de la plurinacionalidad, que no está supeditada al intercambio o el consenso, sino a una forma de cooperación con sustento en la diversidad, como manera de justicia histórica que no se limita a una expresión de la democracia representativa o a una nueva institucionalidad.

Mantener la coordinación entre la identidad cultural y la interculturalidad igualitaria es un desafío constante en el movimiento indígena, de manera que, de acuerdo con De Sousa (2008), el propósito de este no es dominar los recursos naturales o algún otro tipo de proyectos de concentración, sino ponderar una forma de relacionalidad desde la perspectiva nacional, que apunte de igual manera a la obtención de beneficios justos o una gestión acertada de la tierra para el conjunto de la sociedad y no limitada a los indígenas, como precisamente se pregona en el Sumak Kawsay o Buen Vivir.

La relación entre interculturalidad y plurinacionalidad, según Walsh (2008), es progresiva y continua, por lo que obedece a una propuesta alternativa. Si bien tiene una proyección ideológica y se apoya en el activismo indígena ecuatoria-

no, trasciende radicalmente los sistemas y relaciones que, de no lograrse, se remitirían al plano estricto del individuo y sin implicar significativamente en la hegemonía monocultural, homogénea y colonialista en que tradicionalmente se ha habituado al Estado.

Esta definición *trasciende de lo plural hacia lo intercultural* y va más allá de la relación triádica entre ciudadanía, Estado y leyes, expresada en los derechos de los individuos y la comunitariedad. En consecuencia, el propósito es tejer una hegemonía interculturalizadora, un Estado plurinacional forjado en un modelo de sociedad intercultural y comunitario. La autora expone que la interculturalidad es una premisa programática desde la determinación política, social y axiológica, complementaria a la plurinacionalidad, que describe los espacios de convivencia entre indígenas, afros, mestizos y blancos.

Con este sostenimiento, no sería aventurado reconocer la posibilidad de lo que Mayorga y Zuazo (2015) denominan “democracia intercultural”, en contrapunto a la concepción occidental reduccionista de la democracia y que, definitivamente, está determinada por la relación de las fronteras. El Estado plurinacional, desde la perspectiva de estos autores, se enmarca en un diseño innovador en lo que respecta a la cohesión, la consulta previa y la autonomía indígena, con base en la ciudadanía multicultural que entrelaza factores de la democracia representativa y la comunitaria, como se evidencia en el Estado Plurinacional de Bolivia. En tal causa, hablar de democracia intercultural supone la amplificación y diversificación de las perspectivas de la institucionalidad, a partir de nuevas formas de representación, en aras de optimizar la asertividad del Estado frente a las demandas de todos los sectores de la sociedad de manera cohesionada y sin los preceptos neocoloniales.

Hirschkind (2014) previene que, de no construirse certeramente un proyecto de interculturalidad y Estado plurinacional, dichos conceptos se quedarían en una abstracción vaga y contradictoria que, de igual modo, no se traduzca en acciones concretas, lo cual, según el autor, tiene como base que la sociedad ecuatoriana no ofrece mayor crédito a la interculturalidad que alberga a cierto sector de la academia, a las secciones indígenas y el activismo, sobre todo en el amplio conjunto de los mestizos.

Desde la génesis política del debate, precisamente en la década de 1980, surgió la pregunta de cómo denominar intrínsecamente a los grupos indígenas, o sea, si son “pueblos”, “etnias” o “nacionalidades” (Ospina, 2006; Cordero, 2018). Esta discusión apunta a un marasmo que no es menor para las intenciones de abordar los fenómenos sociales como asuntos competentes a la lengua, específicamente a la ecolingüística. Es por esto que la concepción de la pluralidad expone la divergencia mediante una conjunción estatal, de manera que Bernabé (2012) habla de una fase de pluriculturalidad y pluralismo, entendidas como la relación de varias culturas en un mismo núcleo territorial y la categoría democrática de reconocimiento del otro desde la igualdad, respectivamente. Esto se da prioritariamente por fenómenos migratorios.

En consonancia con estas definiciones, para la autora, la multiculturalidad no alcanza la misma tendencia cohesiva, pues se apoya en la coexistencia de varias culturas, pero no apuntando a una plataforma armónica de convivencia, como sí se lograría con la interculturalidad, que se dirige a una salvaguarda de la diversidad y el diálogo entre culturas, o sea reconocimiento, comprensión y un enriquecimiento de códigos y registros que fortalecen la amplitud de dimensiones de la identidad, interculturalidad, de acuerdo con Guanche (2019), como un nudo de relacionalidad por medio de la mirada decolonial, a partir de la acción de los grupos tradicionalmente oprimidos y no desde el discurso de la oficialidad.

Walsh (2008) ofrece una distinción que resulta provechosa para la comprensión conceptual; estas son las denominaciones de la entidad “culturalidad” con la ubicación de los prefijos multi-, pluri- e inter-, que tienen significados distintos.

La multiculturalidad cuenta con un registro occidental y marcadamente relativizado que no interpreta las amplias dimensiones relacionales, por lo que no es una respuesta clara a la predominación neocolonial, o sea una conformación de culturas particulares dentro de un constructo estatal

La pluriculturalidad, por su parte —hasta el año de publicación del trabajo de Walsh— tiene una mayor extensión en el escenario académico, legal y social latinoamericano, con la precisión de la convivencia entre pueblos indígenas y el rol preponderante del mestizaje, pero que progresivamente demarca

una convivencia entre culturas, aunque sin una determinación precisa de las relaciones de igualdad. La interculturalidad sigue en construcción y estima una elaboración más allá de los meros respetos y reconocimientos de las culturas dentro de un marco

de diversidad, pues se especializa en programas y proyecciones políticas innovadoras. Para una síntesis más propicia de lo explicado sobre las categorías, se comparte la tabla 1.

Tabla 1
División categorial subyacente y adyacente de la plurinacionalidad y la interculturalidad

Forma escrita	Autor y año	Semántica
Multiculturalidad	Walsh (2008)	Se reconoce desde una derivación étnica diferenciada.
	Hirschkind (2014)	
	Bernabé (2012)	Se comprende como la coexistencia de varias culturas.
Multiculturalismo	Walsh (2008)	Plataforma útil para el neoliberalismo, en tanto opta por un orden nacional.
	Mayorga y Zuazo (2015)	Forma de ciudadanía que coordina la democracia representativa y la comunitaria.
Interculturalidad	UNESCO (2005)	Relación interactiva entre varias culturas, basada en el respeto y la convergencia.
	Acosta (2014)	Diversidad en todos los estamentos, inclusive en la esfera ideológica.
	Walsh (2008)	Proyecto máximo de consonancia armónica entre las distintas culturas, no solo desde la coexistencia, sino a partir de la concertación.
	Cordero (2018)	Diálogo entre divergencias.
	Hirschkind (2014)	Equidad no solo entre culturas, sino desde el marco de los derechos, en función de una ruptura del colonialismo.
	Guanche (2019)	Dinamización de las relaciones en respuesta disruptiva a la colonialidad.
Pluriculturalidad	Bernabé (2012)	Se fundamenta en el pluralismo, como forma de reconocimiento del otro, en una relación de igualdad.
Uninacionalidad	Gellner (2008)	Se enlaza en la idea de unidad entre lo político y lo territorial, desde un reconocimiento cultural e identitario.
Plurinacionalidad	Walsh (2008)	Fase inicial de la interculturalidad, en que se da un sostenimiento social, político y ético a la diversidad.
	Bernabé (2012)	Se fundamenta en la pluriculturalidad y el pluralismo, como formas de reconocimiento del otro, en una relación de igualdad.
	Mayorga y Zuazo (2015)	Forma de cohesión, soberanía y autodeterminación de los pueblos dentro de un carácter diversificado de nacionalidad.
	Hirschkind (2014)	Cooperación sustentada en la diversidad.

La interculturalidad y la plurinacionalidad desde el marco constitucional

La Constitución Política del Ecuador de 2008 inicia definiendo que “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (art. 1). Puede verse que la concepción constitucional se apoya en la perspectiva tradicional de la república, pero expone una dinámica de Estado libre que reconoce la interculturalidad y la plurinacionalidad como vector de su institucionalidad, demarcando la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades que lo componen: “La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución” (art. 1).

La fundamentación democrática se apoya en la representatividad activa del pueblo y plantea la preocupación por la naturaleza: “Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible” (art. 1). Se evidencia que la concepción misma de “recursos naturales” es una terminología subyacente de la perspectiva economicista y desarrollista con que el capitalismo neoliberal observa a la naturaleza. Sin embargo, la determinación de la naturaleza como patrimonio inalienable exige reevaluar si, efectivamente, esta debe mirarse como “recurso”.

Vale preguntarse, igualmente, si la concepción del ciudadano participa de la idea de un contrato homogéneo: “La nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico político de las personas con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional” (art. 6). La coexistencia de distintas nacionalidades expone que el pacto social ecuatoriano se ha yuxtapuesto a la imposición colonial de una perspectiva civilizatoria sobre otra y ha fundado el principio equilibrado de las divergencias, sin perjuicio de sus particularidades. Esto se precisa en el aporte de Ayala (2014), quien pondera la interculturalidad como una construcción permanente, que trasciende la mera coexistencia o el diálogo entre culturas, e interviene en una búsqueda cons-

tante de espacios comunes cimentados en la superación de las asimetrías sociales.

Ahora bien, la interculturalidad y la plurinacionalidad no solo deben comprenderse en un marco de derechos que las reconozcan, sino también desde el planteamiento organizativo: “En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos” (art. 57).

No es fortuito que la descentralización sea nombrada en el instrumento constitucional, pues es la fórmula como el Estado garantiza la participación de los pueblos dentro de las diversas dinámicas territoriales, con base en la autodeterminación de estos, de ahí que se erija como deber del Estado:

Velar, mediante políticas permanentes, por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador. (art. 380)

Esta fundamentación estatal, como puede reconocerse, parte de la necesidad de asumir los principios y códigos multiétnicos, desde una configuración de los registros socioculturales de cada pueblo o nacionalidad. Esto exige un establecimiento abarcador que incluye la consideración del patrimonio, exigiéndose su inteligibilidad e innegociabilidad. Esta definición, según Naranjo (2014), si bien es un acto positivo, encuentra constantes dificultades en su práctica, por su aparente inviabilidad, sobre todo desde sectores que protegen las dinámicas neocoloniales, comenzando por el sofisma de que la interculturalidad es una especie de concesión de la Asamblea Nacional Constituyente y no un resultado histórico de las voces de resistencia que fueron escuchadas.

No solo se trata de una elaboración conceptual, sino de una proyección pragmática, por lo que elementos de amplia significación civilizatoria como la lengua, tienen una preocupación constitucional (art. 2), considerando el castellano, el kichwa y el shuar —los de mayor cantidad de hablantes en Ecuador— en la categoría de idiomas y con la clasificación de relación intercultural, y los demás como vigentes y de ocupación en su conservación por parte del Estado en las comunidades donde se hablan, así: “Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos” (art. 16.1).

En esta misma línea, Ayala (2014) sostiene que el reconocimiento de la diversidad no solo aplica para un plano abarcador expresado en la constitución, sino a partir de la diversidad interna de los pueblos y nacionalidades. Por ende, la interculturalidad y la plurinacionalidad, supone el autor, enfrenta la constante adversidad de definir sus contenidos, juzgando su ambigüedad y, por ende, alentando su confusión. Una de estas grietas es la postura etnocentrista que promueve la generación de unidades autónomas dentro del Estado, corriéndose el riesgo de la segregación territorial. No obstante, dicha inclinación plantea la necesidad de participar en un diálogo convergente de armonía y constatación de axiomas abarcadores que se incluyan en una matriz de plurinacionalidad.

Interculturalidad como registro decolonial

La relación del Sumak Kawsay —a partir de la cosmología andina y la decolonialidad— se estudia desde la consideración filosófica, sociológica y política, sin embargo, la interculturalidad, como elemento nuclear de este proyecto, también se debe bosquejar en virtud de la resiliencia y la psicología comunitaria, desde la fundamentación del individuo en su concepción de sujeto de derechos dentro de una acción colectiva (Antonelli, 2014). Este nexo se facilita si se asume que la interculturalidad es una propuesta de participación activa y no solo de los conjuntos identitarios y cosmopolíticos, sino como una ocupación *del ser hacia el estar*, en que intervienen los demás criterios vinculados en la Constitución: “La introducción de temas como el

agua, la naturaleza, la interculturalidad, los derechos de los pueblos y nacionalidades, entre otros, supone un replanteamiento de la concepción de derechos centrados en el individuo” (Cortez, 2014, p. 324).

La preocupación por ambas entidades epistémicas (plurinacionalidad e interculturalidad) socava el plano político, entendiéndose que las organizaciones indígenas, sobre todo en el inicio del debate preconstitucional, diferían en la instalación dentro de la nueva convergencia social, pues instancias como la CONAIE optaron por la idea de plurinacionalidad, mientras que otras como la FENOCIN daban mayor validación a la interculturalidad (Cortez, 2014). Igualmente, se reconoce la disyuntiva que suscita la asimilación fenomenológica de la discusión, no como una cuestión simbólica, sino como una configuración abarcadora en todos los planos en que emerge la interdisciplinariedad del concepto:

Hay una ruptura epistemológica que permite formular una propuesta genuina, pero también hay que resaltar que poco se conoce sobre el pensamiento y los saberes de los pueblos indígenas; y ello evidencia la ausencia de un diálogo intercultural. Pero esto ya es un inicio y eso es importante. El esfuerzo que ahora tenemos que hacer todos es generar este diálogo intercultural. (Maldonado, 2010a, p. 198)

Es claro que estos términos no deben pensarse como unidades independientes, sino complementarias. En la esencia de los pueblos indígenas, es clara la asunción práctica, como se ha visto en el apartado sobre los principios axiológicos de la *chakana* (cf. cap. 2). El desafío, de acuerdo con los objetivos de estudio, es confluir ambos conjuntos dentro de una interdependencia nocional, como determinación cautelosa ante las disyunciones semánticas y discursivas que se han pretendido problematizar en el presente estudio.

En relación con esta visión, se pondera el acierto de que el Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 haya validado oficialmente la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Sin embargo, se previene sobre el alcance del Buen Vivir que, desde la centralidad constitucional, fija el distancia-

miento de actores sociales, cuando este vector se institucionaliza en políticas públicas que, en vez de resolver, alienten aún más la crisis (Maldonado 2010b; Cortez, 2014).

Las agendas no deben suscribirse dentro de un simple aplicativo, sino como una coordenada que se ampare en la Constitución, y que trastoque otras áreas de la democratización de los saberes ancestrales (que podría denominarse como *kawsaypura*), dentro del plano educativo, merced a las experiencias del régimen de educación intercultural bilingüe (EIB), manifestada en la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) y en la Constitución (2008): “Garantizará su desarrollo holístico, en el marco del respeto a los derechos humanos, al medio ambiente sustentable y a la democracia; será participativa, obligatoria, intercultural, democrática, incluyente y diversa, de calidad y calidez” (art. 27).

En ese sentido, destaca la ampliación de iniciativas como la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi,² ya que:

El Estado debe promover esta relación, valorando la diversidad, estimulando el conocimiento de las culturas a través de una educación intercultural y plurilingüe para toda la sociedad. Para ello se requiere apoyar la investigación, la sistematización de sus saberes, conocimientos, tecnologías y su socialización, fomentando la recuperación, el fortalecimiento y la creatividad de su ser identitario. (Maldonado, 2010b, p. 215)

² Es una institución pública de educación superior, se basa en la interculturalidad y el carácter comunitario, y sus principios son la equidad y la inclusión, la totalidad y la vincularidad de los seres del universo, la diversidad, la reciprocidad y la pertinencia social del conocimiento. Fue creada en 2004 y abrió sus puertas en 2007, aunque en 2013 fue cerrada por el Consejo de Educación Superior (CES), luego, en 2018, se autorizó su reapertura y desde 2021 ha vuelto a recibir estudiantes (Álvarez Palomeque et al., 2025). Actualmente, su misión institucional versa: “Formar seres humanos que reconocen la relación armónica entre todos los seres de la vida, que ejercen plenamente sus derechos individuales y colectivos para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural, sustentado en el buen vivir comunitario” (<https://bit.ly/4mfisD6>).

Con tal disposición, Chuji (2009) asume que la interculturalidad se posesiona con un diálogo civilizatorio, por medio de puentes que planteen una progresión del sistema actual hacia uno que supere las implicaciones del capitalismo y la Modernidad, fundamente al Sumak Kawsay como rasgo infranqueable del posdesarrollo y asimile la ética moderna con la ancestral; en otras palabras, la conexión entre los saberes.

El proyecto parte desde la asimilación del término, por lo que Maldonado (2010a) alerta sobre el riesgo de que este se adopte con imprecisiones y potenciales vaguedades, que sean colmadas por contenidos funcionales al sistema dominante, como una forma de neocolonialismo. Esto estaría concatenado con la hipótesis del presente estudio, en tanto se presume que la vigencia del Sumak Kawsay, en el plano científico y constituyente, tiene una preocupación por recoger las demandas históricas de los grupos indígenas, pero cuenta con riesgos de trasladarse aventuradamente a necesidades personalistas, a través de apropiaciones y dominios discursivos.

Retomando el paralelo epistémico entre la interculturalidad y la plurinacionalidad, vale mencionarse que no solo hay preocupación en sus denotaciones independientes, considerando el riesgo de agrietar sus asimilaciones conceptuales, sino por la intención de algunos sectores que, según Maldonado (2010b), están interesados en contraponerlos. Maldonado indica la relevancia de reconocer a los miembros de este diálogo como sujetos históricos constituyentes, por lo que sería inválido hablar de relaciones interculturales, toda vez que estos participan en un marco abarcador del Estado plurinacional y un régimen equitativo que rebasa las líneas de la colonialidad.

La consideración del Sumak Kawsay, desde la adherencia de la interculturalidad, de acuerdo con Dávalos (2011), permea el escenario político-constitucional, a partir de la fundación de un Estado plurinacional que adicione una contractualidad de alteridades, que participan en un diálogo histórico de reconocimiento. Se trasciende la configuración liberal de la Modernidad y funda las bases que influyen como vía alternativa al capitalismo, gracias a la autorregulación del mercado. Es, por tanto, una posibilidad para que la sociedad tenga el control sobre su propia producción, con principios éticos y la responsabilidad ciudadana:

El Estado plurinacional exige asumir y procesar los códigos culturales de los pueblos y las nacionalidades indígenas, tanto como de los otros pueblos: afroecuatorianos y montubios. Es decir, hay que abrir la puerta a un amplio debate sobre este tema para transitar hacia otro tipo de Estado no atado a las tradiciones eurocéntricas. (Acosta, 2010, p. 7)

Macas (2010) adiciona que la definición de un Estado plurinacional exige el reconocimiento y la autonomía de los pueblos y nacionalidades sobre su propia identidad, a partir de la autodeterminación sobre la economía, la cultura, la política, la lengua y la cosmogonía, históricamente consolidadas y distinguidas. Así, el Estado plurinacional es una forma de superar el Estado colonial, pues participan no solo los grupos indígenas, sino también los afrodescendientes y los mestizos que, dentro de este nuevo pacto, concurren como parte del Estado por medio del consenso, rebasando la idea de institucionalidad colonialista.



Capítulo 2

El sistema tripartito





La iconografía andina está conformada por símbolos que se apoyan en la esencia ritualística, que demuestra la organización sociocultural y los paradigmas axiológicos de los pueblos indígenas. Por consiguiente, se evidencia la intensa conexión con su carácter religioso.

Más que un principio dogmático, se acude a estos íconos como formas discursivas de su filosofía y que, contempladas en el fundamento de la interculturalidad, admiten valores democráticos que fijan la necesidad de practicar sus creencias, pero sin sobreponerse a otras. En la mayoría de los libros que hacen mención de la filosofía andina, se referencia la *chakana* como ente que aglomera toda la codificación cosmogónica, ética y social, y para ese fin se comparte el esquema tripartito.

Tabla 2
Dimensiones de la chakana, según su clasificación tripartita

Principios axiológicos	Ama llulla Ama shuwa Ama killa
Principios axiológicos	Llankay Yachay Shunkuy
Animales representativos	Amaru Puma Kuntur
Dimensiones vitales	Urku pacha Kay pacha Hanan pacha
Prácticas económicas	Ayni Mita Minka
Trabajo con la tierra	Tarpuy Pallay Chakra
Relación cosmológica	Correspondencia Complementariedad Curso cíclico del tiempo

Aquí se incluye el principio de correspondencia, que participa como línea vertical entre las partes superior e inferior. La complementariedad, desde la unión entre las partes izquierda y derecha, así como la temporalidad, que se divisa en lo que sería el núcleo giratorio (Timmer, 2003). No obstante, para Macas (2010), este esquema es el significado del criterio cuatripartito del ranti-ranti, tukuy pura, yananti y tinkuy, que se verá en un parágrafo posterior. Esto cobra significado, si se comprende que el sistema cosmogónico de la Pachamama está compuesto de dualidades en un plano de complementariedad y correspondencia del arriba-abajo e izquierda-derecha (Rodríguez Salazar, 2016).

Ama llulla, ama shuwa y ama killa

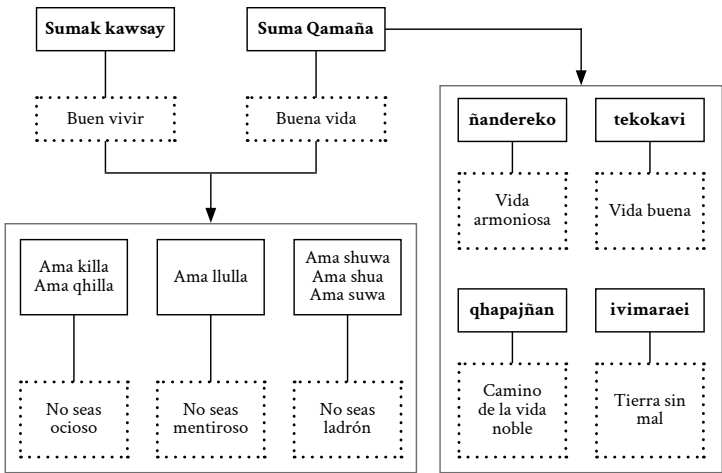
Como sustento filológico, es necesario acudir a la resolución del concepto aplicable de la significación, cuya esencia parte del término griego σημαντικός (*semantikós*, significación de los usos, vocablos o palabras). Es un procedimiento asociado con la semántica o estudios del signo, por medio del que se dota de dirección denotativa o connotativa a una palabra, en la que influye la intencionalidad discursiva. Ahora bien, si se habla de resemantizar, implicaría un proceso de dotación de un significado que se ha perdido o al que se busca darle realce de modo total o parcial, según Zecchetto (2011), y, a su vez, de un contexto situacional conocido con el fin de transponer el modelo, creando una entidad distinta, pero en consonancia con la enunciación inicial.

En el contexto andino, se problematiza la concepción del sistema triádico basado en la conducta del hombre frente a su noción de comunidad, aquejado por la globalización, y alienando los fundamentos cosmogónicos y éticos de los ancestros indígenas (Góngora Prado, 2015). Se adopta la forma adverbial *ama*, que del kichwa y el quechua traduce como "no", frente a las formas verbales en imperativo y sustantivo: *llulla*, alusivo a la mentira; *shua* (*shuwa* en otras fórmulas y *suwa* para el caso boliviano) al robo; *killa* (no confundir con la homógrafa *kill*a alusiva a la luna) a la ociosidad. Por ende, se adoptan los tres principios de "no ser mentiroso", "no robar" y "no ser ocioso",

aunque aduce el significado de veracidad, transparencia y agilidad (Carpio, 2016).

En el caso boliviano se registra una vinculación con el individuo, a partir de disposiciones morales que se basan en el buen convivir, desde un sistema de ocho componentes, entendidos dentro de la ética y la moral de la sociedad plural: “*Ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble)” (Constitución de Bolivia, 2009; Tortosa, 2011a; Farah y Vasapollo, 2011; Bretón et al., 2014; Contreras, 2016), en una consolidación que puede verse a continuación:

Figura 2
Principios del Sumak Kawsay y Suma Qamaña



Es imperante mencionar que estos tres principios responden a discusiones sobre su origen. Por ejemplo, Angles Vargas (2017), Oviedo (2011) y Góngora Prado (2015) resumen que estos fueron saludos de los españoles aposentados en el Perú para con los incas a los que explotaban y, por tanto, para disponer la celeridad en el trabajo. En consecuencia, es una deconstrucción de la axiología que es tomada por los grupos de dominación histórica en el tópico andino como una forma de subyugación económica y política, que, en la actualidad, si bien

tiene una resemantización discursiva emprendida por la lucha indígena, plantea ciertos enclaves de neocolonialismo. Entonces, valdría preguntarse por qué emplear máximas que fueron usadas como modo de opresión, ante lo que es perentorio precisar los siguientes anclajes:

1. Los conceptos tienen una forma en la lengua indígena que se mantiene hasta la actualidad, lo que contribuye a que la lengua sea un vehículo de vindicación sociocultural.
2. Si estas máximas fueron empleadas como burla y abominación de los conquistadores hacia los pueblos indígenas oprimidos en el Tahuantinsuyo, desconocerlos como base de las prácticas de sana y orgánica convivencia en la cotidianidad es contribuir o ser cómplices de esa tendencia que los vulneró; por tanto, se corre el riesgo de aportar negativamente hacia los gestos neocoloniales.
3. La resemantización, más que un proceso semiótico, es la oportunidad de transformar una realidad o paradigma, desde nuevas codificaciones culturales, por medio de postulados abarcadores. No se trata de alterar el significado primario de *ama killa*, *ama llulla* y *ama shuwa*, sino de retomar su esencia y dotarle de un significado cimentado en el Buen Vivir.
4. Si se le resta validez a estos tres principios, se puede disminuir la fuerza pragmática y semiológica del Sumak Kawsay, porque se eliminaría parte de sus componentes. Por ende, se puede destituir una unidad de la microestructura del concepto e implicaría desestimar los fundamentos en los que se basan las prácticas en el seno de los grupos andinos tradicionalmente dominados.

Como puede verse, no se trata de un ejercicio de significación como tal, pues no implica atribuirle a estos términos un significado que no hubiera tenido, sino de resemantización, con base en la necesidad de darle un realce a estos e imprimirle un valor connotativo apoyado en la óptica axiológica de los pueblos indígenas, que había sido desdibujada y tergiversada, si se quiere, por los conquistadores europeos.

Para Góngora Prado (2015), fue una imposición de los conquistadores y el clero, y en la cosmovisión incaica estaba ausente, pues no ser ladrón, no ser ocioso y no ser mentiroso fueron máximas de la Iglesia para referirse a la degeneración de la cultura inca y con la determinada intención de evangelizar, así como una repetición cabal de quienes romantizaron el indigenismo. Para Tortosa (2011a), son principios ético-morales de buen convivir y alternativas al pensamiento sobre el desarrollo. Por su parte, Kowii (2009) indica que esta trilogía obedece a que el trabajo es un componente esencial de la felicidad que se apoya en el bienestar individual y comunitario, por lo que, según él, en la actualidad se mantienen estas prácticas en la comunidad kichwa ecuatoriana. Se apunta no solo al equilibrio o la estabilidad de la comunidad, sino también a la armonía emocional.

Ahora bien, si este sistema tiene su base en la influencia colonial y la propiedad privada (Góngora Prado, 2015) igualmente es válido apuntar a otra perspectiva: Nina Pacari (2013) plantea la necesidad de “traducir” (resemantizar, para nosotros) estos principios como expresión de resistencia de los pueblos indígenas, en una consolidación que no necesariamente debe obedecer a la inclinación opresora para los que fueron usados.

Frente a esta postura, la Constitución de Bolivia (2009) tiene sustento en una terminología nacida en la misma tendencia a la que quiere resistir: situación que solo el impulso de los pueblos y nacionalidades indígenas definirán, según su propia naturaleza, a la sazón de Choquehuanca (2010), quien sostiene que “mentir, robar, atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita vivir mejor, pero eso no es Vivir Bien” (p. 452). Por consiguiente, más que tratarse de un asunto socavado en la lingüística, es un tema que cubre una connivencia sociopolítica apoyada en la reivindicación histórica, pues influye en la realidad y en la intencionalidad con que se asume la esencia identitaria, ética y antropológica de la macroestructura Sumak Kawsay. Sin embargo, puede mencionarse que es un procedimiento artificial de ciertas tendencias defensoras de la resistencia indígena andina o un artificio del “pachamamismo”, ante lo que es necesario soslayar que es un impulso crítico apoyado en una dirección natural de un término y que tiene implicación sobre la realidad en que participa.

Llankay, yachay y sonqoy, una trilogía alternativa

Desde la mirada de Góngora Prado (2015), se ha visualizado la radical determinación de los principios *ama llulla*, *ama shuwa* y *ama killa* como artugios devenidos de los conquistadores europeos en tiempos incásicos y no como una simbología de los pueblos indígenas. En consecuencia, el autor propone los principios *llankay*, *yachay* y *sonqoy* como los más responsables con la auténtica filosofía axiológica del Tahuantinsuyo, en gran parte del compendio de sus prácticas, traducidas en el trabajo, la educación y el amor, respectivamente. Su propuesta no consiste en resemantizar la trilogía inicial, sino proponer una superposición de los vocablos y su praxis. Es decir, una reconsideración discursiva y restauración de los verdaderos valores de un Estado soberano, como resistencia a la dominación neocolonial y su denominada recolonización occidental, como apunta Oviedo (2011), aunque en la categoría de complemento circunstancial:

También se hace necesario el retomar los ancestrales principios andinos y reemplazarlos por los impuestos por los colonizadores de *ama shua*, *ama llulla* y *ama quilla*. Los dos principios andinos de cuya intercomunicación surge el tercero incluido son en el mismo amor (*shuklla kuyay*), en la misma sabiduría (*shuklla yachay*) y en la misma labor (*shuklla llankay*). O también expresado, con el mismo pensamiento (*shuk yuyaylla*), con el mismo corazón (*shuk shunkulla*) y con las mismas manos (*shuk makilla*). (p. 292)

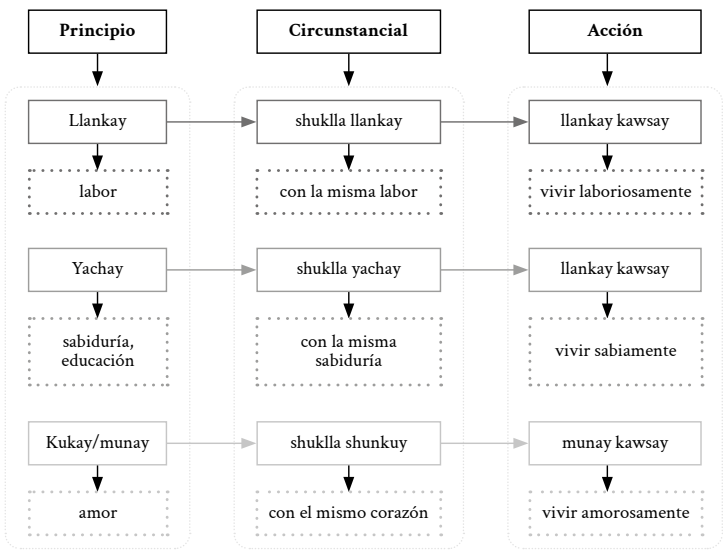
El primero de esta segunda trilogía apuesta por una adopción no dominante del trabajo comunitario (trabajo, labor o cultivo, según Torres [2002]). El segundo apunta hacia los fundamentos de la educación. El tercero pondera el amor en las esferas del individuo, la colectividad y la naturaleza. Kowii (2009) suscribiría los principios iniciales como parte del *llankay* o como la esencia del trabajo. En semejanza, Oviedo (2011) los inscribe dentro del pensamiento y el sentimiento, a través de las labores (*llankay*), la sabiduría (*yachay*) y el amor (*kukay/munay*), como expresión del convivir en armonía y equilibrio, por

medio de los términos amplificados del *yachay kawsay* (convivir sabiamente) y *kukay kawsay* (convivir amorosamente).

Este mismo fundamento sobre la función del amor como principio del Sumak Kawsay tiene apoyo en un término empleado en la cultura kichwa ecuatoriana, *munay*, que se suscribe como el sinónimo más extendido en las prácticas, así como el empleo cotidiano de la lengua en la voz *kukay* y el apoyo circunstancial de la voz *shunku* o *sonqo* en kichwa y quechua, respectivamente, para referirse a “corazón”. Este principio se asocia con la voluntad, la afectividad y el apasionamiento, el querer; o bien, en la propiedad de los runas de entregarse y tener una abnegación con algo, bajo la premisa de los sueños y los propósitos (Macas, 2011; Báez y Sacher, 2014).

Este encabalgamiento tiene una significativa familiaridad con la axiología indígena, pero no se limita a la Pachamama, representa un paradigma social a escala global que vincula a la conducta humana desde su instancia individual hacia la comunitaria. En esta perspectiva, el sujeto se entiende dentro de la ontología política como un discurso o un hecho evidenciable, con una autonomía interdependiente con su entorno (Biset y Farrán, 2011). Para sintetizar, se comparte la siguiente figura:

Figura 3
Secuencia de la axiología andina



En esta misma secuencia, se estima un término que co-existe, sobre todo en el medio andino del Perú y el norte de Bolivia, con *munay* según Góngora Prado (2015): se trata del *sonkoy*, acuñado como el amor armónico entre la persona, la colectividad y la naturaleza, desentendido de principios racionales occidentales que se apoyan en el amor hacia la persona. Se reconoce desde el significado simbólico de la chacra no en calidad de espacio donde se cultiva y se trabaja la tierra, sino a partir de la reciprocidad entre los runas y la Pachamama (Cáceres, 2016). De tal modo, es un gesto de emancipación discursiva frente al colonialismo que asume la naturaleza como un objeto de beneficio humano y que incurre en su depredación, desde el utilitarismo personal y no comunitario, según entiende el capitalismo desarrollista.

Esta dinámica de los sentires supone la individualidad en consonancia con su realidad, desde la consideración del sujeto como unidad situacional concreta, en lo que, para Biset (2020), se define como una perspectiva de la ontología política que lo ubica como objeto de comprensión, sea como unidad parcial o como integradora de un entorno que define su rol en función de la otredad. Esto aplica al modo en que Escobar (2015) dialoga sobre las ontologías, pues estas se entienden desde una óptica de la pluralidad que compone la naturaleza, más allá de los predominios con que el mercado define las formas de relación con esta a través de una ontología dualista.

Amaru, puma y kuntur, representantes de los tres mundos

La complejidad estructural de la *chakana* tiene una intencionalidad forjada en los principios antes mencionados desde la dinámica tripartita (*ama llulla-ama shuwa-ama killa* y *llankay-yachay-shunkuy*) que puede tener enlace con las dimensiones incas del Urku Pacha (mundo de abajo), Kay Pacha (mundo terrenal) y el Hanan Pacha (mundo celestial), representados por la serpiente (*amaru*), el puma (*puma*) y el cóndor (*kuntur*), respectivamente. Estas medidas se orientan desde los principios axiológicos, las dimensiones de la vitalidad en que participan el runa y la Pacha, las prácticas económicas, el trabajo y la relación

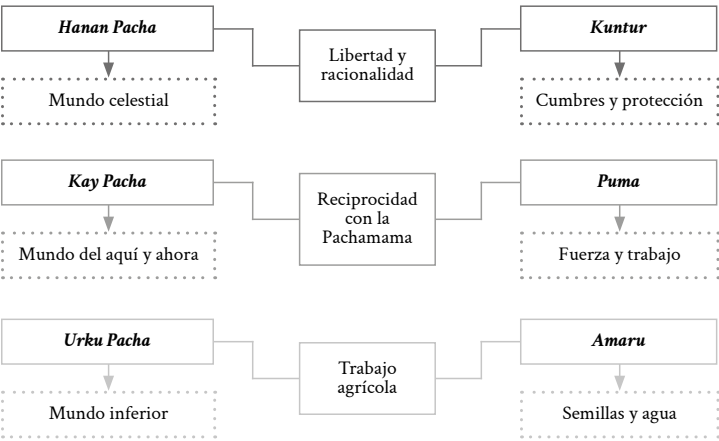
cosmológica que tiene una referencia directa con lo que se denomina *filosofía andina del Sumak Kawsay*.

Más allá de esta máxima, los animales son comúnmente venerados y se les atribuye características divinas, de ahí que en muchas ciudadelas incaicas se hayan levantado templos en su homenaje. Si bien no son dioses, son percibidos como mensajeros y representantes entre las dimensiones cíclicas; incluso, no es apresurado afirmar que son figuras que conectan, desde dicha cultura, a las personas con sus deidades. El *amaru* habita el Urku Pacha y se relaciona con las semillas, el cuidado del agua y los ejercicios agrícolas, además de simbolizar el amor y la sabiduría (Lajo, 2002; Valdivia, 2006; Rodríguez Salazar, 2016). No solo es imagen sacralizada, sino también entidad viva en la conexión con la tierra, ya que vincula lo subterráneo con lo terrenal. En esta perspectiva, participa dentro de la estructura de la *chakana* en la esfera inferior.

El puma habita el Kay Pacha, el mundo actual e intermedio. Representa la fuerza y la vitalidad de la Pachamama, estimando el valor humano y la reciprocidad con los beneficios de la naturaleza, desde el hacer y el actuar. En la *chakana* ocupa el espacio intermedio. El *kuntur* es la figura que más significado cosmogónico tiene, por su representación del Hanan Pacha o mundo celestial, aunque igualmente simboliza las cumbres donde nace el agua y funge como una entidad espiritual de las montañas (*mallku*).

Según la cosmovisión de los incas —con gran ampliación en el resto de las culturas andinas, sobre todo las que tienen relación sincrética con estos, por resultado de la conquista— el cóndor brinda protección y tiene conexión con el espíritu humano, como ícono de libertad, racionalidad y pensamiento (Lajo, 2002; Valdivia, 2006; Rodríguez Salazar, 2016). Puede inferirse que, si bien estos animales representan tres dimensiones, están claramente conectados en las costumbres. Verbigracia, el agua es representada por la serpiente y el cóndor, con principios divergentes pero coordinados en las prácticas, así:

Figura 4
Vínculo cosmológico entre los animales y las dimensiones



Como se ha mencionado, la figuración de la *chakana* en la idea estructural de cruz, si bien tiene cuatro puntas principales, engloba el sistema triádico con base en los antecedentes incaicos. Aunque algunos estudios apuntan que esta forma fue empleada con fines de adoctrinamiento de la Iglesia, las dimensiones del Hanan Pacha, el Kay Pacha y el Urku Pacha no tienen vínculo con la idea de cielo, tierra e infierno que propone el cristianismo; obedecen, más bien, a un encabalgamiento y ubicación de las energías cósmicas en relación con la vida humana y la naturaleza (Estermann, 1997; Rodríguez Salazar, 2016).

Ayni, mita y minka

Estos tres conceptos forman parte de una de las composiciones de la *chakana* y engloban los principios prácticos, económicos y cosmológicos de la comunidad (*aillu*). Representan los fundamentos del trabajo corporativo y el mutualismo, dentro de una línea de corporativismo económico que, con la perspectiva de la praxis, de acuerdo con Reyes Reinoso et al. (2024), ha dado soporte a la generación de la denominada economía popular y solidaria (EPS). Son parte significativa de la axiología andina y le dotan de un significado que le da vigencia práctica a la cosmo-logía. Podría entenderse que estos fundamentos son una forma vinculante con el sintagma triádico *ama llulla-ama shuwa-ama*

kill y su adaptación resemantizada de la triada *llankay-yachay-shunkuy*, aunque no son sinónimas.

El principio de *ayni* se traduce como “reciprocidad” (en quechua, aimara y kichwa), ha generado un extendido debate en torno a la sacralización del discurso indigenista, pues se podría entender que, desde las posturas de los discursos “pachamamistas”, se alienta un término que obedece a la integralidad del conocimiento humano frente a la naturaleza y a la convivencia. Sin embargo, el *ayni*, durante el Tahuantinsuyo, era una pericia en que el inca establecía una especie de “pacto obligatorio”, para exigir al pueblo conquistado la recepción de un pago por su lealtad y subyugación (Rostworowski, 2019).

En igual sincronía, el *ayni* se entiende como la práctica comunitaria de las castas y familias extensas (Rodríguez Salazar, 2016). Sin embargo, si bien se asocia con el referente inca, específicamente entre 1450 y 1532, la hipótesis de Altamirano y Bueno (2011) sostiene que también se daba en el periodo chavín, entre los años 1200 y 200 a. C., desde la agricultura, la pesca y la artesanía. En todo caso, para la coordenada que se elige en el presente trabajo, se asocia con la idea de *dar la mano*, como dinámica de cooperación y ayuda mutua (Contreras, 2016).

El término se ha resemantizado y representa en las costumbres el principio de mutualismo y trabajo colaborativo, como forma de asimilación de la solidaridad, que también se evidencia en culturas de origen diferente al andino y, más aún, del referente incaico (Sánchez, 2016). De cualquier modo, responde a la necesidad de realzar la connotación del trabajo familiar y cooperativo dentro de los principios axiológicos del *ama llulla*, *ama shuwa* y *ama killa* y el escenario de la vida comunitaria, como la unidad entre lo material y lo espiritual (Carpio, 2016); de ahí que participe dentro del símbolo de la *chakana* como nexos cosmogónico y humano.

Durante el Tawantinsuyo, el *ayni* era un sistema de trabajo de reciprocidad familiar generalizado entre los miembros de los *ayllus*, destinado a las construcciones de estructuras públicas y a los trabajos agrícolas. Era practicado sincrónicamente al ritmo del ciclo agrario (preparación de la tierra, abono, siembra, cosecha y almacenamiento) y en todo momento que se hiciese necesario,

como en la edificación de casas, muerte de un familiar, muros y almacenes individuales. Era el intercambio de la fuerza de trabajo entre los grupos humanos que componían un *ayllu* (familias simples o compuestas), realizándose a través de la prestación de servicios por un individuo o por grupos, a un individuo o a grupos, y debiendo ser “devuelto” con la misma fuerza de trabajo y entrega que fue despendida en fechas, locales y tareas determinadas. O sea, era una obligación que implicaba una ética comunal de connotación religiosa. (Altamirano y Bueno, 2011, p. 53) (énfasis añadido)

Como puede deducirse, este principio participa en lo entendido como *filosofía andina* (cf. cap. 4) toda vez que asimila la otredad y tiene familiaridad semántica con el *ayllu* (comunidad), pues en este plantea la organización del trabajo colectivo, por medio de la armonía en los niveles socioeconómicos y se amplifica a la relación con la Naturaleza y el universo; en otras palabras, enmarca una triada entre lo social, lo económico y lo cósmico (Rodríguez Salazar, 2016). Así también, en la práctica, el *ayni* puede erigirse como método de beneficio del Estado, pues se ha empleado para el oficio agrícola y las construcciones de estructuras públicas, pero con la concentración de los ciclos naturales, ubicándose dentro del constructo de la *chakana*; por ende, definía la prestación de servicios y la unión productiva de las fuerzas.

La mita, por su parte, es un proceso de dominio sistemático de la producción y la organización de las labores en una distribución de turnos o periodos. Para Torres (2002), significa “turno”, “época”, “edad”, “estación”, “semana” o “relevo” y es una forma de trabajo comunitario. En la Colonia se entendía como un quehacer forzado, para Cossío (1969) era un trabajo por temporadas, generalmente de tres meses, destinado al cultivo de la hoja de coca y en las minas. Se considera que fue un invento inca o español, en el ocaso y las postrimerías del Tahuantinsuyo y el inicio de la Conquista. Sin embargo, hay antecedentes en culturas preincaicas como la moche y la cultura chimú, en el centro y norte del Perú. En un inicio, se consideró para la construcción de obras públicas y, durante la Colonia, en las minas.

La mita, para Altamirano y Bueno (2011), estaba limitada a la esclavitud y con antecedentes en las culturas anteriores a la chavín. Hay vaguedades en torno a la definición moderna de esta forma de trabajo, pues, por un lado, es un modo de opresión y, por otro, de organización laboral comunitaria. Considerando las dinámicas actuales de esta práctica, deben asumirse las mismas claves de entendimiento problemático de *ama llulla*, *ama shua* y *ama killa*, teniendo en cuenta que pueden obedecer a un proceso de resemantización discursiva y, de acuerdo con su precedente de dominación, a una forma de neocolonialismo.

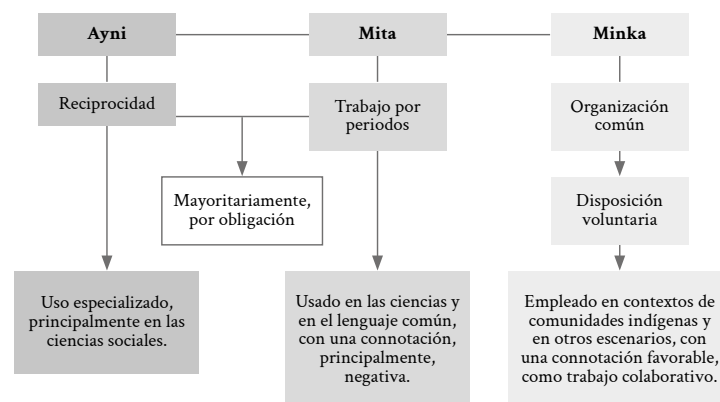
Este fenómeno ha hecho que progresivamente sean aceptados los términos *ayni* y *minka*, en comparación con la mita. Igualmente, los tres son considerados como sistemas precapitalistas, encuadrados dentro del Sumak Kawsay o como principios de la *chakana*. La *minka*, con el uso extendido de “minga”, tiene una modificación fonológica muy común del fonema kichwa /k/, que tiende a cambiarse por /g/, en voces como *punku-pungo*, que significa “puerta” y *tinku-tingo*, que denota “unión”. También se conocen modos como *minca*, que precisa léxicamente un sistema de trabajo comunitario, ayuda mutua y el trabajo colaborativo basado en la reciprocidad (Torres, 2002), así como *minkha*, “forma de trabajo comunitario donde unos brindan su trabajo a otros y son luego correspondidos de la misma manera” (Contreras, 2016, p. 50).

Tiene semejanza semántica con “mita”, pues era empleada como labor por turno o periodos, sobre todo en la agricultura, durante los tiempos incásicos y la colonización europea, y con el *ayni* por tratarse de una distribución de tareas para construir puentes, caminos y demás obras públicas, incluso hasta finales del siglo XIX en los Andes (González Suárez, 1890). En la actualidad, en Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia es habitual que, en colegios, comunidades y otro tipo de entidades, se convoque a mingas para labores de beneficio común, para recolectar apoyo económico para alguna ayuda especial, de ahí que Llasag (2018) lo divida en familiar, comunitaria, el prestamano y otros,³ como se ve en la siguiente figura:

³ Hay un caso ejemplar en las convocatorias a movilizaciones sociales por parte de los grupos indígenas del sur de Colombia (departamentos de Cauca, Nariño y Putumayo, principalmente).

Figura 5

Prácticas económicas andinas



Si bien los tres principios obedecen al fundamento de organización laboral por un beneficio común, el *ayni* es el menos extendido en las costumbres. Tiene una dicotomía semántica, pues cuenta con un antecedente de obligatoriedad que comparte con la mita, término empleado en la comunidad científica y en la enciclopedia global como una forma de dominación laboral. Sin embargo, como pudo evidenciarse, la minga es el término que tiene mayor vigencia práctica en estos tiempos, incluso en ámbitos que no necesariamente se asocian con el entorno de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Capítulo 3

El sistema cuatripartito



La cosmovisión inca se divide en cuatro dimensiones, lo cual no resulta fortuito si se consideran los cuatro *suyus* o divisiones que cubre su territorio (Antisuyu, Kollaysuyu, Chinchaysuyu y Kuntisuyu). Tal es el caso de la *chakana*, que alberga cuatro tópicos concatenados con sus principios, escenarios y bases de organización social. Se parte de la relación cardinal de norte y sur, determinada desde la vinculación vertical de la cosmogonía, mientras el oriente y el occidente apuntan hacia la horizontalidad. Estos, de igual manera, participan dentro de la alineación del solsticio y el equinoccio, con la determinación de la espacialidad, la temporalidad y la siembra.

Tabla 3
Dimensiones de la chakana, según su clasificación cuatripartita

Puntos cardinales	Sur y norte (verticalidad) Oriente y occidente (horizontalidad)
Cuatro momentos del año	Basados en el equinoccio y el solsticio
Elementos de la naturaleza	Nina (fuego) Yaku (agua) Wayra (viento) Allpa (tierra)
Festividades	Killa raymi Pawkar raymi Inti raymi Kapak raymi
Suyus	Antisuyu Kollaysuyu Chinchaysuyu Kuntisuyu
Labor humana y social	Yachay Ruray Ushay Munay
Relaciones humanas	Ranti-ranti Tukuy pura Yananti Tinkuy

Los raymis

En el conjunto de los principios del Sumak Kawsay se reconocen los criterios económicos, de organización del trabajo comunitario, alusivos a los elementos energéticos de la naturaleza, axiológicos, filosóficos y cosmogónicos y, dentro de estos, se encuadran los que demarcan las festividades y rituales: los *raymis*. Esta designación se estima para denotar “fiesta” o “festividad”, con variantes como *raimi* y *laymi*. Tienen como espacio el *raymipampa*, con sus variantes *raimipamba*, *raimipampa*, *raymipanpa* o *raimipanpa* (Torres, 2022). Se caracteriza por bailes, *chakanas*, desfiles, gastronomía y demás prácticas. El Cusco, centro cultural y político del Tahuantinsuyo, acogía 12 fiestas continuas, de carácter mensual de acuerdo con las fases de la luna, siendo las más relevantes el Inti Raymi y el Cápac Raymi, que se encontraban dedicadas al Sol (Espinosa, 2012).

La representación del Inti Raymi⁴ tiene gran celebridad, por referirse a la deidad principal de los incas, el Sol (Torres, 2002). Se lleva a cabo el 24 de junio, durante el solsticio de invierno, en el séptimo mes del año kichwa, considerando que el calendario comienza en diciembre. Se caracteriza por los cantos, la música y los bailes y, según algunos antecedentes como el de Velasco (1964), con ayunos y sacrificios en agradecimiento a las cosechas agrícolas.

También se cumplía en homenaje a Manco Cápac, con un gesto de fe y reverencia. Cuenta con otras analogías nominales como la fiesta de San Juan o Hatun Puncha y está alentada originalmente por el pedido a los dioses a fin de conseguir sus favores en la siembra, valorar la riqueza cultural, fortalecer los lazos parentales y estimular el *ayni* o el *ranti-ranti* (Cevallos et al., 2017). Los curacas (nobles) asistían para demostrar fidelidad y dar cuenta sobre las mitas cumplidas por sus trabajadores, esto en términos políticos, era una muestra del cómo la festividad era aprovechada para exponer el dominio sobre las etnias del imperio (Espinosa, 2012).

⁴ Con sus formas homólogas: Inti Raimi, Intirraimi, Intirraymi, Indirraimi o Indirraymi, y algunas muy comunes y ortográficamente impropias como: Intiraimi, Intiraymi, Indiraimi o Indiraymi.

Según el Inca Garcilaso (1723), duraba nueve días y se exigía que todos los miembros participaran, sin embargo, hay casos como el de la mancomunidad cañari (en la provincia del Cañar) que revitalizaron las costumbres, con el propósito de transmitir las prácticas ancestrales y potenciar el turismo (Solís et al., 2019). Hay que considerar que esta, como las otras festividades, tiene gran influencia del Tahuantinsuyo y las costumbres incas, toda vez que esta civilización era primordialmente solar.

Actualmente, las comunidades que conforman la parroquia Ingapirca (provincia del Cañar), instituciones estatales y no estatales, sostienen anualmente la celebración, que marca la organicidad, convivencia y el sostenimiento de la memoria histórica de la zona. En localidades del norte del Ecuador como Cotacachi, Otavalo, Antonio Ante, Pedro Moncayo, Cayambe, de las provincias de Imbabura y Pichincha, el Inti Raymi se ha convertido en el punto de convergencia de las comunidades aledañas a esas zonas.

Un caso que merece especial atención es la festividad de la luna, Koya Raymi, con su principal variable kichwa Killa Raymi, Kulla Raymi y otras como Koya Raymi Killa (Coya Raymi Quilla en quechua) provenientes de la deidad Killa y la esposa del inca, Koya (*coya* castellanizado y *quya* en quechua) representativa de la luna y que es homónima de dicho astro, llevada a cabo el octavo o noveno mes, septiembre, en homenaje a la siembra, enlazándose con el Inti Raymi, que festeja la cosecha. Incluso implica la relacionalidad en función de la luz: “Es prodigiosa la conexión de energía con los astros, desde ahí se vive la experiencia inolvidable de observar como el día aparece entre los matices de la luz del inti (sol) y la killa (luna)” (Solís et al., 2019, p. 11).

Este nexo tiene su antecedente en la cosmogonía kichwa, en que Killa, además de ser esposa de Inti, era madre de los incas (De la Vega, 1723). De ahí puede considerarse su denominación extendida de Mama Killa (Mamaquilla, en quechua) o Mamacha. Resulta interesante que la comunidad cañari le preste especial consideración a esta divinidad, lo que se explica en su generoso tributo a esta; en consecuencia, puede entenderse que es una cultura marcadamente lunar. Sin embargo, se dio el sincretismo que se muestra en las formas arquitectónicas de Ingapirca, la lengua kichwa y algunas costumbres con la llegada

del inca Tupac Yupanqui, a mediados del siglo XV a la región gobernada por el cañari Duma, cuya hija, Mama Ocllo, fue desposada por el mencionado inca, quien germinó el penúltimo rey del Tahuantinsuyo, Huayna Cápac, nacido en la antigua Tumipampa, hoy ciudad de Cuenca y, posteriormente, Huáscar y Atahualpa (“Atavalipa” según otras versiones).

El Killa Raymi es una fiesta demarcada habitualmente desde la feminidad (Cevallos et al., 2017; Solís et al., 2019) —según conciben la enciclopedia, determinados códigos de costumbres y cierto sector de la ciencia— obedeciendo a preconcepciones que no están exentas de debate, toda vez que esta festividad está definida por la fertilidad y la siembra, manifestada en la chicha de jora. Incluso se reconoce en la constitución del agua o *yaku*, a partir de la simbología y la mimesis de la estructura social, tomando la importancia de dicho elemento mediante su vitalidad y su relación con *allpa*, tierra (Solís et al., 2019). Ante esto, valdría la pena problematizar más a fondo para entender claves de reconstrucción epistémica desde el enfoque de género, siendo este una variable de análisis.

Hoy en día, el Killa Raymi, en el cantón imbabureño Cotacachi, se constituye como un espacio de convivencia y celebración a las mujeres, un día al año. Esta festividad, dedicada a la luna, también se celebra por las mujeres en Saraguro, provincia de Loja. El culto al agua tenía su espacio en el undécimo mes del calendario inca, octubre, denominado Oma Raymi o (Uma Raymi Killa, en quechua). El cronista Felipe Guamán Poma dejaría registro de la imploración por la llegada de las lluvias, ante lo cual se realizaban sacrificios o rituales específicos, que consistía en atar a una llama enteramente negra en la plaza y darle de beber chicha, acompañando este ritual con llantos y súplicas a las huacas.

En el último mes del calendario inca, diciembre, se lleva a cabo una festividad semejante al Inti Raymi, que tiene un antecedente de veneración al gran inca, el Kapak Raymi, Kayak Raymi, Cápac Raymi (castellanizado) o Kapak Inti Raymi (Qhapac Inti Raymi, en quechua). Se hacía, de acuerdo con Espinosa (2012), en honor al sapainca, celebrando el rito de la iniciación o madurez de los adolescentes. Según Solís et al. (2019), representa la masculinidad, expresada en el rito iniciati-

co de los adolescentes y es la menos celebrada en la comunidad cañari ecuatoriana.

Se compone de la voz *kapak* o *cápac* (*qhapac*, en quechua) que, de acuerdo con Torres (2002), se refiere al ente más ponderable de la nobleza, de ahí su denominación de Fiesta del Inca Rey, donde se celebra su nacimiento y tiene demarcación sincrética con la Navidad (Cevallos et al., 2017). El *Kapak Raymi*, como ritual de iniciación de adolescentes y jóvenes, sincretizado actualmente con las fiestas de navidad y la religión católica. Los sacerdotes en varias regiones del Ecuador, toman el mando de las fiestas. En Saraguro, los *markantaytas* y *markan-mamas*, *ajas*, *wikis* y *sarawys*, forman parte de las celebraciones comunales “al niño”.

Tiene un enlace simbólico con el *Killa Raymi*, pues el *Kapak Raymi* se da durante la etapa concluyente de la germinación, lo que presenta confusión con el *Inti Raymi*; sin embargo, el punto diferenciador es que en el *Kapak Raymi* se rinde agradecimiento a los *apus*, espíritus de las montañas, al campo y al Sol, y se constituye como la oportunidad para recordar a los ancestros, por medio del homenaje a los muertos de noviembre (Tapia, 2020). Para Cevallos et al. (2017), el *Killa Raymi* podría tener mayor influjo sobre este factor por ser lo que le antecede: esto demuestra el gran sincretismo de estas fiestas. Si bien se estima como representativa la colada morada, en el austro ecuatoriano, se acompaña con guaguas de pan, pero, en ciudades como Cuenca y otros cantones del Azuay, Loja y Cañar, no se cuenta con mayor registro de que sea por dicha celebración indígena, sino en mérito del Día de Difuntos.

Finalmente, la denominada Fiesta del Florecimiento, Fiesta de la Candidez o Fiesta de los Primeros Frutos (*Pawkar Raymi*, con sus variables *Paucarhuatai*, *Pawkarwatay*, *Pawakariwatay*, *Pawkarwata*, *Paucarhuaruy*, *Pacar-Huaray*, *Pacar-Huatary* y *Paucar-Huatay*) proviene de la voz *pawkar* o *paucar*, que denota “policromía”, “escala de colores”, “matiz” o “tonalidades”. Se ubica el 21 de marzo o mes de la primavera, que se empalma con el inicio del año solar andino (De Velasco, 1964; Torres, 2002). Se paraleliza con la Semana Santa y tiene su fundamento en el agradecimiento a la Pachamama, con productos que se comparten como la chicha de jora (Cevallos et al., 2007). Se inicia con un baño de purificación y termina con una entre-

ga simbólica de la disposición para la próxima celebración. Los rituales de purificación en la cascada de Peguche, al norte de Ecuador, hacen parte del *Pawkar Raymi* que en el mes de marzo se realiza en torno al florecimiento. En Ayacucho, Perú, se hace para agradecer la fertilidad de la tierra.

Tabla 4
Detalle de los raymis

Festividad	Pawkar Raymi	Inti Raymi	Killa Raymi	Kapak Raymi
Denominación	Paucarhuatai, Pawkarwatay, Pawakariwatay, Pawkarwata, Paucarhuaruy, Pacar-Huaray, Pacar-Huatary, Paucar-Huatay	Inti Raimi, Intirraimi, Intirraymi, Indirraimi, Indirraymi, Intiraimi, Intiraymi, Indiraimi, Indiraymi	Kulla Raymi, Coya Raymi, Koya Raymi, Killa, Koya Raimy, Quilla, Quya Raymi, Killa	Kapak Raymi Kayak Raymi, Cápac Raymi, Kapak Inti Raymi, Qhapac Inti Raymi
Fecha	21 de marzo	24 de junio	21 de septiembre	21 de diciembre
Alimento principal	Chicha de jora	Chicha de jora	Chicha de jora	Chicha de jora, Colada morada y guaguas de pan (con sincretismo en el Día de Difuntos)
Propósito	Agradecimiento a la Pachamama	Veneración al Sol, deidad Inti	Veneración a la Luna, deidad Killa	Agradecimiento a los <i>apus</i>
Sincretismo	Semana Santa		Todos los Santos o Fieles Difuntos	Navidad y Todos los Santos o Fieles Difuntos

Este esquema expone cronológicamente los *raymis* o festividades, con la aclaración de que son variables sus denominaciones según la zona dialectal del kichwa o el quechua en los Andes, con casos paradigmáticos como el de Cotacachi y Cañar, según los estudios abordados. En consonancia con el Sumak Kawsay, es necesario mencionar que la validación justificativa apunta a prácticas enmarcadas en los principios de reciprocidad *ayni* y *ranti-ranti*, con una definición implícita, pues no se trata de una praxis necesariamente consciente frente a la aplicación de estos términos. En muchas representaciones de la *chakana*, se incluye esta por su relación con el espacio, el tiempo y el vínculo esencial con la Naturaleza, especialmente en lo concerniente a las actividades agrícolas.

En la actualidad, la festividad y ritualidad de los *raymis* se sostiene en comunidad y se alimenta de los saberes ancestrales, que, como semillas esparcidas a lo largo del corredor andino, van tomando sus propias características y dinámicas. Hoy en día los registros de los *raymis* están en manos de las generaciones jóvenes, quienes se han encargado de la construcción comunitaria de la memoria en las diferentes plataformas digitales existentes. Este registro audiovisual da cuenta de los puentes existentes entre los pueblos, los cuales, en torno a la ritualidad y festividades, han encontrado puntos de convergencia para el sostenimiento de la vida en comunidad y sus bases cosmogónicas.

Nina, yaku, wayra y allpa

La cosmogonía andina, desde su visión vinculada con la Pachamama, entiende los elementos de la naturaleza: el fuego, el agua, el viento y la tierra. Estos se codifican, según Siza (2021), como un conjunto clasificado de las energías de la vida cotidiana, como principio del *samay* (energía), aprehendido como el núcleo intermediario de la territorialidad. El autor no apoya estas prácticas de respeto y consideración por dichas concepciones más allá del carácter ritual o supersticioso, sino como una forma de dialogar con entidades provistas de vida: el cerro, la montaña, el agua, etc., desde un planteamiento de comunión empática con los agentes de vitalidad que conforman la Madre Tierra.

Estos elementos representan una relacionalidad simbólica y se vinculan con los fundamentos del Sumak Kawsay, por medio de un ejercicio de identificación cultural (Montenegro et al., 2017). Desde la denominación universal de fuego, agua, aire y tierra, se usan para definir el mundo físico, con base en los filósofos presocráticos o *filósofos de la naturaleza*, pues la fijación antropocéntrica inicia con la escuela socrática. Considerando la sujeción de tales pensadores y arraigada en la Edad Media y el Renacimiento, la traducción de los términos en kichwa sería limitada, pues, en este caso, no deslinda la idea de humanidad, sino al ser humano como parte de la naturaleza misma.

En la identidad andina, los elementos se constituyen como un patrón de interacción energética, con vertientes de asimilación y características de cada persona. Estos no se toman de manera independiente o fragmentaria, sino desde la complementariedad. Respecto a *nina*, Siza (2021) apunta que es un factor comunicador con el *samay* y tiene bastante presencia en los rituales y *raymis*, los astros (sobre todo Inti y Killa, así como en la vida diaria: la cocina, el calor, etc.), en el ámbito rural e indígena. Se traduce como “fuego” y simboliza la fuerza en consonancia con el sol, representando la fecundidad, la vitalidad y la conexión del pensar con el sentir, por medio de la transformación del miedo, el rencor o el odio y el amor (Montenegro et al., 2017). Más que una fuerza natural, representa un aliento espiritual y vinculante con el cosmos y la Pachamama.

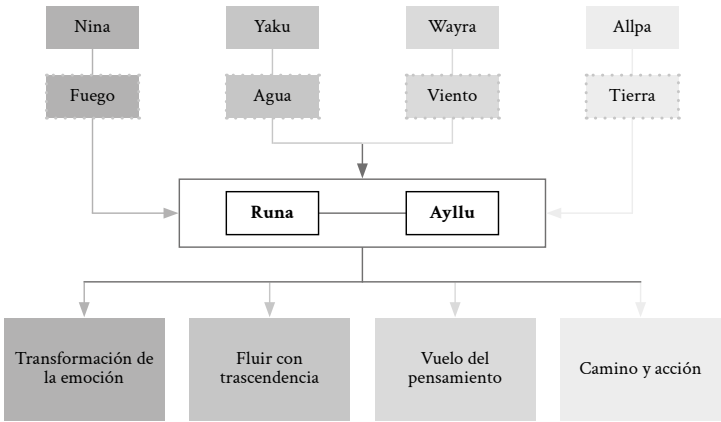
Es común contraponer conceptualmente el agua y el fuego, por su relación con el frío y el calor, sin embargo, la cosmología andina los entiende como entidades complementarias, a partir de su vínculo biológico con el hombre. En la filosofía presocrática se entendía el agua como el componente origen de la humanidad. Para Montenegro et al. (2017), el hombre proviene de ella, de sus representaciones corpóreas y sus estados: la laguna, el río, la lluvia, etc. En su designación kichwa, *yaku*, significa “útero sagrado”, por ello el hombre está compuesto en un 80 % de ella, así como un 71 % para el caso de la masa planetaria. Partiendo de la orientación ontológica, el hombre hereda del agua la acción del fluir y trascender.

De otro lado, el viento (*wayra*) tiene la noción de vínculo con los cuerpos topográficos e hídricos. Para Montenegro et al. (2017) se entiende como una orientación del pensamiento

hacia la imagen del vuelo, así como se conecta con la vitalidad humana, desde los pulmones y el oxígeno de la Tierra. Incluso se enlaza con la idea de *nina*, por su facultad de dispersión del calor.

Uno de los principios que designan a la noción de tierra es *allpa*, que se diferencia del concepto de *pacha*, como sustantivo de la entidad Pachamama, para referirse al entorno particularizado donde se desarrollan las actividades agrícolas y no como un espacio global de conocimiento. Sin embargo, Rodríguez (1999) lo emplea como Allpamama⁵ en razón de Madre Naturaleza. Como *allpa* designa, según Montenegro et al. (2017), a la acción de caminar desde el hacer, ubica al runa también como parte de ella, al espacio físico de trabajo en la *minka* y como la energía telúrica. A modo de síntesis, se comparte el siguiente esquema:

Figura 6
Elementos del samay desde la vitalidad humana y su conexión con la Pachamama



Puede verse que el concepto de *samay*, como constructo energético vital, permite a las comunidades vincularse

⁵ En determinados contextos andinos se rinde un carácter personificado de los elementos de la naturaleza, como una totalidad, de manera semejante a la Pachamama: Yakumama (Madre Agua), Allpamama (Madre Tierra) y Wiwakuna para referirse a los animales (Llasag, 2018).

biológica y cosmológicamente con sus territorios, dentro de un sistema de conocimiento ancestral transmitido generacionalmente, construyéndose un paradigma de respeto por la Pachamama (Siza, 2021). En tal dirección, se configura la identidad desde un nexo afianzado con la fuerza natural: “La Pachamama es todo el espíritu de la naturaleza, envolviendo a los espíritus de Nina (Fuego), Yaku (Agua), Wayra (Viento), Allpa (Tierra)” (Guandinango y Carrillo, 2013, p. 7). Más allá de la delineación biológica, se accede a encumbramientos filosóficos que ubican al runa y al aillu dentro de una matriz abarcadora.

Yachay, ushay, ruray y munay

El criterio triádico *llankay-yachay-sonqoy* tiene un vínculo estricto con la función perceptiva y emocional del ser humano, como se habló en el apartado respectivo con aportes como el de Kowii (2009) y Góngora (2015); sin embargo, hay una opción basada en una noción cuatripartita que tiene semejanza. Montenegro (2018) inscribe a esta tetralogía como principio del Sumak Kawsay. Reconoce al fundamento *yachay* desde el conocimiento, traducido lexicográficamente como el “saber” y, en su acción de “enseñar y aprender”, se conecta con la perspectiva global y la práctica de la educación.

En la noción de *yachay*, el conocimiento se enfoca desde la colectividad, las funciones del intelecto y el ejercicio filosófico. Esto suscita la transmisión o interrelación generacional de los saberes en permanente construcción (Macas, 2010), además de un diálogo fundado en la horizontalidad y el respeto entre las culturas como construcción de conocimiento y adaptación entre los seres humanos y la naturaleza (Astudillo, 2020). En esta medida, se asumen dos escenarios de gestión: el entorno comunitario, a partir de la organización de los pueblos y nacionalidades indígenas para la conservación de estos conocimientos en distintas áreas como la medicina, el arte y la agricultura, y la fundación del régimen de EIB que se enfoca en estos grupos, desde el nivel inicial hasta la educación superior, con el enfoque de pertinencia de los conocimientos ancestrales:

Se busca que se respeten los ritmos de aprendizaje de las personas, los aspectos psicosociales, la capacidad creativa y los conocimientos ancestrales, y se pretende incorporar los saberes y conocimientos de otras culturas que aporten al desarrollo armónico de la persona y del medioambiente (Sumak Kawsay). (Ministerio de Educación, s. f., párr. 3)

El *ushay*, fijado genéricamente como el “estar”, tiene una trascendencia que no solo se enfoca en el individuo, sino en los ámbitos amplios de su interacción comunitaria que comprende un sistema abarcador de organización social (Macas, 2010). Este fundamento se entiende desde la vitalidad y la energía que influyen en la colectividad y la naturaleza, mediante un principio de liderazgo y autogobierno:

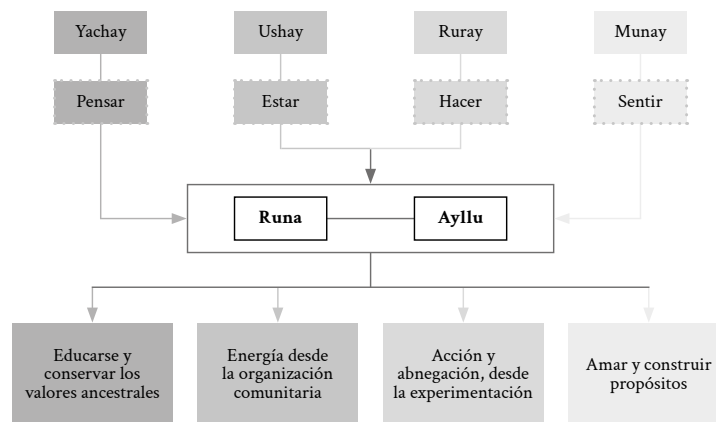
En la concepción de integralidad del pensamiento milenario se circunscribe la experiencia y la práctica que corresponde a la organización social y política comunitaria, la constitución del gobierno comunitario, un sistema de organización propio, el ejercicio pleno de los consensos. (p. 54)

De tal modo, se construye un paradigma de convivencia y autodeterminación que favorece la organización y la actividad política de los territorios.

Considerando que la designación ontológica del *ushay* se vincula con la idea del estado y circunstancia del individuo dentro de un eje organizacional colectivo, el *ruray* se suscribe como el “hacer”, con la sinonimia de *maki*, en sus estadios activos de la experimentación, la creación y la potenciación de los oficios de manera colectiva y voluntaria. Se trasciende a una esfera que va desde lo macro hasta lo micro, con la idea del *munay*, entendido mediante el sentir y el amar, pero ponderado desde el ejercicio de la voluntad efectiva y la abnegación, además de la proyección de los propósitos en la atmósfera global de la vida. La compenetración de estos cuatro principios se sistematiza a continuación:

Figura 7

Relación de los cuatro principios ontológicos del Sumak Kawsay



Como puede verse, esta tetralogía se sujeta a la visión ontogenética de la naturaleza pues, al ser una entidad viva, se conecta emocional y activamente con la persona y la comunidad. Su clasificación dentro de la *chakana* es: “En línea vertical, en la parte superior se ubica el yachay; en la parte inferior está el ruray; en línea horizontal, del lado izquierdo, está el ushay, y en el lado derecho, el munay” (Macas, 2010, p. 54). En esta orientación, tales principios participan de manera interdependiente y en un encabalgamiento que va desde la unidad mínima (el runa), la intermedia (el aillu) y la unidad global (la Pachamama).

Ranti-ranti, tukuy pura, yananti y tinkuy

Los anteriores criterios responden a una taxonomía del Sumak Kawsay basada en la determinación axiológica, dentro de una discusión en que la comunidad científica especializada en el tema mantiene su interés, aunque, dada la variedad de discernimientos, no es preciso caer en una óptica reduccionista, toda vez que las prácticas y códigos establecidos orgánicamente en los pueblos indígenas no necesariamente responden al lente externo y prescriptivo de algunos casos. Ahora se ofrece una nueva observación que puede complementar las secuencias anteriores, pues tiene un registro ético, pero con una reflexividad sobre las relaciones organizacionales del Buen Vivir y su praxis econó-

mica, con base en los argumentos de algunos líderes y personalidades vinculadas íntimamente con las culturas ancestrales.

Desde esta precisión se reconoce el sistema organizativo comunitario basado en el *ranti-ranti*,⁶ entendido léxicamente como “intercambio” o “trueque” (Torres, 2002), o como una base natural de suplencia y gratitud desde el hombre en comunidad: *achik runakuna* (Llasag, 2018). De igual modo, se estima como la praxis de la reciprocidad, así como la forma colectiva de manejar la producción, con su base en la redistribución y desentendida de la concentración individual de los bienes comunitarios. También se nombra como *randi-randi* o *maki-maki*, planteando la armonía entre las voluntades y el ejercicio económico mutuo, en beneficio del colectivo (Macas, 2010; Báez y Sacher, 2014). De esta manera, la otredad se entiende de manera colaborativa, en función de un principio común y semejante al de oficios como la minga; en otras palabras, comprende los bienes como patrimonio y no como recurso, como se defiende en el posdesarrollismo.

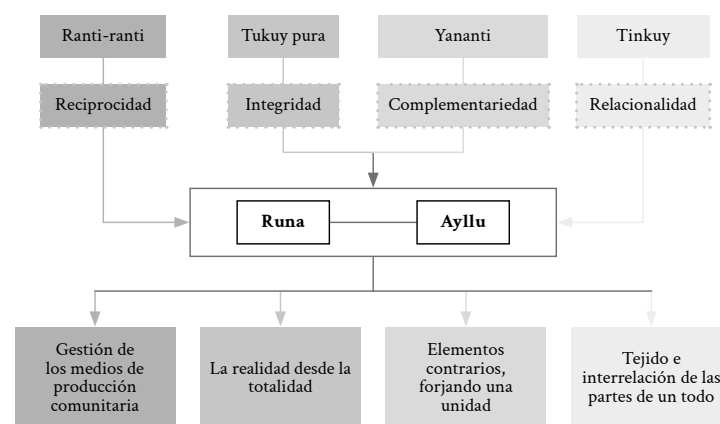
Tiene la misma traducción léxica de *ayni*, sin embargo, esta entidad cubre semánticamente un espacio más amplio en términos prácticos, considerando que era el método usado por los incas para afirmar la lealtad de los pueblos subyugados (Rostworowski, 2019). De manera concatenada, el concepto *tukuy pura* se percibe desde la integralidad, entendida en asimilación de la complejidad del vivir. En otras palabras, a partir del pensamiento como una totalidad y desde un principio de coexistencia entre los componentes del entorno vital (Macas, 2010). Se habla de una oposición a la fragmentación de los elementos y la energía del trabajo y el respeto por el patrimonio natural de modo interdependiente: los componentes de dicha totalidad participan de manera integral dentro de un mismo campo de acción colectiva.

Seguidamente está el principio *yananti*, mediante el oficio de la complementariedad: “segunda vez” o “volver a hacer” (Torres, 2002), pero desde un nexo entre entidades contrarias cabalmente y en dirección a una unidad enmarcada en la dualidad para validar el significado de la realidad, en armonía y

confluencia. Para Llasag (2018), este principio se asocia con la imagen paritaria, donde no hay oposiciones, solo complementariedades, como una paridad complementaria.⁷ Adicionalmente, se acompasa con el principio de la relacionalidad, *tinkuy*, denominado asimismo *tinkunakuy*: “Principio básico que rige la vida del mundo andino, sin el cual no es posible el *kawsana*, el *yachay* o *unancha*. Según este principio, todo lo que existe en la *pacha* está interrelacionado, intervencido e interconectado con todo” (p. 13), como se expone en el siguiente esquema:

Figura 8

Organización andina de las relaciones humanas



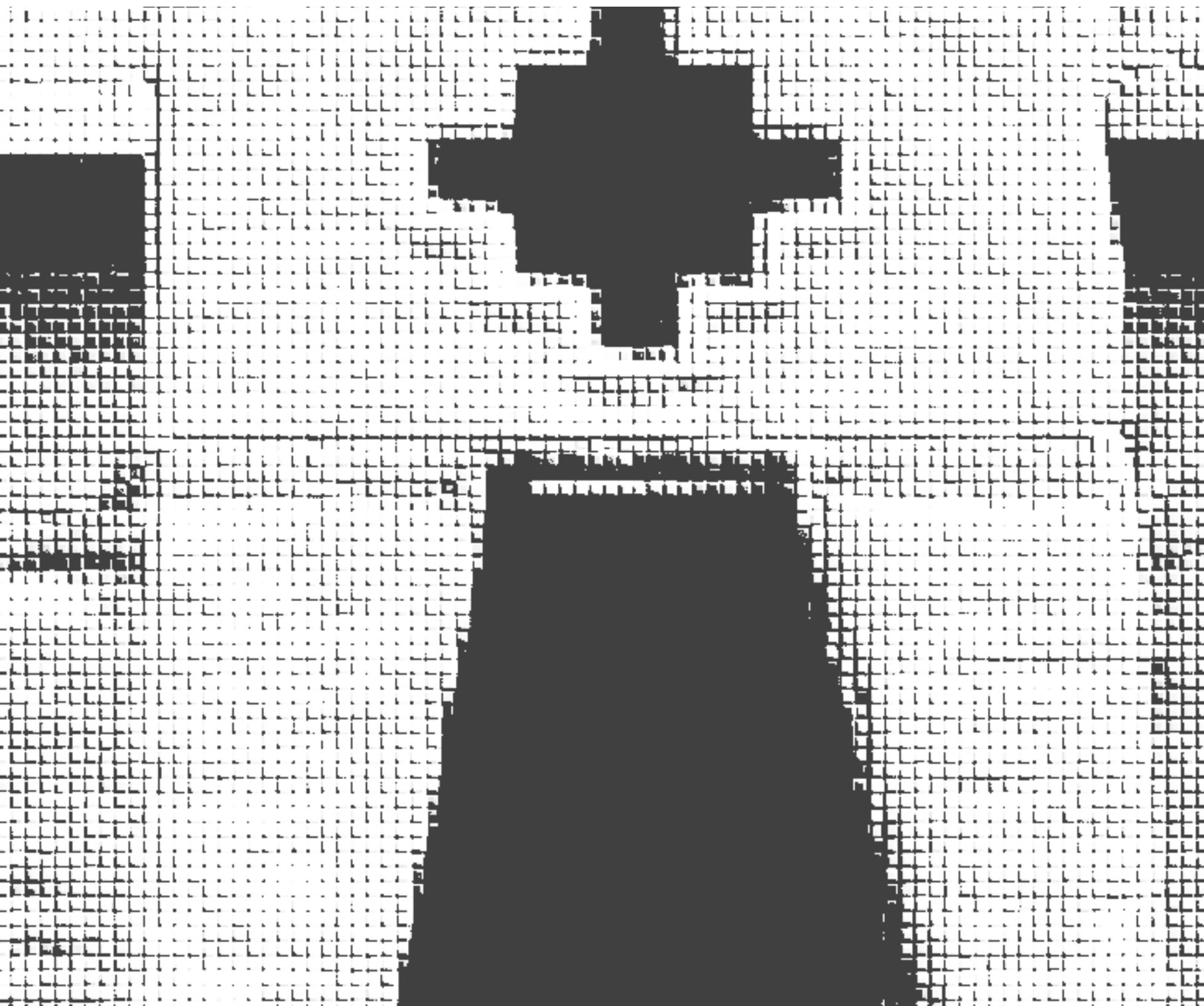
Puede notarse que todos los principios atienden a una misma idea matriz, la unidad y la totalidad, en las cuales los contrarios participan de manera concatenada dentro de las relaciones humanas desde el sentir comunitario; asimismo, se exponen como un conjunto de nociones axiológicas que intervienen en una confluencia que, mediante el sustento teórico de Llasag (2018), forman parte del *yachak* o *unancha*, en que la individualidad, si bien es autónoma, concurre dentro de códigos organizacionales y correlativos en función de la idea vital de sostenimiento de los beneficios colectivos, en una dirección filosófica y cosmológica.

⁶ Se estima, de manera extendida en la comunidad científica y como divergencia dialectal, el uso: *randi-randi*.

⁷ Asumida por Contreras (2016) en la voz *tink* como el encuentro y la resolución de conflictos desde la estimación de las diferencias.

Capítulo 4

Ciudades y comunidades: la *chakana* como resistencia





Innumerables son las formas en las que el mundo andino expresa y reivindica su identidad: su cultura, su cosmovisión, sus fiestas, su arte, su gastronomía y, por supuesto, su urbanidad y la forma en la que comprende y construye sus comunidades. En efecto, las ciudades, pueblos y comunidades del escenario andino tienen un sello propio que va más allá de las condiciones geográficas o geopolíticas o de la estética impuesta y heredada desde los estándares coloniales. Por tanto, interactúan con su espacio vital como una manera de ponderar los principios vivos de su cosmovisión, concibiendo ciudades y paisajes vivos, urdiendo las claves de las culturas ancestrales dentro de la compleja dinámica de las ciudades guiadas por los parámetros occidentales del mundo globalizado (Borja, 2003).

El espacio vital (espacio urbano en este caso) es comprendido por la filosofía andina desde la noción de “la ciudad soy yo” y “nosotros somos la ciudad”, un concepto intercultural en que la relación con la urbe no es de la del objeto-sujeto sino la de sujeto-sujeto, en la medida en que la ciudad está viva, siente, ama y piensa. La ciudad nos educa conforme la educamos, la ciudad nos forma (nos cría) mientras es creada. En esta ciudad los runas forman parte de la ciudad en una relación alegórica y profundamente presencial que se expresa y se revela en un conjunto de símbolos como el lenguaje, la gastronomía, la cultura y en todos los aspectos de la vida en comunidad (Estermann, 1998).

Reivindicación del espacio vital

En los tiempos anteriores a la expansión del urbanismo y el nacimiento de las grandes ciudades, los asentamientos originarios de los pueblos andinos eran profundamente coherentes con su cosmología, el respeto a la biósfera y ese vínculo mágico, mítico, festivo con la naturaleza y el espacio (Borja, 2016). Por esta razón ponían especial cuidado en que, al elegir sus emplazamientos, estos guarden estrecha relación con los elementos: el agua, el cerro, la quebrada, el sol y cuanto componente adicional determine la ubicación de sus espacios ceremoniales (Walsh, 2009). Por esta razón, quienes viven en los campos y las montañas se relacionan más fácilmente con su espacio vi-

tal, pues la naturaleza, en su expresión primaria, contiene ya la energía y la sabiduría para lograr su propio equilibrio.

El paisaje urbano es otro tema totalmente diferente pues tiende a generar una desvinculación entre sujeto-objeto que necesita reconstruirse desde la emoción estética, desde la relación festiva del runa con el barrio, la calle, la plaza, el espacio colectivo en el que se buscará la construcción de un aprendizaje vivencial y una realidad común (Estermann, 1998). Si este proceso genera (consigue criar) una relación sana, entonces la ciudad (ente vivo y consciente), proveerá a su comunidad de vivienda, salud, educación, alimento y armonía en buen vivir; de lo contrario, la comunidad se hundirá en el caos, la pobreza y la violencia (Acosta, 2013).

La filosofía ancestral andina se cimienta en la relacionalidad entendida como la interconexión de todo lo que existe. Por tanto, la ciudad, el pueblo o la comunidad parten de reconocer la interdependencia del territorio en sus múltiples dimensiones: social, política, cultural, económica y, por supuesto, arquitectónica o espacial (Walsh, 2009). La interconexión (relacionalidad) es la idea central de la ciudad vista como una red de redes, un complejo tejido de relaciones con vida, dinámica y sabiduría propias. Esta relacionalidad, a su vez, se desagrega en los principios de complementariedad o *karywarmikay* (*kary* “hombre” y *warmi* “mujer”: los opuestos se complementan); simbolismo, supeditado a la mitología, el lenguaje y los lugares sagrados, y, finalmente, la correspondencia y la reciprocidad o *ayni* (Estermann, 1998).

De estos principios, el de la reciprocidad es el más importante, pues el *ayni* no es un intercambio que se da entre dos personas, sino entre el individuo y su comunidad: el runa se da a los otros y recibe de los demás: es un ser para sí y un ser para otro (Mejía, 2005; Borja, 2016). Finalmente, esta reciprocidad se manifiesta en el diálogo continuo y la interconexión que existe entre los tres mundos que conforman la mitología andina: el Hanan Pacha, el Kay Pacha y el Urku Pacha (cf. cap. 2), mundos que danzan en una íntima correlación, mundos vivos que se complementan y se autorregulan (Mejía, 2005).

Todos estos principios y elementos de convivencia comunitaria y armónica con el entorno se expresan en el símbolo central de la mitología andina, como es la *chakana*, “densa red

de redes que se coproducen [...] y definen la densidad, diversidad, textura, del conjunto” (García et al., 2004, p. 15) o, en este caso, del territorio y la ciudad desde sus componentes arquitectónicos, sociológicos y económicos. La *chakana*, comprendida como el puente que une los destinos del ser humano con los designios de lo divino, se integra a la vida contemporánea en todas sus facetas, influyendo en la manera de aprender, pensar, producir, construir e interactuar dentro de la sociedad.

Este concepto de reciprocidad tiene, además, una influencia determinante en las formas de producción y distribución de riqueza dentro de las grandes ciudades modernas del mundo andino. En medio de una economía global regida por el neoliberalismo y las grandes corporaciones, la noción de balance e intercambio equitativo (*ayni*) aportados por la cosmovisión andina, pueden contribuir a reducir el efecto enajenante del consumismo y rescatar algunas prácticas comunitarias en el comercio local que conduzcan a una nueva forma de economía más colaborativa y sustentada en los principios del cooperativismo y el respeto a lo ambiental.

Desde el tópico económico-productivo e incluso sociológico, cada comunidad tiene una forma distinta de aprender. En este punto, la *chakana* permite transformar los modelos de aprendizaje, tanto en la educación formal curricular cuanto en las formas de aprendizaje orientadas a la organización social, integrando en los modelos occidentales el conjunto de enseñanzas ancestrales simbolizados en el ser, saber, hacer y poder, desde una visión atemporal e integral que no discrimina el conocimiento científico del tradicional.

Este profundo sincretismo permite darle otra mirada al mundo moderno, integrarlo y repensarlo. Al hacerlo, crea un espacio para que las enseñanzas ancestrales andinas encuentren un nuevo espacio en la Modernidad, desde el cual adaptarse y persistir. La *chakana*, por ende, es un vínculo ancestral que regula la interconexión entre los elementos constitutivos de esta urbanidad y establece el complejo tejido de relaciones entre la ciudad como un todo y sus partes constitutivas, toda vez que permite explorar la construcción de la ciudad desde la “emoción relacional, la intuición iluminadora y la generación de espacios de sentido simbólico” (Borja, 2016, p. 286).

La *chakana*, en su trazado elemental, existe dentro de un cuadrado (evocando los antiguos tratados de Arquímedes y el problema de la cuadratura del círculo), aunque también aporta una dimensión corporal o volumétrica, construida sobre cuatro ejes que aportan al territorio un sentido de orientación y relacionalidad inscrito en la permanente tensión de correspondencia y reciprocidad entre sus componentes (Borja, 2016). En consonancia, la *chakana* es un símbolo pentadimensional que se resume en su centro dinámico o *chalana* (unidad en la diversidad) y articula desde allí los cinco elementos: *yachay* (saber), *munay* (amar), *ruray* (hacer) *ushay* (poder) y *kawsay* (generar) (García et al., 2004). Desde este punto, la ciudad se representa como un ejercicio simbólico primero y conceptual.

Desde la misma búsqueda de coherencia del espacio vital, el simbolismo de la *chakana* puede materializarse en las construcciones modernas, incorporando elementos simbólicos no solo desde un afán decorativo, sino desde los principios de diseño de una nueva urbanidad. Se trata de buscar una nueva relación con la biósfera y la comunidad, incluyendo la orientación solar o cardinal de las construcciones, el empleo estructural de insumos y materiales tradicionales en escenarios arquitectónicos contemporáneos o modernos.

Estas cinco dimensiones de orientación contenidas en la *chakana*, se expresan en la construcción del espacio vital de la ciudad desde el concepto ancestral de la Pacha y las cinco dimensiones que se habitan en una secuencia que busca armonizar la relación del ser humano con su territorio. La primera dimensión (paridad) regula la convivencia entre pares, entre seres humanos. La segunda dimensión (comunidad o *aillu*) se expresa en los seres humanos formando familias y comunidades (Carter y Albó, 1988; Mejía, 2005). A partir del *aillu* surge la tercera dimensión de la *chakana* (naturaleza), referida a la relación de la comunidad con su entorno, marcado por la topografía y expresado en la agricultura, la festividad, la ciencia y la urbanidad. La cuarta dimensión aduce a la proporcionalidad y regula la sabiduría necesaria para que la comunidad —la ciudad en este caso— tome del entorno lo necesario, sin herir ni afectar los procesos de la vida; finalmente, la quinta dimensión (reciprocidad), se refiere al reconocimiento de la profunda interdependencia del individuo a la comunidad, de la comunidad

a la naturaleza y la consecuente necesidad de retribuir lo concedido por y para la vida (Mejía, 2005).

La ciudad, así vista, se conforma en un tejido de relaciones interculturales y aprendizajes logrados en un continuo diálogo entre sus elementos: suelo, agua, plazas, bosques y avenidas entre un largo etcétera de lo que se resumen en el espacio vital (Borja, 2003). Sin embargo, este diálogo es también atemporal, pues la ciudad deberá ser capaz de contar su historia, permitiendo que la *ñaupa* (energía que impulsa al *pachakutik* o transformación) integre el pasado en el presente desde sus distintas aristas culturales, políticas, económicas, festivas y simbólicas (Estermann, 1998). Lo importante, entonces, no es la explicación racional del contexto urbano, sino la experiencia vivencial que ofrece:

La armonía del mundo se construye sobre la emoción [...] en el mundo urbano esto se expresa en el reconocimiento de que cada comunidad y cada barrio son diversos, pues cada uno tiene una manera de saber hacer sus caminos, pero lo importante es configurar estas relaciones. (Borja, 2016, p. 287)

Desde esta nueva concepción de la urbanidad, la relación del ciudadano con su ciudad, comunidad, territorio y ecosistema ocurre mediante el simbolismo y las claves de su cultura contenidas en la ritualidad, la danza y el arte. Especial atención deberá prestarse a las expresiones vivenciales de la cultura, como los rituales y la danza. Ejemplo maravilloso representa la festividad de la Yumbada, danza de profundo significado que se practica en el norte del Ecuador, específicamente en uno de los barrios más populosos de la capital. Dichas fiestas se celebran en un notable sincretismo a finales de septiembre: en honor a la Virgen de las Mercedes y en honor a la ceremonia ancestral del equinoccio. La Yumbada convoca a los danzantes (yumbos) para expresarse en un espacio público completamente urbano y residencial (Borja, 2016).

En este mismo contexto aparece el *tinku*, una danza andina incluida en la festividad de la *chakana* celebrada en las comunidades de Potosí, Bolivia. Esta festividad, coincidente con el solsticio y la fiesta de la cosecha (Inti Raymi), pretende celebrar

un ritual de reciprocidad con la Pachamama, mediante la ofrenda de una lucha física entre los runas, representantes de distintos aillus o comunidades, provenientes de los cuatro puntos de la *chakana*. Es una ofrenda donde la sangre de los combatientes es percibida como una bendición para la tierra, cerrando el ciclo de reciprocidad con la Madre Tierra. La violencia asociada al enfrentamiento ritual va más allá del simple combate, sino que “nos ubica en un espacio de encuentro resignificado desde el contacto entre cuerpos que dialogan desde y en el conflicto [...] dos voluntades que generan un nuevo cuerpo, un cuerpo social” (Fernández y Fernández, 2015, p. 63). De esta manera, el *tinku* actúa como herramienta para restituir el equilibrio entre los aillus, asignando, mediante la lucha, los privilegios de la siembra, la cosecha y la conducción de los rituales ancestrales.

No obstante, hacia finales de los años noventa, el *tinku*, como danza ancestral derivada de las fiestas de la *chakana*, comienza a resignificarse en escenarios netamente urbanos, generando una nueva forma de apropiación del espacio público, específicamente en las movilizaciones políticas en la ciudad de Santiago de Chile (Fernández, 2011). Se introdujo la danza en medio de las manifestaciones indígenas, obreras, medioambientales, estudiantes y demás convocatorias de la sociedad civil movilizadas. En particular, esta expresión se hizo presente en las marchas del 12 de octubre, en la conmemoración del encuentro de las civilizaciones, así como a partir de 2007, en las movilizaciones del pueblo mapuche, en apoyo a la huelga de hambre de los presos políticos, como una “expresión de lucha y resistencia de los pueblos y los movimientos sociales contra el neoliberalismo, el patriarcado y la colonización” (Fernández y Fernández, 2015, p. 64).

En general, en manifestaciones como la Yumbada o el *tinku*, cada una en su acepción simbólica particular, la intención de los participantes no siempre será participar en un ritual ancestral desde el contexto festivo tradicional, sino hacer una crítica al *statu quo*, plantear una manera diferente de comprender y abordar la vida en el espacio urbano, comprendiendo que los ritos y simbolismos puestos en escena no solo buscan rescatar aspectos étnicos o culturales, sino cuestionar la manera en la que se están pensando las ciudades, construir plataformas de diálogo y resignificarse en el nuevo escenario político de lo

urbano (Borja, 2016). Y este punto, con frecuencia, se inscribe en un acto de resistencia.

En efecto, la larga historia de exclusión y segregación de las comunidades andinas en casi todos los espacios urbanos se expone en el hecho de que todas estas expresiones festivas y culturales sean consistentemente ignoradas en la planificación de los gobiernos locales. Se fija la disputa de estos habitantes por su subsistencia y por ganar un espacio en la ciudad contemporánea que tiende a invisibilizarlos, y se devela el olvido de estos principios ancestrales por parte de las propias comunidades, absorbidas por el urbanismo globalizante occidental (Borja, 2016). Así, se generan nuevos tipos de tensiones, tanto en los contextos físicos como en los imaginarios de las ciudades modernas, que rompen las armonías y hacen comprender las manifestaciones ancestrales como actos de resistencia (Fernández y Fernández, 2015).

Estas expresiones culturales, profundamente vivenciales en esencia, buscan repensar el espacio urbano, comprendiendo que los espacios vivos que propone el mundo andino (espacios sujeto-sujeto en la que ciudad es un ente viviente y pensante) pueden movilizar un tipo de conciencia ciudadana que no se logra con ningún otro mecanismo de participación aportado por la fría concepción globalizante de la ciudad moderna (Borja, 2016). Esta nueva visión debería ser un componente clave en los graves diagnósticos de las problemáticas urbanas contemporáneas; sin embargo, al ser relegada a categoría de simple folclor urbano, provoca una reacción que hace posible comprender el *tinku* y la Yumbada (expresiones físicas de la *chakana* ancestral), como mecanismo de acción política en el espacio público, alianzas, reafirmación de identidades, reivindicaciones sociales y, a la postre, actos de resistencia política (De Laurentis, 2012).

En tal dirección, la escenificación de danzas ancestrales en espacios públicos ha probado ser un mecanismo catalizador de las distintas formas y herramientas de acción política desde las bases populares. A partir de la puesta en escena y resignificación de los ritos y danzas ancestrales, los pueblos en resistencia han logrado articular sus identidades y demandas en escenarios concretos de acción política, reflejando los principios de reciprocidad, proporción e interconexión que la *chakana* represen-

ta (Estermann, 1998). Este proceso, además, ha implicado un aprendizaje progresivo dentro de la acción colectiva de los grupos movilizadores, cuya dinámica de ocupación del espacio público se va perfeccionando mientras incluye nuevos colectivos e intereses (Borja, 2016).

Las danzas y rituales ancestrales asociados a la *chakana* plantean la organización de la vida de la ciudad en función de la armonía entre el aillu, la naturaleza y el cosmos, donde la danza ritual permite cerrar los ciclos de reciprocidad con la Pachamama y posicionar al ciudadano como un sujeto andino-urbano que es ciudadano y, al mismo tiempo, parte de una memoria colectiva (Fernández y Fernández, 2015). La presencia de estos elementos en los contextos urbano-políticos resignifica a la *chakana* como emblema sociopolítico, que rebasa su carácter simbólico para desafiar las estructuras hegemónicas de la sociedad global, visibilizar las causas sociales y finalmente guiar la construcción de la nueva propuesta que cuestionan el orden vigente y desafía las construcciones culturales hegemónicas.

La *chakana* simboliza la interdependencia y la reciprocidad entre el ser humano y su comunidad; empero, cuando esta reciprocidad se ha perdido, representa también un símbolo de resistencia que convoca a repensar las relaciones en la comunidad. En consecuencia, la ocupación del espacio público desde la práctica de ritos y danzas ancestrales resignifica los métodos tradicionales de protesta y movilización; por ende, “acciones como marchar, enarbolar banderas y lienzos y gritar consignas se ven complementadas con el baile, la música y el teatro, produciendo así nuevas significaciones escénicas de lo político” (p. 64).

La danza, el rito, los cuerpos en movimiento evocando una danza guerrera, así vistos, resignifican en el espacio urbano lo que originalmente se creó como rituales comunitarios que buscaban honrar los ciclos de reciprocidad y correspondencia simbolizados por la *chakana* (De Laurentis, 2012). En la ciudad, en la ocupación del espacio público, la danza se convierte en un acto político que invita a repensar las relaciones entre sus partes constitutivas (económica, social y política), enriqueciendo la movilización social con un performance que evoca, como lo hace la *chakana*, la diversidad en la unidad. Así es como la ciudad, lo tradicionalmente urbano, según Walsh (2009), es ocupado no solamente desde el punto de vista físico, sino tam-

bién simbólico, convirtiéndose en espacio de reivindicación y diálogo entre lo ancestral y lo moderno:

Uno de los grandes ejes problematizadores que han posicionado diversos colectivos es el por qué danzamos. El uso del espacio público, la ocupación espacial danzando en plazas, calles y venidas, resignifica e instala públicamente un sujeto colectivo, pero que, a su vez, es fragmentario en tanto mixtura y yuxtaposición de elementos culturales europeos, indígenas, migrantes, rurales y urbanos en que se reivindica lo indígena de nuestro mestizaje, a través de una estética de resistencia, desde la vestimenta, la wiphala (bandera referente de los pueblos andinos), los cánticos, la sonoridad y el movimiento, los que se convierten en herramientas de lucha y de posicionamiento. (Fernández y Fernández, 2015, p. 67)

Esta nueva asignación de significados a los espacios urbanos crea una nueva tensión en las normas que rigen el espacio público; lo convierten en un teatro político desde el cual discutir las claves de la memoria y los desafíos del presente, las relaciones del poder y los espacios donde se forjan las nuevas identidades (Walsh, 2009). La *chakana*, como símbolo político, actúa como catalizador de los anhelos de las partes en su diversidad, fundiéndose en una sola “chalana” o centro de comprensión unitaria, fundiendo todo en uno y guiando la consecución de acuerdos y consensos entre los actores sociales, donde será el bienestar común y no la hegemonía del poder el nuevo hilo conductor (De Laurentis, 2012).

Este nuevo enfoque de la ciudad desde el pensamiento andino implica repensar el concepto mismo de ciudadanía, no ya como una condición inherente a la pertenencia a un colectivo urbano (o Estado-nación) bajo un esquema de derechos, sino como un ejercicio activo de participación y construcción de identidades sociopolíticas y culturales que reconfiguran, constantemente, las estructuras sociales con base en derechos civiles, políticos, sociales, ambientales y culturales (Isin, 2009). La democracia y el activismo civil, en esta concepción, va más allá de la participación en procesos electorales y procura crear

espacios de diálogo y resistencia que recompongan el balance de las fuerzas sociales.

La ciudadanía no es un estatus sino una conquista que supone una perspectiva contestataria y de transformación social bajo la cual se desarrollan actos que contravienen las modalidades tradicionales de participación ciudadanía, así como de formas de ocupar la ciudad [...] Sin embargo, las puestas en escena de estos sujetos y de sus cuerpos han problematizado las imágenes convencionales del ciudadano moderno, ilustrado masculino y heterosexual, para reemplazar por imágenes mucho más diversas y plurales que han ampliado el sentido de comunidad y de los cuerpos que en ella conviven. (p. 38)

Volviendo a tomar como referencia a la *chakana* y los rituales andinos que buscan reivindicar los principios de reciprocidad, equilibrio e interconexión entre las comunidades y el cosmos, la danza ancestral, resignificada en lo urbano, evoca la noción de la ciudadanía activa, presente, ejecutando una danza ritual que se transforma en una afirmación política y funde el misticismo andino con la noción contemporánea de ciudad. El ciudadano, en este caso, utiliza toda la subjetividad de su individuo (su cuerpo), para ejercer la ciudadanía e incidir en el espacio vital como un elemento transformador del espacio político (Borja, 2003). La *chakana*, concepto integral del mundo andino, sirve entonces como puente y guía filosófica para conectar el pasado y el presente, así como el ciudadano (el runa) y su comunidad (aillu), en la búsqueda de un espacio vital más humano y coherente.

El lenguaje político en el mundo urbano

En el contexto moderno de grandes urbes y las conflictivas sociedades que se anidan, la tarea de rescatar la armonía y el equilibrio del vínculo entre lo material y lo espiritual resulta de importancia trascendental. El repensar nuestras comunidades a la luz de la concepción holística e integral del pensamiento andino implica analizar el discurso de transición civilizatoria, comprendido como una reevaluación y un cambio radical de las

estructuras políticas, sociales y económicas, buscando plantear desde su contenido una nueva agenda, desde la cual se posibilite el abordaje de la crisis social y ambiental que atraviesa la civilización (Duhart, 2020).

En tal concordancia, la *chakana*, como expresión primaria del simbolismo andino, se inscribe en el centro del discurso de resistencia a las narrativas de las estructuras de poder dominantes que han sido las principales responsables de la inequidad social y la destrucción de la biósfera (Lechner, 1988). Para lograr este cometido, la sociedad debe saberse capaz de incluir y supera el discurso meramente desarrollista en lo material para reintegrar la justicia social, la sustentabilidad y la espiritualidad.

El mismo hecho de que la institucionalidad del Gobierno, la Academia y la mayoría de organizaciones de la sociedad civil tengan su sede en los centros urbanos convierte a las ciudades en los escenarios naturales en los cuales se concentran las expresiones populares, se abordan las problemáticas sociales, económicas y ambientales, y finalmente se discuten las alternativas (Beling et al., 2017). Los espacios urbanos son, entonces, lugares de encuentro, debate y aún de resistencia, donde las creencias, cosmovisiones y construcciones espirituales matizan el debate, usualmente pragmático-desarrollista, en la búsqueda de una nueva visión que articule todos los anhelos y agendas de los diversos colectivos sociales (Duhart, 2020).

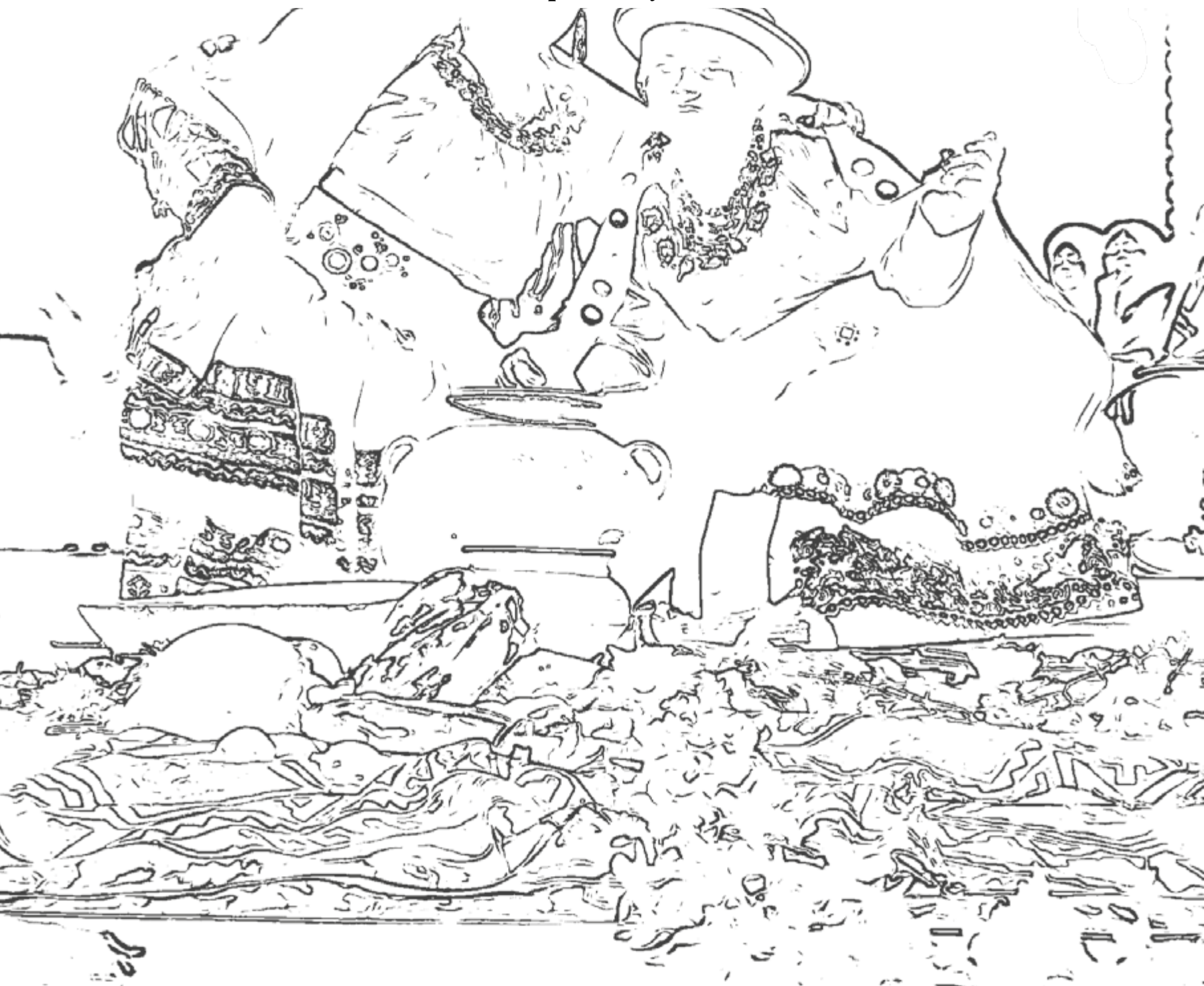
El discurso político, el discurso oficial que emana desde los centros del poder y el discurso hegemónico que surge desde las élites capitalistas se encuentran en la urbanidad con un discurso de transición civilizatoria articulado por la sociedad que se le enfrenta en igualdad de condiciones (Duhart, 2020). En este territorio de genuina democracia, el contenido simbólico y espiritual de las tradiciones ancestrales, contextualizadas en el escenario político, resuena y transforma visiones del mundo, incluyéndose por sí mismo en el imaginario colectivo (Duhart, 2020). Esto, además de enriquecer el debate político, aporta desde el pasado una visión más sofisticada que incluye lo espiritual en lo material y construye una nueva narrativa que permite ponerse a la altura de la agenda mundial en cuanto a los principios del bioceno, la innovación, la reciprocidad y el desarrollo basado en la cooperación y la racionalidad (Beling et al., 2017).

De esta manera, el simbolismo andino en general, y la *chakana* en particular, se convierten en un ejercicio de ciudadanía y un llamado a la acción para integrar filosofía de eficiencia y la búsqueda de riqueza occidental con una cosmovisión alternativa que aporte los elementos de espiritualidad, equidad y sustentabilidad (Duhart, 2020). Es decir, lo que se busca es alumbrar un nuevo paradigma de convivencia civilizada en la conflictiva realidad de la urbanidad latinoamericana, donde el simbolismo y la espiritualidad andina proveerán una nueva conciencia sobre la complejidad de la ciudad en cuanto a conglomerado de seres humanos con necesidades materiales, creencias, identidad y sentido de propósito (Feola y Jaworska, 2019).

Finalmente, desde los aportes de Beling et al. (2017), este surgimiento de la tradición andina como un discurso emergente en la narrativa latinoamericana, podría plantear un nuevo ámbito de desarrollo epistemológico, académico, comunicacional y político, dominando la construcción de las nuevas agendas de desarrollo y reclamando su lugar en los marcos culturales contemporáneos.

Capítulo 5

Roles de género y cosmología andina: la *chakana* como símbolo de equilibrio y transformación social





La perspectiva andina del mundo ejerce un papel esencial en el entendimiento de las dinámicas sociales y los roles de género en las comunidades nativas. Destaca la relación entre los seres humanos, la naturaleza y lo sagrado, fomentando una perspectiva integral de la vida y la sanación que trasciende el bienestar físico para incorporar elementos espirituales (Navas Montes et al., 2024). Esta visión cuestiona las miradas coloniales occidentales y fomenta la armonía social mediante la noción de dualidad, que considera los componentes contrarios como complementarios en vez de contradictorios (Aguirre et al., 2022).

La cosmovisión andina también impacta en el progreso sostenible, dando prioridad a los valores comunitarios por encima de la riqueza material y proporcionando una opción distinta a las ideologías neoliberales (Pérez, 2018). En la civilización inca, las mujeres ocupaban posiciones relevantes en los ámbitos religioso, socioeconómico y político, y las instituciones validan su implicación en actividades de renombre y en la gestión (Hernández, 2002). Esta perspectiva del mundo sigue moldeando la dinámica de género y las estructuras sociales en las comunidades andinas en el presente.

Entre la complementariedad y la oposición

La cosmovisión andina pone énfasis en la armonía, el balance y la dualidad con la Pachamama (Madre Tierra) simbolizando la feminidad y la fertilidad (Mamani Bernabé, 2015). Así, la *chakana* representa esta perspectiva uniendo los reinos terrenales y espirituales (Lucero Garcés et al., 2023). La Pachamama tiene relación con las cuevas (*chinkanas*) que representan el universo interno y su poder de generación (Bañez y Chalco, 2022). Las mujeres funguen prioritariamente en la conservación de la cultura tradicional y los rituales vinculados a la Pachamama, especialmente en las prácticas de agricultura (Mamani Bernabé, 2015), tanto que en los rituales incas las huacas (entidades sagradas) oficiaban como mediadoras entre los ámbitos doméstico y estatal, subrayando la relevancia de figuras divinas femeninas como Pachamama y Pacsamama (Naranjo, 2023). En el contexto social se subraya el vínculo entre los seres humanos, la naturaleza y lo sagrado, y el rol de las mujeres como portadoras de la sabiduría antigua en campos como la medicina tradicional.

Las culturas inca y cañari conceptualizaban los roles de género a través de una dualidad complementaria representada por el Sol (Inti) y la Luna (Mama Quilla), enmarcada en el principio del *yananti*, que abarca pares complementarios en todo el orden cósmico: dioses, humanos, naturaleza y animales (Chocano, 1991). Mientras que Inti simbolizaba el poder político, la autoridad masculina y la expansión territorial, Mama Quilla estaba asociada con la fertilidad, los ciclos agrícolas y la protección comunitaria, valores fundamentales en las culturas agrarias. En los cañaris, la veneración a Mama Quilla reflejaba un profundo respeto por lo lunar, lo cíclico y lo intuitivo, en contraste con el enfoque jerárquico de los Incas, quienes usaban las tradiciones del sol y la luna para establecer jerarquías políticas y controlar a las mujeres (Chocano, 1991).

Esta dualidad también representaba la organización espacial, donde *hanan* (superior, masculino) y *hurin* (inferior, femenino) estructuraban el cosmos y las relaciones sociales (Larrrú y Viera, 2022). Además, el principio de complementariedad en la cosmovisión andina ofrece paralelismos con términos contemporáneos sobre la relación entre los ciclos naturales y la organización social, lo que enriquece la comprensión de los saberes ancestrales desde una perspectiva científica y cultural. Por tal, estas tradiciones no solo reflejan las dinámicas sociales y políticas de su tiempo, también invitan a reconsiderar su vigencia en el entendimiento de las relaciones entre géneros, culturas y con el cosmos.

Bajo este enfoque, la recuperación de los valores andinos es crucial para repensar los conceptos contemporáneos de equidad y justicia de género, pues el *principio andino de complementariedad* enfatiza la inclusión de lo que para nosotros son “opuestos”, pero que en realidad son una entidad completa y compleja, y forman la base de la justicia indígena (Casazola, 2019). Este punto de vista cuestiona la racionalidad europea, misma que ha transformado los sistemas legales indígenas, obligando a asumir la idea discriminante de que existen roles de género superiores e inferiores.

Por ello las propuestas del Sumak Kawsay y Suma Qamaña, adoptados en las constituciones boliviana y ecuatoriana, ofrecen nuevas perspectivas sobre las relaciones de género y han provocado debates entre representantes indígenas, agen-

cias estatales y organizaciones feministas (Vega, 2014). Estos debates son fundamentales para entender cómo se pueden integrar las visiones indígenas con los enfoques contemporáneos de igualdad y justicia social, promoviendo un diálogo inclusivo que respete la diversidad cultural.

La filosofía del Sumak Kawsay proporciona ideas fundamentales para fomentar una sociedad que sea inclusiva y equitativa en términos de género. Cuestiona las ideologías neoliberales, las dinámicas de poder colonial, los discursos feministas y las narrativas de identidad de género producidas desde la Modernidad occidental. Esta filosofía aboga por un marco educativo integral que priorice la dignidad humana y reconozca la riqueza de la diversidad (Lara, 2019). Al adoptar una perspectiva de decrecimiento, el Sumak Kawsay examina críticamente las dinámicas de género androcéntricas y busca teorías económicas que permitan la sostenibilidad de la vida.

En los escenarios de Ecuador y Bolivia, donde el Buen Vivir está consagrado en la Constitución, las discusiones en torno a sus ramificaciones para las relaciones de género presentan variaciones considerables. Bolivia ha promulgado una política de despatriarcalización, lo que ha fortalecido el discurso político en los últimos años (Vega, 2014). En conjunto, estas perspectivas proporcionan un marco fundamental para volver a concebir los ideales utópicos y promover la justicia de género en el contexto del Sumak Kawsay.

En esta consideración, la *chakana* ha sido examinada como un instrumento metodológico en una variedad de marcos educativos y culturales. Su aplicación ha demostrado ser beneficiosa para mejorar la comprensión lectora y las capacidades de análisis crítico entre los estudiantes de educación primaria (Núñez Zurita, 2023), así como para fomentar las competencias de escritura científica en los estudiantes de educación terciaria (Bocanegra et al., 2021). Además, la disposición espacial de la *chakana* se ha investigado en contextos arqueológicos, lo que ha arrojado información sobre la organización espacial y las perspectivas filosóficas de la civilización inca (Giovannetti y Silva, 2020).

La estrategia “La *chakana* pregunta” se ha empleado para analizar las complejidades asociadas a la administración de las escuelas rurales, sacando a la luz cuestiones relacionadas

con la discriminación y la insuficiencia de instalaciones infraestructurales (Pérez et al., 2022). Estas investigaciones ilustran la adaptabilidad de la ese ícono como instrumento pedagógico intercultural, que facilita el aprendizaje integral, la investigación crítica y la conciencia cultural. Si bien no aborda explícitamente las disparidades de género, la utilización de la *chakana* en diversos ámbitos indica su potencial para fomentar la transformación social y promover prácticas educativas inclusivas.

La Pachamama y la feminidad en la cosmovisión andina

La noción de Pachamama constituye un elemento fundamental dentro de los sistemas de creencias de las culturas indígenas andinas y simboliza una entidad guardiana que facilita la continuidad biológica y social (Páez et al., 2023). Si bien traducciones como “madre tierra” pueden ocultar su rico significado cultural y religioso (Da Silva, 2015), la Pachamama se ha asimilado a los paradigmas políticos y legales modernos, particularmente en el escenario de Ecuador y Bolivia, donde se le ha otorgado derechos legales.

Esta asimilación ha generado resultados contradictorios, ya que las estrategias de desarrollo del estado con frecuencia se oponen a los principios de la conservación del medioambiente (Tola, 2018). Además, el concepto está en proceso de transformación como resultado de factores contemporáneos como el turismo, que ha dado lugar a expresiones rituales tanto públicas como privadas (Páez et al., 2023). La perspectiva cosmológica andina subraya la complementariedad inherente de los principios masculino y femenino, percibiéndolos como dicotomías indispensables que constituyen una totalidad unificada. Este marco dualista es una piedra angular de la cosmología, las jerarquías sociales y las prácticas espirituales andinas, particularmente en el contexto de la Pachamama (Mamani Bernabé, 2015).

Las nociones de *yanantin* y *masintin* en las narrativas mitológicas y tradiciones orales andinas resumen esta complementariedad, con parejas legendarias que simbolizan diversas dimensiones. Sin embargo, los marcos binarios con frecuencia posicionan a las mujeres como la contraparte menos valorada

dentro de la oposición. En los contextos culturales andinos, la identidad se confiere a las parejas más que a los individuos singulares, y el matrimonio se considera la cúspide de la realización personal. Esta noción de complementariedad impregna las relaciones laborales y la existencia comunitaria, fomentando así la solidaridad y la reverencia por el mundo natural (Mamani Bernabé, 2015).

Las investigaciones subrayan las importantes funciones espirituales y comunales que cumplen las mujeres dentro de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, en particular en lo que respecta a la administración ambiental y la transmisión intergeneracional del conocimiento. En las comunidades kankuamas y afrodescendientes, las mujeres son parte integral de la preservación de la sabiduría ancestral, las tradiciones espirituales y los principios culturales (Parra y Gutiérrez, 2024). Su profunda afiliación espiritual con la Madre Tierra y su adhesión a las costumbres tradicionales facilitan la sanación comunitaria, fomentan las iniciativas de consolidación de la paz y refuerzan la resistencia contra las prácticas extractivas (Aedo, 2022).

Las mujeres indígenas —tomadas como *gente del centro*— presentan estilos de vida relacionales que divergen de los paradigmas occidentales y priorizan el respeto por todas las entidades y prácticas esenciales arraigadas en la existencia cotidiana (Arbeláez, 2019). El conocimiento y las prácticas de cuidado de estas mujeres establecen redes críticas de comprensión y sentimientos contrahegemónicos, que proponen marcos alternativos para la convivencia entre individuos, recursos comunales y territorios (Aedo, 2022). Sus contribuciones son indispensables para el sustento del bienestar comunitario y la continuidad del patrimonio cultural.

Dualidad lunar y solar: cañaris e incas

Las culturas cañari e inca exhiben una fuerte conexión con el simbolismo lunar y solar, respectivamente. Los incas asociaban la Luna (Quilla) con los aspectos femeninos del cosmos y se usaba para medir el tiempo y predecir eventos como los eclipses, además de la organización administrativa y política (Moyano, 2018). Esta dualidad es evidente en las ideologías de género, en que los hombres incas adoraban al Sol y las mujeres veneraban a

la Luna (Chocano, 1991). El pueblo cañari continúa celebrando el Inti Raymi durante el solsticio de junio, incorporando rituales como la ceremonia Allpa Mama. Este ritual presenta códigos musicales producidos por instrumentos como la *kipa* y el *pinkullu*, que representan la conexión de los reinos humano y no humano (Pauta Ortiz et al., 2020). La cosmovisión andina enfatiza el tiempo cíclico y el espacio relacional, particularmente en conexión con los cuerpos celestes y la Pachamama.

La cosmología inca se concentró en la reverencia de las huacas, que se consideran sitios sagrados caracterizados por sus alineaciones astronómicas y atributos simbólicos que encapsulan su perspectiva metafísica (Gullberg, 2009). Esta conexión celestial se manifiesta en las celebraciones andinas como el Inti Raymi, que honra los solsticios y equinoccios, ilustrando así el nexo entre los fenómenos astronómicos y la perspectiva cosmológica indígena. El paradigma andino de la dualidad es parte integral de su organización social y su comprensión del cosmos, y destaca la complementariedad por encima del antagonismo (Aguirre et al., 2022).

La erudición contemporánea postula que la paridad, a diferencia de la dualidad, surge como la construcción principal dentro de la epistemología andina. La paridad rige la dinámica social, la interacción entre la humanidad y el mundo natural y la circulación de las energías vitales, lo que contribuye tanto al equilibrio cósmico como a la discordia. Esta perspectiva cosmológica sirve de base para la cohesión comunitaria y, al mismo tiempo, legitima el marco tributario inca y la redistribución vertical de los recursos, lo que refleja la intrincada interacción entre la cosmología y las jerarquías de poder en las antiguas andinas.

La chakana como símbolo de equilibrio y justicia

La *chakana*, como expresión emblemática de la perspectiva cosmológica andina, representa la intrincada interrelación entre los ciclos naturales y la Pachamama. Encapsula los principios de la fertilidad y la maternidad, y simboliza el “mundo interior” de la Tierra (Bañez y Chalco, 2022). La configuración estructural de la *chakana* se emplea como metodología educativa para cultivar el pensamiento crítico a través de una serie sistemática

de indagaciones (Bocanegra et al., 2021). La espiritualidad andina, profundamente arraigada en las narrativas mitológicas y las prácticas rituales, fomenta un compromiso recíproco entre la humanidad, la naturaleza y las deidades, lo que subraya el imperativo de la armonía con la Pachamama.

Los fundamentos filosóficos de la *chakana* también influyen en el discurso legal dentro de los marcos plurinacionales, amalgamando los puntos de vista indígenas con los paradigmas legales convencionales para facilitar un enfoque más integrador de la justicia (Attard, 2019). Estas prácticas personifican la importancia del equilibrio y la justicia en las sociedades andinas, vinculando las convicciones espirituales con la existencia y la gobernanza cotidianas. El principio andino de complementariedad, denominado *yananti* (cf. cap. 3), acentúa la esencia relacional de la existencia y la unidad de las dicotomías (Mamani Bernabé, 2015). Este concepto es fundamental para la jurisprudencia indígena, según la cual “todo es masculino y todo es femenino”, lo que enfatiza la necesidad de restaurar la connotación original de *cari-huarmiti* (hombre-mujer) en el marco de la justicia indígena (Casazola, 2019).

La dinámica de género, tanto en las periferias urbanas como en los contextos andinos rurales, se basa en los principios de reciprocidad y jerarquía, con distintos roles complementarios atribuidos a hombres y mujeres (Casazola, 2019). Si bien los análisis tradicionales de la reciprocidad andina se han concentrado predominantemente en las actividades agrícolas y de construcción centradas en los hombres, las investigaciones etnográficas contemporáneas arrojan luz sobre la importancia de las redes de ayuda mutua de las mujeres en el cuidado de los niños y otras responsabilidades. Estas redes permiten a las mujeres participar en los mercados laborales y en las iniciativas estatales, y brindan un apoyo esencial, en particular a las madres solteras en áreas en conflicto (Mamani Bernabé, 2015).

Género, naturaleza y justicia social

Investigaciones académicas recientes investigan la confluencia del género, la naturaleza y la justicia social a través del lente de las enseñanzas filosóficas andinas y su capacidad para catalizar las transformaciones en los marcos sociales modernos. Los

análisis empíricos subrayan la importancia fundamental de la bioética, la equidad de género y la justicia social para abordar las disparidades sistémicas a las que se enfrentan las mujeres. La cosmología andina proporciona instrumentos epistemológicos, incluido el principio de dualidad, que fomenta el equilibrio y la cohesión social dentro de las relaciones comunitarias (Aguirre et al., 2022).

El Sumak Kawsay y el Suma Qamaña abogan por paradigmas económicos y políticos innovadores que cuestionan las dinámicas de género convencionales (Vega, 2014). Basándose en las prácticas inherentes a la civilización andina, se examinan varias propuestas para facilitar la coexistencia en medio de la diversidad en respuesta a las exigencias contemporáneas, incluida la aspiración a un Estado federal mundial (Quispe, 2024). Estas obras académicas acentúan el potencial de las enseñanzas andinas para inspirar metodologías transformadoras destinadas a lograr la paridad de género y promover la justicia social.

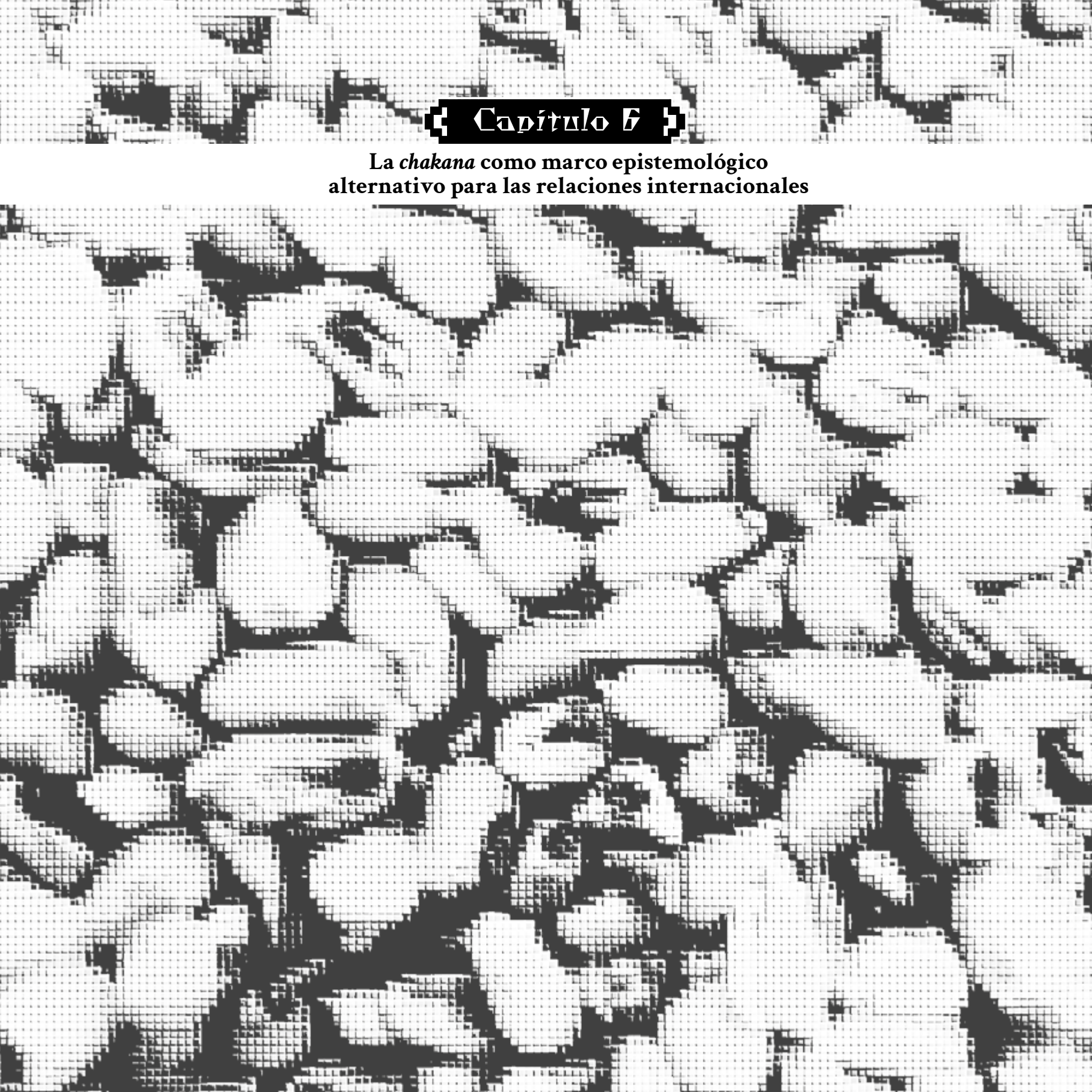
Resulta fundamental el rol de las mujeres en la administración ambiental, la gobernanza de los recursos y las prácticas pedagógicas intergeneracionales. Las mujeres, en particular las que pertenecen a grupos demográficos rurales y de edad avanzada, son las principales guardianas y divulgadoras de la sabiduría tradicional pertinente a la utilización sostenible de los recursos y metodologías relacionados con la salud. A pesar de su marginación histórica en la sociedad mestiza occidental, poseen un rico acervo de conocimientos y desempeñan un papel indispensable en varios movimientos sociales; en consecuencia, la educación ambiental es fundamental para fomentar el diálogo, promover la equidad de género y facilitar el desarrollo sostenible.

La incorporación de una perspectiva de género es fundamental en el desarrollo de políticas públicas dirigidas a la sostenibilidad, ya que requiere una comprensión integral de la interacción entre los marcos de género, las transformaciones ambientales y sus repercusiones en los contextos locales y regionales (Martínez Molina y Solís Espallargas, 2020). Reconocer y visibilizar el conocimiento y las prácticas de las mujeres es imperativo para la integración del desarrollo humano sostenible en los marcos de gestión y las iniciativas de educación ambiental.

La cosmología andina, a través de símbolos emblemáticos como la *chakana* y principios fundamentales como la reciprocidad y la complementariedad, proporciona un marco integral para reevaluar los roles de género en las sociedades modernas. Este paradigma enfatiza la importancia de fomentar interacciones armoniosas entre entidades dicotómicas, abogando así por una conceptualización de la dinámica de género que trascienda las construcciones jerárquicas y se base en la cooperación y el equilibrio. Al asimilar valores como el *yananti*, dentro del Buen Vivir, las comunidades están preparadas para cuestionar las dinámicas de poder androcéntricas y resaltar las contribuciones indispensables de las mujeres en los ámbitos social, cultural y ambiental.

La integración de estos principios en las políticas públicas y los discursos contemporáneos en torno a la equidad de género es imprescindible para el avance de la equidad y la justicia social. El reconocimiento de la dualidad como elemento fundamental de las relaciones humanas, junto con su interrelación con los ciclos naturales, puede servir como principio rector en el desarrollo de políticas inclusivas que honren la diversidad cultural y la sabiduría ancestral. En consecuencia, los valores andinos van más allá de su escenario indígena y representan una valiosa oportunidad para reconceptualizar los marcos sociales dentro de un entorno global.





Capítulo 6

La *chakana* como marco epistemológico
alternativo para las relaciones internacionales



La *chakana* se configura como un elemento central en la cosmovisión andina por el simbolismo y bagaje que lleva. Representa la unión de varias culturas, pensamiento y sentires construidos, destruidos y reconstruidos con el tiempo y los diversos lugares por los cuales ha sido enunciada esta palabra. En tal consideración, en este capítulo se sugiere que, debido a la riqueza conceptual de la *chakana*, esta se constituye como un marco epistemológico alternativo para entender los problemas globales contemporáneos desde una perspectiva decolonial que permita la reapropiación epistémica desde el “sur global”.

La *chakana* como epistemología

Como se ha mencionado previamente, la *chakana* es un símbolo ancestral andino que encarna una relación armoniosa entre diversas dimensiones de la existencia. Su estructura se basa en la interconexión de principios ontológicos y epistemológicos que desafían las formas convencionales de conocimiento, especialmente constituye un marco alternativo hacia aquellas construidas desde occidente. Según Morón (2010), “*chakana* entonces es el ‘cruce’, la ‘transición’ entre dos puntos, el ‘puente’ como nexo entre dos regiones” (p. 19), aquella que permite la unión de varias dimensiones desde el principio de complementariedad. Por ende, este ícono permite integrar aspectos como lo físico con lo espiritual, destruyendo el usual enfoque binario/dual que domina las epistemologías occidentales; en lugar de ello, sugiere una visión holística que asevera que todo lo físico y espiritual constituyen una misma cosa.

De la misma manera, es un nexo entre lo humano y lo natural fomentando un entendimiento “biocéntrico” de la existencia en lugar de lo antropocéntrico como marco dominante para la construcción ontológica y epistemológica, en donde los seres humanos y la naturaleza no humana son parte de un todo. Asimismo, se convierte en el vínculo entre la verticalidad y la horizontalidad, pues “la *chakana* (puente cósmico) es el punto de transición, pero también el elemento de conexión (relacionalidad) entre los principios de correspondencia (vertical) y complementariedad (horizontal)” (p. 20).

Por su parte, la horizontalidad hace referencia a la relación entre los seres humanos, la comunidad y la naturaleza, en-

fatizando los principios de reciprocidad y complementariedad, pues el tejido colectivo es un elemento central que anula visiones individualistas dominantes; así, la *chakana* combina estas dos, vertical y horizontal, para comprender el funcionamiento del todo, evidenciando un modelo de equilibrio dinámico. Esta visión particular permite repensar el campo de las Relaciones Internacionales, adaptando estos principios para una nueva construcción epistemológica de este campo del saber. Sin embargo, previo a ello, es necesario recorrer brevemente la construcción y estructuración hegemónica de esta disciplina para luego poder reconstruirla, como se abarca en el siguiente apartado.

El camino hacia relaciones internacionales horizontales

Las relaciones internacionales han existido desde el origen de los tiempos, específicamente, desde que dos comunidades independientes establecieron contacto. El primer registro histórico que se tiene de esta dinámica es del año 1269 a. C. con el Tratado de Qadesh, cuando los egipcios e hititas firmaron la paz. Probablemente hubo muchos eventos similares de los que no se tiene registro, no obstante, hay que diferenciar esta dinámica propia de los grupos sociales en la historia humana, de la disciplina científica que hoy llamamos “relaciones internacionales”, la cual se establece formalmente como campo de conocimiento en 1919, cuando se dicta su primera cátedra. Esto sucedió en el escenario global post-Primera Guerra Mundial, al igual que en una estrecha relación al surgimiento de Estados Unidos como potencia global del siglo XX (Smith, 2002).

Es así como las relaciones internacionales se institucionalizaron dentro de un marco angloamericano, moldeando de acuerdo a sus supuestos y prioridades fundamentales. De la misma forma, al momento de pensar en los orígenes de la disciplina, se debe tener en mente que un hito central para su existencia es el año 1648, el origen del concepto de Estado-nación, pues sobre esto también están fundamentadas las relaciones internacionales, sugiriendo de esta manera la fuerte influencia eurocéntrica en la disciplina.

Siguiendo el hilo, el enfoque positivista ha dominado este campo de conocimiento, reforzando la idea de que solo los

métodos científicos occidentales son válidos para comprender la política global. De la misma manera, las teorías de la disciplina están fundamentadas en ideas positivistas, que consisten en observación empírica y testeo de hipótesis de fenómenos del panorama global (Tickner y Smith, 2020). Los textos de relaciones internacionales son predominantemente centrados Norteamérica y Occidente, sugiriendo que solo estas visiones académicas son importantes para la disciplina (Smith, 2002; Tickner y Smith, 2020). Esta estructuración colonial de la ciencia refleja que la producción de saberes está dominada por el norte global, posicionando como innegociables a los intereses y valores occidentales; el resultado es la marginación de perspectivas no occidentales.

El concepto “relaciones internacionales” cuenta con varias definiciones, cada una de ellas con las particularidades de cada autor. Hans J. Morgenthau, por ejemplo, sostiene una visión de la política internacional desde el conflicto y el Estado como único actor de las relaciones internacionales, en que la disputa por la hegemonía del poder es lo central. Por su parte, Kenneth N. Waltz, desde el neorrealismo, se enfoca en entender el poder desde las estructuras globales, en que, si bien los Estados son los actores centrales, todos ellos están subordinados a la estructura global que ellos mismos determinan. Asimismo, Joseph S. Nye Jr. pone énfasis el papel que cumplen las relaciones en el sistema internacional, los diferentes tipos de poder al igual que los diferentes actores en una configuración en donde el poder blando tiene injerencia igual que el poder duro o militar. Robert Keohane y Joseph Nye exploran en conjunto la interdependencia compleja, destacando que las relaciones internacionales no solo involucran a los Estados, sino también otros actores diversos que interactúan del sistema global.

Como se puede observar, cada conceptualización presenta enfoques distintos, cada uno con sus particularidades y énfasis en diferentes aristas del sistema internacional. Mientras algunos autores toman como eje central al Estado-nación, otros enfatizan la estructura del sistema internacional como factor relevante de las relaciones internacionales. Asimismo, algunos incluyen perspectivas que amplían las teorías, permitiendo la inclusión de otros actores adicionales reconociendo el volátil y cambiante sistema global. Sin embargo, “el discurso hegemóni-

co en las Relaciones Internacionales prioriza la política de poder y los enfoques centrados en el Estado, ignorando visiones alternativas” (Smith, 2002, p. 16).

Dentro de este esquema colonial de las relaciones internacionales, el sur global ha sido ignorado y anulado. En el mejor de los casos, ha sido abordado como objeto de conocimiento más no como sujeto, consolidándose dentro de un aparataje de poder de dominio hegemónico (Smith, 2002; Tickner y Smith, 2020). De esta manera, es imperativo que el sur global logre reapropiarse de las relaciones internacionales desde un enfoque decolonial que permita repensar y reconstruir los elementos fundacionales de la disciplina para adaptarlos a realidades más nuestras y propias.

En este panorama, el concepto de la *chakana* como marco epistemológico resulta una luz que puede guiar el proceso de reapropiación de una disciplina hegemónica, derivando en la gobernanza global pensada desde los márgenes y el sur global. Miranda (2019) argumenta que la estructura de la *chakana* sugiere principios de interdependencia y respeto mutuo, lo cual puede constituir nuevos elementos fundacionales de la disciplina. Al permitir la incorporación de esta visión, los sistemas globales deben orientarse hacia esquemas que pongan énfasis en la diversidad de perspectivas y la diversidad de actores. Lograr deslindarnos del realismo teórico de la disciplina que impone un análisis del sistema global solo desde la visión de estado. En su lugar, al poner a la *chakana* como nuevo marco epistemológico, se involucra a voces diversas en ejercicio tanto de construcción de saberes como toma de decisiones de este campo.

Esta jerarquía no se consolida como una realidad y práctica violenta del sistema internacional que solo benefician el poderío de las potencias tradicionales. Mediante la *chakana*, como marco epistémico, se permite la estructuración de un espacio transnacional en donde los actores clave sean la gente, las comunidades locales, los pueblos y nacionalidades que, más allá de las fronteras formales del Estado-nación, son quienes sostienen el sistema internacional. En consecuencia, se tejen redes transnacionales fundamentadas en la gente, una de las prioridades de esta visión y un resultado directo de la *chakana* como epistemología en relaciones internacionales.

Dentro de este nuevo enfoque, los modelos de cooperación internacional priorizarán la justicia dentro del panorama global, por tanto, es imperativo garantizar que los saberes, voces y sentires del sur global sean entes articuladores de lo global. Dentro de esta visión, se prioriza la comprensión biocéntrica en que uno de los actores relevantes sea la naturaleza, en consonancia, se descarta la visión economicista de desarrollo global. En su lugar, se plantea una cooperación internacional centrada en el bienestar colectivo, donde las políticas de desarrollo respeten la diversidad cultural, fomenten la autosuficiencia de las comunidades y fortalezcan la resiliencia frente a crisis globales desde soluciones autocentradas.

Descolonización de la globalización

El mundo se encuentra en un proceso de cambio continuo, en el cual las relaciones sociales son cada vez más complejas. Estamos ubicados en un panorama donde la globalización neoliberal condiciona y crea nuevas relaciones de poder que operan de forma múltiple y móvil. Dentro de este panorama, la forma en la que estudiamos y generamos conocimiento en el campo de las ciencias sociales, específicamente en las relaciones internacionales, enfrenta nuevos desafíos para poder abarcar de forma pertinente estos nuevos sujetos-objetos-fenómenos de estudio. Frente a ello resulta indispensable usar nuevas ontologías, epistemologías y metodologías para desafiar a lo establecido.

La globalización, al igual que la internacionalización, por su propio origen, está dominada por lógicas de poder neoliberal que profundizan la división y brecha entre el norte y sur global, al igual que la asimetría de poder. Estos dos conceptos se han configurado como herramientas discursivas para posicionar la superioridad del norte global. De esta manera, las agendas de globalización, al igual que las políticas de internacionalización, han estado orientadas a perseguir a lo occidental como meta u horizonte deseable, anulando las diversas formas de vida y subordinando el panorama mundial a esta visión. Por consiguiente, de manera puntual en el campo de conocimiento académico de las relaciones internacionales, la colonialidad dentro de la producción académica es utilizada como una herramienta

determinante para ejercer poder y dominación de forma articulada e interseccional.

Como menciona Quijano (1992), “la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo” (p. 285). En consecuencia, las relaciones de poder se encuentran entrelazadas y en consecuencia los grupos poblacionales más afectados responden a una imbricación de raza, género y clase. La globalización trae un conjunto de ventajas, pero ellas tan solo son otorgadas a los cuerpos que el sistema privilegia.

Las instituciones construyen discursivamente el poder que luego regula y norma los cuerpos desde perspectivas homogeneizadoras, occidentales y eurocéntricas. Es por ello que habitar las relaciones internacionales desde cosmovisiones andinas, como lo representa la *chakana*, comprende un ejercicio imprescindible de justicia con las diversidades. Las agendas globales no han sido sensibles frente a los sentires, por ejemplo, de las mujeres indígenas, cuyos cuerpos no son privilegiados por el sistema. Esto evidencia que las actuales teorías, epistemologías y metodologías de las relaciones internacionales, en conjunto con las estructuras que las ponen en práctica, no están respondiendo a las necesidades colectivas. La internacionalización, entonces, aspira a convertir a la sociedad hacia la blanquitud occidentalizada como estándar, en donde ser internacional signifique que algún día seremos el norte global, algún día hablaremos inglés, algún día seremos no lo que no somos.

En este contexto, la emergencia del sur global resulta es un fenómeno muy importante. Para ello, primero se debe tener claro que el concepto “sur global” no es una categoría geográfica, pero sí representa “una historia llena de colonialismo, neo-imperialismo, cambios económicos y sociales diferenciados mediante los cuales gran parte de las inequidades respecto a estándares de vida, expectativa de vida y acceso a recursos se han mantenido” (Tickner y Smith, 2020, p. 5). Este concepto ha servido como sombrilla para abarcar varias de nuestras historias vividas y compartidas. Se ha posicionado como una fuerza para resignificar el orden global. “El auge del sur global es sinónimo con la diversificación de las narrativas en relaciones inter-

nacionales” (Zhong, 2024, p. 8), en donde conceptos ancestrales como la *chakana* se deberían tomar este espacio.

Miranda (2019) sugiere que “el surgimiento contemporáneo del Sur Global representa una significativa oportunidad para que los países de América Latina diversifiquen sus relaciones internacionales y puedan tener una relativa mayor autonomía y capacidad de agencia” (p. 175). No obstante, el sur global enfrenta varios desafíos, entre los cuales se destaca que carece de un alto grado de consenso político, con desacuerdos profundamente arraigados sobre el liderazgo y la coordinación que limitan significativamente su poder discursivo (Zhong, 2024). Resulta imposible construir una agenda nuestra con conceptos, estructuras y disciplinas que no son nuestras. En respuesta, la *chakana* es una posibilidad que cristaliza el sueño de “abogar por la construcción de un orden internacional equitativo, inclusivo, cooperativo y justo, el Sur Global puede fortalecer su poder discursivo ideológico” (p. 10). Es imperante reconstruir el tejido social del sur global y fortalecerlo como actor en disputa del panorama global, afianzando nuestra identidad, intereses y comportamientos compartidos para repensar y consolidar el Abya Yala desde la *chakana* como marco epistemológico de las relaciones internacionales.

Hacia una internacionalización desde la *chakana*: relacionalidad, biocentrismo y diplomacia del sur global

En el marco de la disciplina de estudio, la *chakana* permite construir un enfoque decolonial que repiensa la estructura jerárquica impuesta por la Modernidad colonial, ofreciendo una alternativa basada en principios propios de cosmovisiones andinas. Se sugiere que los nuevos entes rectores de las relaciones internacionales, en consonancia con lo antes expuesto, sean la relacionalidad, la reciprocidad y la complementariedad. La epistemología hegemónica en el campo de las relaciones internacionales ha logrado posicionar a los Estados-nación como los actores exclusivos del sistema internacional, reduciendo la política global a un juego de poder y hegemonía, tal como lo cataloga la teoría dominante de esta disciplina, el realismo. Sin embargo, como apuntan Tickner y Smith (2020), este enfoque ha “limi-

tado el campo a los intereses del Norte Global, excluyendo visiones alternativas y reforzando estructuras de dominación” (p. 6), que permiten nuevas formas de la colonialidad acuñada por Quijano (1992).

La *chakana* resiste a este paradigma dominante al permitir una visión interconectada del mundo, pero no desde un enfoque liberal de interconexión, sino desde la complementariedad y relacionalidad. En este entendimiento, los Estados no son las únicas entidades con capacidad de agencia. Por el contrario, se reconoce la importancia de pueblos, comunidades y la naturaleza como sujetos políticos activos capaces de tejer y articularse legítima y soberanamente en el tablero global. Esto se podría convertir en la realidad en un proceso de reconfiguración de las prácticas y conceptos respecto a la internacionalización, cambiar el sistema como ha operado hasta la actualidad. Por ejemplo, invita a repensar la diplomacia y la gobernanza global como prácticas en que la hegemonía no la defina como la fuerza tanto física como simbólica de unas pocas potencias, sino que se mida y se realice desde la capacidad de construir redes de cooperación transnacionales horizontales.

Relacionalidad y diplomacia en las relaciones internacionales

La *chakana* instaaura un modelo de interdependencia que puede aplicarse al ámbito diplomático. A diferencia de las negociaciones internacionales tradicionales, que casi siempre se han basado en el cálculo estratégico y la maximización de beneficios, y consolidación de poder para la estructura del Estado-nación, la diplomacia que parte desde la *chakana* como epistemología en relaciones internacionales, permite enfatizar los principios rectores como, por ejemplo, el *ayni* (reciprocidad). En consecuencia, la visión tradicional no calza; en su lugar, la diplomacia debe ser vista como un ejercicio de reciprocidad entre las personas y comunidades, escapando de esta manera del nacionalismo metodológico dominante en relaciones internacionales. La gente, en cambio, toma un rol relevante para construir un Buen Vivir. La relacionalidad no responde a un juego estratégico, en un esquema gana-pierde, sino que se configura como un

ganar-ganar, como un entendernos como un todo y el bien de otros pueblos y naciones es el de uno propio.

Chicaiza Peneida et al. (2022) aseveran que la *chakana* “simboliza la armonización de todos los elementos de la naturaleza y la construcción de relaciones equilibradas” (p. 876). Esta conceptualización se puede traducir en el campo de la diplomacia en forma de relaciones multilaterales construidas desde la simetría, donde los acuerdos internacionales a los que se llegue no sean imposiciones de las agendas individuales de las grandes potencias, sino procesos colectivos de construcción de consensos basados siempre en los principios antes mencionados.

Esta idea se ha venido poniendo en práctica, aunque no enunciada propiamente como un ejercicio sostenido en ontologías andinas, mas sí desde un ejercicio de resistencia propio de nuestros pueblos ancestrales. Un ejemplo de ello es la actual cooperación sur-sur, que promueve relaciones horizontales entre los países del sur global, en donde se busca que la asimetría con la que usualmente se negocia en el panorama global sea anulada, impidiendo replicar las estructuras de dependencia del sistema internacional tradicional.

Estas nuevas formas de abordaje enfrentan una falta de consenso y apoyo por la integralidad de la población, pues se debe considerar la enorme injerencia que tienen las agendas globales hegemónicas sobre nuestras vidas, cuerpos y pensares. La *chakana*, como símbolo consolidado que recoge un caminar colectivo, puede ofrecer un camino para reconstruir el paradigma en las relaciones internacionales. Su sólida estructura histórica y conceptual promueve la unidad en la diversidad, permitiendo la coexistencia de múltiples perspectivas sin perder la cohesión.

Hacia una gobernanza biocéntrica y pluriversal

El biocentrismo es otro elemento fundamental que aporta la *chakana* al campo de las relaciones internacionales. Considerando que la gobernanza global se ha construido bajo un modelo predominantemente antropocéntrico, donde el desarrollo economicista y el crecimiento en los mismos términos son los principales objetivos, la *chakana* desafía este esquema global de

desarrollo y propone un núcleo biocéntrico en donde la Pachamama es un actor clave dentro del esquema internacional.

La relación entre el ser humano y su entorno es un punto central en la cosmovisión andina y esta óptica extrapolada a las relaciones internacionales sería de gran utilidad, especialmente al abordar acuerdos ambientales internacionales basados en el principio de la reciprocidad con la naturaleza. Esto implica que las políticas y agendas globales ambientales no pueden continuar basándose en los intereses de los Estados y corporaciones, sino deben transitar a una comprensión de ello desde los saberes ancestrales y comunitarios que han gestionado efectivamente lo global durante siglos.

Un caso concreto de esta visión plasmada en la realidad se puede encontrar en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, donde los principios del Sumak Kawsay (Buen Vivir) son la base de tratados ambientales orientados a la protección de recursos hídricos compartidos. Sin embargo, en estos casos aún queda mucho por hacer, pues se han enunciado en los papeles, aunque en la práctica aún queda una deuda muy grande. No obstante, se rescata que ello ejemplifica cómo la *chakana* puede traducirse en políticas internacionales que rompan con la lógica extractivista global.

Descolonización del conocimiento y reapropiación del discurso global

Más allá de su aplicación de la *chakana* en los espacios antes mencionados, esta representa un ejercicio de decolonización epistemológica en el campo de las relaciones internacionales. Tradicionalmente, el sur global ha sido tratado como un objeto de estudio dentro de la disciplina, sin voz ni opinión sobre sí mismo, sin reconocimiento de sus propias epistemologías y saberes. Frente a esto, la *chakana* permite resignificar la internacionalización, pasando de un modelo impuesto por el norte global a uno construido desde abajo, desde nuestras realidades, saberes y sentires.

En consecuencia, la noción de “pluriversalidad” —propuesta por pensadores decoloniales como Escobar— encaja con la *chakana* al reconocer que no existe una única forma de entender el mundo, sino múltiples racionalidades en diálogo,

con muchos mundos posibles. Sin embargo, para que esta transformación sea posible, es necesario partir de un sólido marco teórico y metodológico construido con nuestras propias bases filosóficas y ontológicas. La *chakana*, como se ha propuesto en el texto, pasa a ser la herramienta para esta reconstrucción del sistema internacional decolonial, funcionando como un puente entre lo ancestral y lo actual, comprendiendo que somos parte de un todo en tiempo y espacio.



Conclusiones





Abordar el Sumak Kawsay o Buen Vivir exige un discernimiento taxonómico de sus principios, reconociendo que es una manera de reconstruir su esencia categórica y proponer una mejor comprensión del término. Se ha hecho un abordaje desde lo macro hasta una dinámica micro, que implica su perfil general y su reconocimiento desde la perspectiva antropológica, sociológica, filológica o política. Son variables los estudios hacia una determinación de los principios y la nomenclatura epistémica de estos, empero, las investigaciones los abordan desde una perspectiva adyacente y no como variable independiente.

Hay una divergencia en los criterios para dividir los principios cosmogónicos y axiológicos de la interculturalidad y el Sumak Kawsay desde la *chakana*, el sistema tripartito y el cuatripartito. No hay un discernimiento definitivo de estas divisiones por dos razones. Por un lado, el estado de la bibliografía es variable, considerando las perspectivas de los autores; por otro, el conjunto de los pueblos y nacionalidades indígenas andinas, si bien tienen bases cosmológicas y socioculturales comunes, difiere en sus asimilaciones específicas. Es decir, si bien hay una macroestructura genérica en que se suscribe la filosofía andina desde un régimen abarcador, hay divergencias en sus prácticas, bajo la determinación de los contextos, lo que, una vez más, suscita que la *chakana* presente un fundamento de plurinacionalidad e interculturalidad.

Si bien la Constitución boliviana incluye el Suma Qamaña como un principio, en los estudios se suele atribuir como una categoría analógica al mismo nivel macroestructural del Sumak Kawsay del caso ecuatoriano. Sin embargo, al considerar las formas de *ñandereko*, *tekokavi* e *ivamerei*, puede asumirse dentro del constructo abarcador de la plurinacionalidad que no solo cobija al entorno aimara, sino también al quechua y al guaraní. Asimismo, los principios de *ama killa*, *ama llulla* y *ama shuwa* se incluyen como principios axiológicos para ambos países, pero los términos en guaraní no se incluyen dentro del caso ecuatoriano, aunque la concepción del Cápac Ñan, en el mismo sentido de *qhapajñan* sí se entiende en este, más no como cuarto principio.

En última instancia, los principios filosóficos encapsulados en la *chakana* nos obligan a contemplar las formas en que la sabiduría antigua puede informar la creación de sociedades

más equitativas y sostenibles. La armonía que se deriva de estos principios no solo constituye una alternativa a las tendencias individualistas y a la expansión económica desenfrenada, también sirve como un poderoso instrumento para el establecimiento de un futuro, donde la justicia y el respeto ecológico sean principios fundamentales. Este paradigma filosófico facilita vías para el diálogo intercultural, que fomenta transformaciones sustanciales en la búsqueda de un desarrollo humano genuinamente inclusivo.

El aporte de la *chakana* permite apuntar a un marco epistemológico alternativo, específicamente en este caso para abordar el campo de las relaciones internacionales, que serviría para desafiar este campo del saber dominado por una visión hegemónica del sistema global. Considerando que el sistema internacional tradicionalmente ha sido visto desde el norte global, propiciando de esta manera la colonialidad del saber. Frente a esta problemática, este nuevo abordaje epistemológico mediante la *chakana* se convierte en una herramienta para repensar las relaciones internacionales desde el sur global, mientras prioriza un enfoque horizontal de relacionalidad en el panorama internacional.

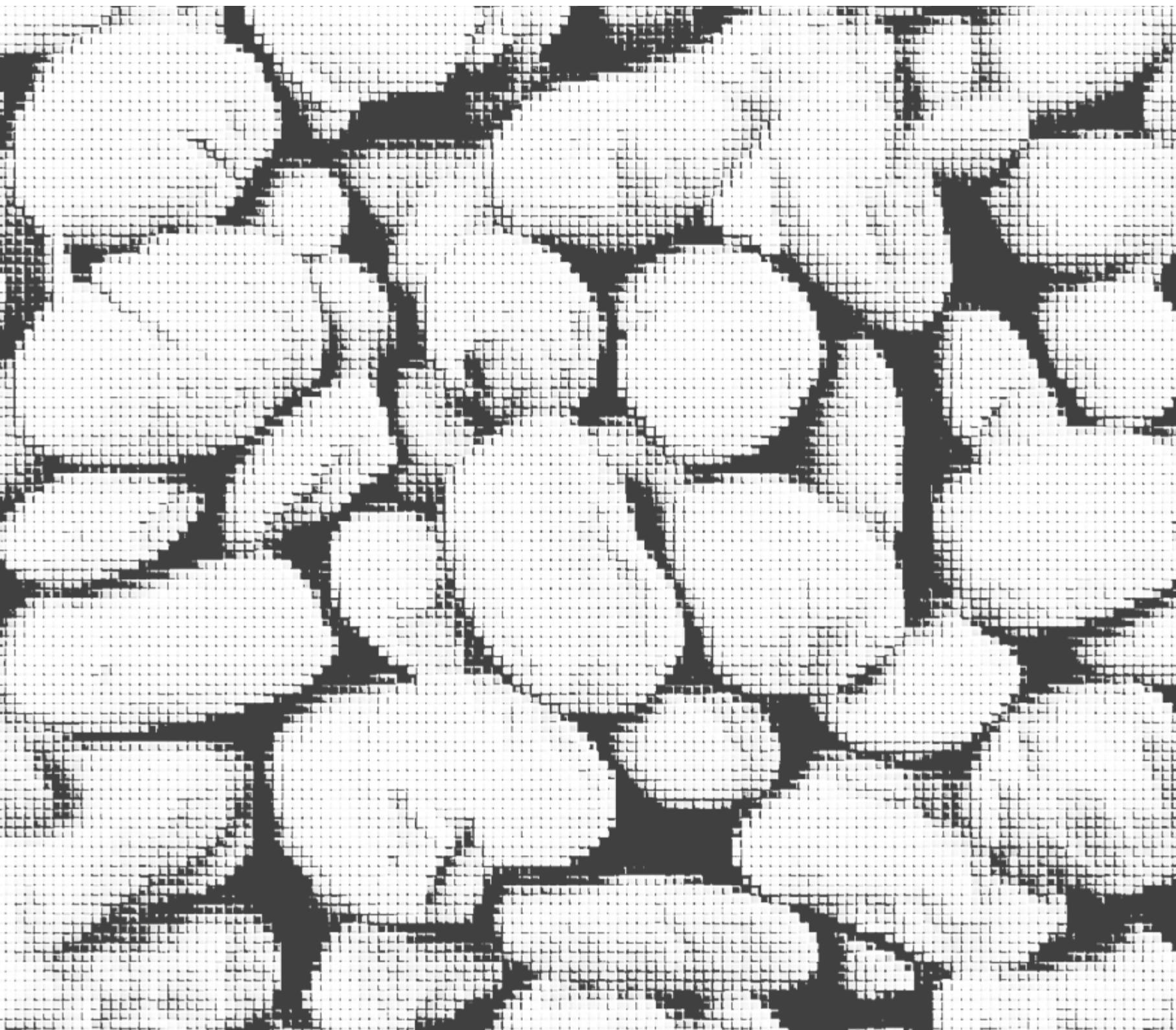
De igual modo, la *chakana* se establece como símbolo de equilibrio y reciprocidad, siendo estos principios rectores para repensar las relaciones internacionales desde el sur global. La cooperación internacional puede empezar a ser vista como este nexo, puente de solidaridad entre los pueblos, reemplazando la visión de transacciones económicas o alianzas estratégicas, por el reconocimiento de saberes y dinámicas ancestrales para pensar en otros mundos posibles y en formas de internacionalización diversas, siempre desde la horizontalidad.

Incorporar a la *chakana* en el estudio de las relaciones internacionales, específicamente como un marco epistémico planteado en este texto, no constituye tan solo un acto de reappropriación cultural, sino una necesidad para enfrentar la colonialidad del saber en el esquema de la Modernidad. En un mundo cada vez más distante, con brechas cada vez más profundas, los principios que lleva consigo la *chakana*, tales como la relacionalidad, reciprocidad y biocentrismo, se convierten en un camino. Para nuestra Abya Yala, estos principios son los ejes rectores y fundacionales de la disciplina, en un ejercicio de reconstrucción

epistémica desde el sur global. En definitiva, repensar las relaciones internacionales desde la *chakana* como núcleo es un acto imperativo y propio de la resistencia de nuestros pueblos para construir un camino hacia una globalización decolonial.



Referencias bibliográficas





- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. FES. <https://bit.ly/3Txuonh>
- Acosta, A. (2013). *Buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria.
- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G. C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (vol. 58, pp. 21-60). UNAM. <https://bit.ly/4jeRYPx>
- Aedo, M. (2022). Cuidar es resistir: saberes y experiencias de mujeres en conflictos socioterritoriales. *Ecología Política*, (63), 105-108. <https://doi.org/10.53368/ep63ivcrdr03>
- Aguirre, A. L., Bejarano Ortega, M. A., Cuenca Becerra, A. C., y Eras Zapata, T. V. (2022). Dualidad y la paridad de género en un Ecuador plurinacional. *Revista de Derecho*, (26), 109-125. <https://doi.org/10.22235/rd26.3077>
- Altamirano, A. J., y Bueno, A. (2011). El *ayni* y la *minka*: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín. *Investigaciones Sociales*, 15(27), 43-75. <https://bit.ly/4kka83P>
- Álvarez Palomeque, A. C., Montaluisa D. E., y Montaluisa, L. O. (2025). La Maestría en Educación Intercultural Bilingüe en el contexto de la educación superior ecuatoriana. En C. Cruz y S. Granda Merchán (coords.), *Pueblos indígenas y educación* (pp. 283-310). Abya-Yala; UPS; UNAM. <https://doi.org/10.17163/abyaups.111.909>
- Angles Vargas, V. (2017). La frase, ama súa, ama llulla, ama qella, no fue saludo inca, fue creación de los españoles avecindados en el Perú. *Revista Universitaria*, (139), 183-193. <https://bit.ly/3HdJ0o6>
- Antonelli, M. (2014). Violencias multiescales del (neo)extractivismo minero para las ruinas del futuro. En G. Endara (coord.), *Post-crecimiento y buen vivir: propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (pp. 205-234). FES; ILDIS.
- Arbeláez Grundmann, M. J. (2019). Sobre las mujeres desde las historias de las mujeres, gente de centro y muchas otras en diálogo con María José. *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*, 15(27), 152-166. <https://doi.org/10.14483/21450706.15418>
- Astudillo Banegas, J. (2020). *Prácticas del Buen Vivir, experiencias en comunidades shuar, kichwa y manteña*. Abya-Yala.
- Attard Bellido, M. E. (2019). Entre la diosa Themis y Mama Ocello: la propuesta de argumentación jurídica plural desde la filosofía intercultural andina de la chakana. *Diálogos de Saberes*, (50), 79-100. <https://doi.org/10.18041/0124-0021/dialogos.50.2019.5553>
- Báez, M., y Sacher, W. (2014). Los discursos del Buen Vivir y el Sumak Kawsay, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo. En G. C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (vol. 58, pp. 233-276). UNAM.
- Bañez, E., y Chalco, J. (2022). *Chinkana y otros relatos*. Pakarina Ediciones.
- Beling, A., Demaria, F., Vanhulst, J. y Carballo, A. (2017). Discursive Synergies for a “Great Transformation” Towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue Between Human Development, Degrowth, and Buen Vivir. *Ecological Economics*, 144, 304-313. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.08.025>
- Bernabé Villodre, M. M. (2012). Plurinacionalidad, multiculturalidad e interculturalidad conocimientos necesarios para la labor docente. *Revista Educativa Hekademos*, 11(5). <https://bit.ly/3ZefZ27>
- Biset, E. (2020). ¿Qué es una ontología política? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, 323-346. <https://bit.ly/3H1KnPZ>
- Biset, E., y Farrán, R. (2011). ¿Por qué ontologías políticas? En Autores (eds.), *Ontologías políticas* (pp. 3-8). Imago Mundi. <https://bit.ly/43zSRNP>
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica*, 36(41), 117-144. <https://bit.ly/4du64eG>
- Bocanegra, B., Orrego Zapó, J., Noriega Sánchez, C., Gonzales Zúñiga de las Casas, N., y Alama Nunura, J. (2021). De la chakana pregunta al artículo científico, la estrategia didáctica para producir textos. *Revista Boletín REDIPE*, 10(10), 22-32. <https://doi.org/https://doi.org/10.36260/rbr.v10i10.1468>
- Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Alianza.

- Borja, K. (2016). Criar paisajes vivos, una manera de aprehender y (re) pensar la ciudad. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 9(18), 276-291. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cvu9-18.cpvu>
- Bretón, V., Cortez, D., y García, F. (2014). En busca del Sumak Kawsay. *Íconos*, (48), 9-24. <https://bit.ly/45jIbUT>
- Buchanan, A. (2004). *Justice, Legitimacy and Self-determination. Moral Foundations for International Law*. Oxford University Press.
- Cáceres Chalco, E. (2016). *Sistema económico indígena andino: funcionamiento y lógicas desde la perspectiva del runa en el sur andino*. Abya-Yala.
- Carpio Benalcázar, P. (2016). *Los nuevos paradigmas de desarrollo en América Latina: el Sumak Kawsay en Ecuador* [Tesis doctoral, Universidad de Alicante]. <https://bit.ly/3SIVgJ0>
- Carter, W., y Albó, X. (1988). La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto. En X. Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara* (pp. 451-493). Alianza.
- Casazola, J. (2019). Derecho indígena. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 4(11), 251-265. <https://doi.org/10.51343/rfdcp.v4i11.155>
- Cevallos Calapi, R. C., Posso Yépez, M. Á., Naranjo Toro, M. E., Bedón Suárez, I., y Soria Flores, R. (2017). *La cosmovisión andina en Cotacachi*. UTN. <https://bit.ly/45ft66I>
- Chicaiza Peneida, L. E., Córdova Macías, M. T., Molina Sucly, R., Ramírez Angarita, N. I., y Chicaiza Caranqui, H. A. (2022). El uso de la utopía del infinito de la chakana en el método didáctico fraternal. *Dominio de las Ciencias*, 8(4), 873-891. <https://doi.org/10.23857/dc.v8i3>
- Chocano, M. (1991). Review of Moon, Sun and Witches, Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru, by I. Silverblatt. *Bulletin of Latin American Research*, 10(1), 84-85. <https://doi.org/10.2307/3338567>
- Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento*, (452), 8-14. <https://bit.ly/4aaaOmJ>
- Chuji, M. (2009). Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir. En A. L. Hidalgo Capitán, A. Guillén García, y D. Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 153-158). <https://bit.ly/4djUzpM>
- Constitución de la República del Ecuador*. (2008).
- Constitución Política del Estado de Bolivia*. (2009). <https://bit.ly/4d-HwhGN>
- Contreras Baspineiro, A. (2016). *La palabra que camina, comunicación popular para el Vivir Bien/Buen Vivir*. CIESPAL.
- Cordero Ponce, S. (2018). La plurinacionalidad desde abajo, autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador. FLACSO; PNUD.
- Cortez, D. (2014). Genealogía del Sumak Kawsay y el buen vivir en Ecuador: un balance, post-crecimiento y Buen Vivir. En G. Endara (coord.), *Post-crecimiento y buen vivir: propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (pp. 315-352). FES; ILDIS.
- Cossío del Pomar, F. (1969). *El mundo de los incas*. FCE.
- Da Silva, A. R. (2015). Reflexões tradutórias: ressignificação da Pachamama e feminismo. *Revista Latinoamericana de Traducción*, 2(8), 359-377. <https://doi.org/https://doi.org/10.17533/udea.mut.24093>
- Dávalos, P. (2011). Sumak Kawsay (la vida en plenitud). En A. L. Hidalgo Capitán, A. Guillén García, y D. Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 253-266). <https://bit.ly/4djUzpM>
- De la Vega, G. (1723). *Primera parte de los comentarios reales que tratan de el origen de los Incas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno, en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio... antes que los Españoles pasaran a èl*.
- De Laurentis, M. (2012). Apuntes para una investigación política del tinku: etnografía del ciclo ritual de la Virgen del Rosario en Aymaya, norte de Potosí. *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 25, 191-203. <https://bit.ly/4mkVR83>
- De Sousa Santos, B. (2018). *Construyendo las epistemologías del sur para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO. <https://bit.ly/43gFwZy>
- De Velasco, J. (1964). *Vocabulario de la lengua índica* (Serie Llacta nro. 20). Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Duhart, D. (2020). Transiciones civilizatorias y crisis de la Modernidad: ¿hacia una lectura emancipatoria del concepto de civilización? Algunas consideraciones iniciales. *Revista de la Academia*, (29), 52-79. <https://doi.org/10.25074/0196318.0.1688>
- Echeverría, B. (2019). *Definición de la cultura*. FCE.
- Espinosa, V. (2012). *Los incas*. Inkamaru.

- Estermann, J. (1997). *Filosofía andina*. IECTA-CIDSA. <https://bit.ly/3GZeI8G>
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina*. Abya-Yala.
- Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.). (2011). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA; OXFAM; Sapienza. <https://bit.ly/4dsQbFc>
- Feola, G., y Jaworska, S. (2019). One Transition, Many Transitions? A Corpus-based Study of Societal Sustainability Transition Discourses in Four Civil Society's Proposals. *Sustainability Science*, 14, 1643-1656. <https://doi.org/10.1007/s11625-018-0631-9>
- Fernández, F. (2011). *Festividad y ritualidad andina en la región metropolitana: la fiesta de la Jacha Qhana y el Anata*. Ocho Libros.
- Fernández, F., y Fernández, R. (2015). El tinku como expresión política: contribuciones hacia una ciudadanía activista en Santiago de Chile. *Psicoperspectivas*, 14(2), 62-71. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol14-Issue2-fulltext-547>
- García, J., Lozano, A., Olivera, J. y Ruíz, C. (2004). *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. UINPI.
- Gellner, E. (2008). *Naciones y nacionalismo*. Conaculta.
- Giovannetti, M., y Silva, S. (2020). The Chakana in the Spatial Configuration at El Shincal de Quimivil (Catamarca). *Estudios Atacameños*, (66), 213-235. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0052>
- Góngora Prado, M. (2015). Llankay, Yachay, Sonqoy: valores históricos del pueblo en el Tawantinsuyo. *Alma Máter*, (2), 171-190. <https://bit.ly/3ZjzHsX>
- González Suárez, F. (1890). *Historia general de la República del Ecuador*. Imprenta del Clero.
- Guanche, J. J. (2019). *Identidades y diversidad cultural, interculturalidad vs multiculturalismo*. Instituto de estudios económicos, sociales y culturales de los países de La Franja y la Ruta de China; Universidad de Estudios Extranjeros de Hebei.
- Guandinango, Y., y Carrillo, P. A. (2013). *Sumak Kawsay y Alli Kawsay, el proceso de institucionalización y la visión andina*. SSRN. <https://bit.ly/3YSmIUy>
- Gudynas, E. (2016). *Derechos de la naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales*. Abya-Yala.
- Guibernau, M. (1999). *Nations without States. Political Communities in a Global Age*. Polity Press.
- Gullberg, S.R. (2009). *The cosmology of Inca huacas*. James Cook University. <https://doi.org/10.25903/43yn-6232>
- Hernández Astete, F. (2002). *La mujer en el Tahuantinsuyo*. PUCP.
- Hidalgo Capitán, A. L., Guillén García, A., y Guazha, D. (eds.) (2014). *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. FIUCUHU. <https://bit.ly/4djUzpM>
- Hirschkind, L. (2014). ¿Qué mismo es la interculturalidad? *Universidad Verdad*, (65), 107-128.
- Isin, E. (2009). Citizenship in Flux: The Figure of The Activist Citizen. *Subjectivity*, 29, 367-388. <https://doi.org/10.1057/sub.2009.25>
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). La enunciación de la subjetividad en el lenguaje. EDICIAL.
- Kowii, A. (2009). El Sumak Kawsay. En A. L. Hidalgo Capitán, A. Guillén García, y D. Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 159-169). <https://bit.ly/4djUzpM>
- Lajo, J. (2002). *Qhapaq Kuna... más allá de la civilización*. Grano de Arena.
- Lara, F. L. (2019). Sumak Kawsay and Inclusive Education in Ecuador: A Proposal from Personalism. *Acta Scientiarum: Education*, 41(1), e40274. <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v41i1.40274>
- Larrú, M., y Viera, S. M. (2022). De lo mítico a lo humano, Yanantin y masintin en el testimonio andino. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 71(71), 61-91. <https://doi.org/10.46744/bapl.202201.003>
- Lechner, N. (1988). *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política libre*. FLACSO.
- Llasag Fernández, R. (2018). *Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes, plurinacionalidad desde abajo y plurinacionalidad desde arriba*. INIGED; Universidad Central del Ecuador; Huaponi Ediciones.
- Lucero Garcés, M. F., Acosta Silva, M. E., Cepeda Viteri, D. del C., López Moposita, T. M., y Acosta, B. A. (2023). Representación iconográfica e iconológica de la Chakana y los 4 Raymis en el Ecuador para su difusión y preservación. *Ciencia Latina Multidisciplinar*, 7(4), 158-170. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i4.6855

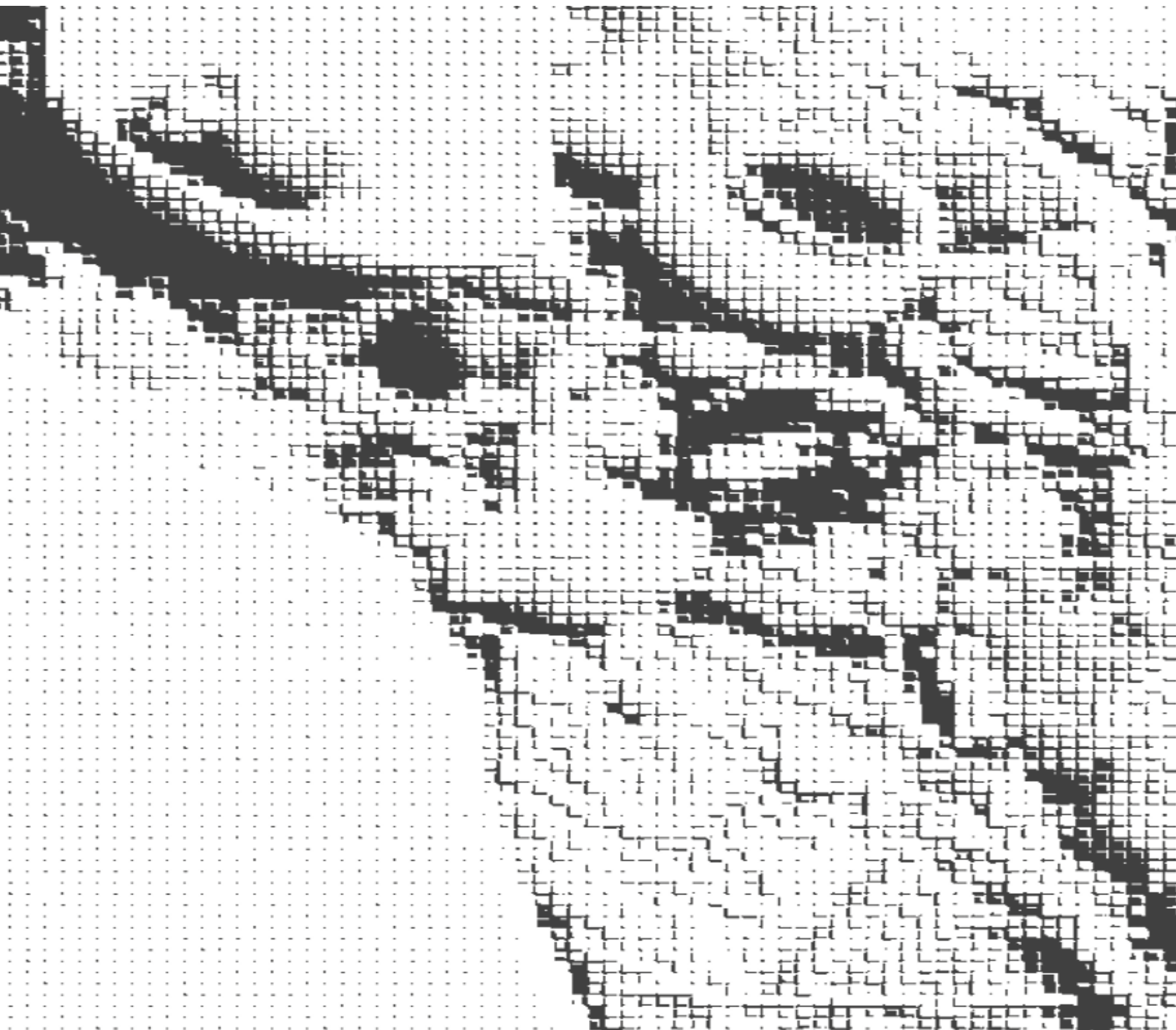
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, (452), 14-16. <https://bit.ly/49MWNeX>
- Maldonado, L. (2010a). El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien: la experiencia de la República del Ecuador. En A. L. Hidalgo Capitán, A. Guillén García, y D. Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 193-211). <https://bit.ly/4djUzPM>
- Maldonado, L. (2010b). Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir. En A. L. Hidalgo Capitán, A. Guillén García, y D. Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 211-221). <https://bit.ly/4djUzPM>
- Mamani Bernabé, V. (2015). Spirituality and the Pachamama in the Andean Aymara Worldview. En R. Rozzi et al. (eds.), *Earth Stewardship* (pp. 65-76). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-12133-8_6
- Martínez Molina, L., y Solís Espallargas, C. (2020). La transmisión de conocimientos tradicionales con enfoque de género para su inclusión en la educación ambiental. *Revista de Humanidades*, (40) 133-158. <https://bit.ly/4k4DaUT>
- Mayorga, F., y Zuazo, M. (2015). Democracia intercultural y ciudadanía multicultural en el Estado plurinacional. En A. Minnaert y G. Endara (coords.), *Democracia participativa e izquierdas: logros, contradicciones y desafíos* (pp. 317-382). <https://bit.ly/4k67wGs>
- Mejía, M. (2005). *Las categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de América andina*. Amaro.
- Meza Velarde, A. (2014). Prólogo. En G. C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (vol. 58, pp. 11-20). UNAM. <https://bit.ly/4jeRYPx>
- Milla Villena, C. (1983). *Génesis de la cultura andina*. Colegio de Arquitectos del Perú.
- Ministerio de Educación. (s. f.). *Educación Intercultural Bilingüe*. <https://bit.ly/44EBbSh>
- Miranda, R. G. (2019). Sur global y América Latina en el orden global contemporáneo. *Humania del Sur*, 14(27), 175-194. <https://bit.ly/431HSN0>
- Montenegro, C. A. (2018). *Ritual experiencial, práctica corporal ancestral* [Taller]. Expomotricidad-2018, Universidad de Antioquia. <https://bit.ly/4do54Zb>
- Montenegro, C. A., Morales Moya, I. D., Cortés Villamil, C. A., y González Rincón, R. (2017). *Sumak Kawsay, el néctar de la experiencia*. Universidad Pedagógica Nacional. <https://bit.ly/3F19Gbg>
- Morón Tone, E. F. (2010). La Chakana como elemento posibilitador de la integración latinoamericana. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 31(102), 17-24. <https://bit.ly/4j2BOZf>
- Moyano, R. (2018). De noche también sale el Sol: arqueoastronomía y ciclos lunares en los Andes del Collasuyu. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 6(1), 58-83. <https://bit.ly/4ja7yfc>
- Naranjo, L. (2023). Mujeres y guacas cusqueñas en la relación de las fábulas y ritos de los incas (c. 1575), de Cristóbal de Molina. *Tierra Nuestra*, 17(1), 43-54. <https://doi.org/10.21704/rtn.v17i1.1896>
- Naranjo, M. F. (2014). Del dicho al hecho hay mucho trecho: las implicaciones menos visibles de la interculturalidad. *Ecuador Intercultural*, (65), 59-82.
- Navas Montes, Y., González León, J. N., González León, P., y Calero Larrea, C. (2024). El enfoque social de las ciencias y la tecnología: implicaciones en la educación superior. *Technology Rain Journal*, 3(1). <https://doi.org/10.55204/trj.v3i1.e31>
- Núñez Zurita, L. (2023). La Chakana como instrumento metodológico intercultural de fortalecimiento de la comprensión lectora. *Cátedra*, 6(1), 153-170. <https://doi.org/10.29166/catedra.v6i1.3546>
- Ospina Peralta, P. (2006). Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi. En P. Ospina Peralta (coord.), *Las fisuras del poder: movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales* (pp. 15-118). Instituto de Estudios Ecuatorianos; CLACSO. <https://bit.ly/3ZpahtY>
- Oviedo, A. (2011). *Qué es el sumakawsay. Sumak*.
- Pacari, N. (2013). Sumak Kawsay para que tengamos vida. En A. L. Hidalgo Capitán, A. Guillén García, y D. Guazha (eds.),

- Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 343-357). <https://bit.ly/4djUzpM>
- Páez, M. C., Marinangeli, G. A., Maidana, C., y Plastiné Pujadas, I. G. (2023). La Pachamama, memorias de un tiempo pasado y rituales vigentes en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). *RUNA*, 44(1), 91-107. <https://doi.org/10.34096/runa.v44i1.11324>
- Parra, Y., y Gutiérrez, S. (2024). Espirales, tejidos y saberes de otro modo desde las mujeres kankuamas en Riohacha, Colombia. *Política & Trabalho*, 1(59). <https://doi.org/10.22478/ufpb.1517-5901.2023v1n59.66584>
- Pauta Ortiz, P., Mansutti Rodríguez, A., y Apolo, D. (2020). Códigos sonoros en el ritual de fecundidad de la Allpa Mama en el Inty Raymi cañari en Ecuador. *Chungará (Arica)*, 52(4), 671-682. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005002601>
- Pérez García, E., Bocanegra Vilcamango, B., Villalobos Vera, C., y Dejo Aguinaga, S. F. (2022). La utopía de la escuela rural en Lambayeque desde la Chakana pregunta y la COVID-19. *Horizontes*, 6(23), 389-403. <https://doi.org/10.33996/revistahorizontes.v6i23.342>
- Pérez, M. A. (2018). Cosmovisión andina e interculturalidad: una mirada al desarrollo sostenible desde el sumak kawsay. *Chakíñan*, (5), 119-132 <https://doi.org/10.37135/chk.002.05.08>
- Pino Jordán, A. M. (2012). La chacana: ¿elucubración o resignificación? *Pluralidades*, (1)1, 41-57. <https://bit.ly/4knF6r9>
- Pinxten, R. (2009). *La cosmopolítica y el yo dialógico*. CIDOB. <https://bit.ly/3SMz7Ag>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://bit.ly/3FfTp28>
- Quispe Salsavilca, D. P. (2024). El horizonte de la cosmovisión andina en la estructuración del estado federal en la constitución mundial planetaria. *Sapientia & Iustitia*, (9), 31-52. <https://doi.org/10.35626/sapientia.9.5.116>
- Reyes Reinoso, J. R., Urdaneta, M. J., y Álvarez Galeano, M. F. (2024). *Responsabilidad social del sector cooperativo ecuatoriano: un enfoque sistémico desde la economía popular y solidaria*. EDUNICA. <https://doi.org/10.26871/Edunica/EDUNICA.91>
- Rodríguez Salazar, A. (2016). *Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales: el caso de Ecuador* [Tesis doctoral, Universidad del País Vasco]. <https://bit.ly/3FfTtPq>
- Rodríguez, G. (1999). *La sabiduría del cóndor: un ensayo sobre la validez del saber andino*. Abya-Yala.
- Rostworowski, M. (2019). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Sánchez Huaringa, C. D. (2016). La chakana y la cruz cristiana: rituales, religión, fiestas, ideologías y simbologías en los conjuntos de sikuris urbanos. *Arqueología y Sociedad*, (32), 533-554. <https://bit.ly/4mim4o1>
- Siza, M. L. (2021). Samay, el aliento de la vida, la energía de vivir. *Energía y Equidad*, (2), 37-51. <https://bit.ly/43A4zrL>
- Smith, S. (2002). The US and the Discipline of IR: Hegemonic Country, Hegemonic Discourse. *International Studies Review*, 4(2), 67-85. <https://bit.ly/4k2aX0Z>
- Solís Muñoz, J. B., García Álvarez, F. I., y Villarreal Chérrez, T. (2019). Emprendimientos interculturales. caso: Pawkar, Inti, Killa y Kayak Raymi en la mancomunidad del pueblo cañari. En J. Solís Muñoz, J. Quevedo Vásquez y X. Mantilla Crespo (coords.), *Oportunidades de negocios*. Universidad Católica de Cuenca; CIDE; CET-Bolivia. <https://bit.ly/4knGp9x>
- Tapia Burbano, M. A. (2020). Alimentos, celebraciones y rituales de los pueblos indígenas del Ecuador [Tesis de grado, Universidad San Francisco de Quito]. <https://bit.ly/3SdKsJD>
- Tickner, A. B., y Smith, K. (eds.). (2020). *International Relations from the Global South: Worlds of Difference*. Routledge.
- Timmer, H. (2003). *La chakana*. <https://bit.ly/3YMyXg0>
- Tola, M. (2018). Between Pachamama and Mother Earth: Gender, Political Ontology and the Rights of Nature in Contemporary Bolivia. *Feminist Review*, 118(1), 25-40. <https://doi.org/10.1057/s41305-018-0100-4>
- Torero, R. (2005). *Idiomas de los Andes*. Horizontes.
- Torres Fernández de Córdova, G. (2002). *Lexicón etnolectológico del quichua andino*. Tumipampa.
- Tortosa, J. M. (2011). Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir. *Aportes Andinos*, (28). <https://bit.ly/45n77e2>
- UNESCO. (2005). *La Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. <https://bit.ly/4jY5WWZ>

- Valdivia, M. P. (2006). Cosmovisión aymara y su aplicación práctica en un contexto sanitario del Norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho*, (7), 1-5. <https://doi.org/10.1344/rbd2006.7.7870>
- Vega Ugalde, S. (2014). El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña, un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Íconos*, (48), 73-91. <https://bit.ly/3Zn9aei>
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente*. UASB-Ecuador. <https://bit.ly/3NdILZO>
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Abya-Yala.
- Zecchetto, V. (2011). El persistente impulso a resemantizar. *Universitas*, (14), 127-142. <https://bit.ly/3S9SEKQ>
- Zhong, Z. (2024). A Study on the Discourse Construction of “Global South” and its International Communication. *Pacha, Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 5(15), e240352. <https://doi.org/10.46652/pacha.v5i15.352>



Galería fotográfica







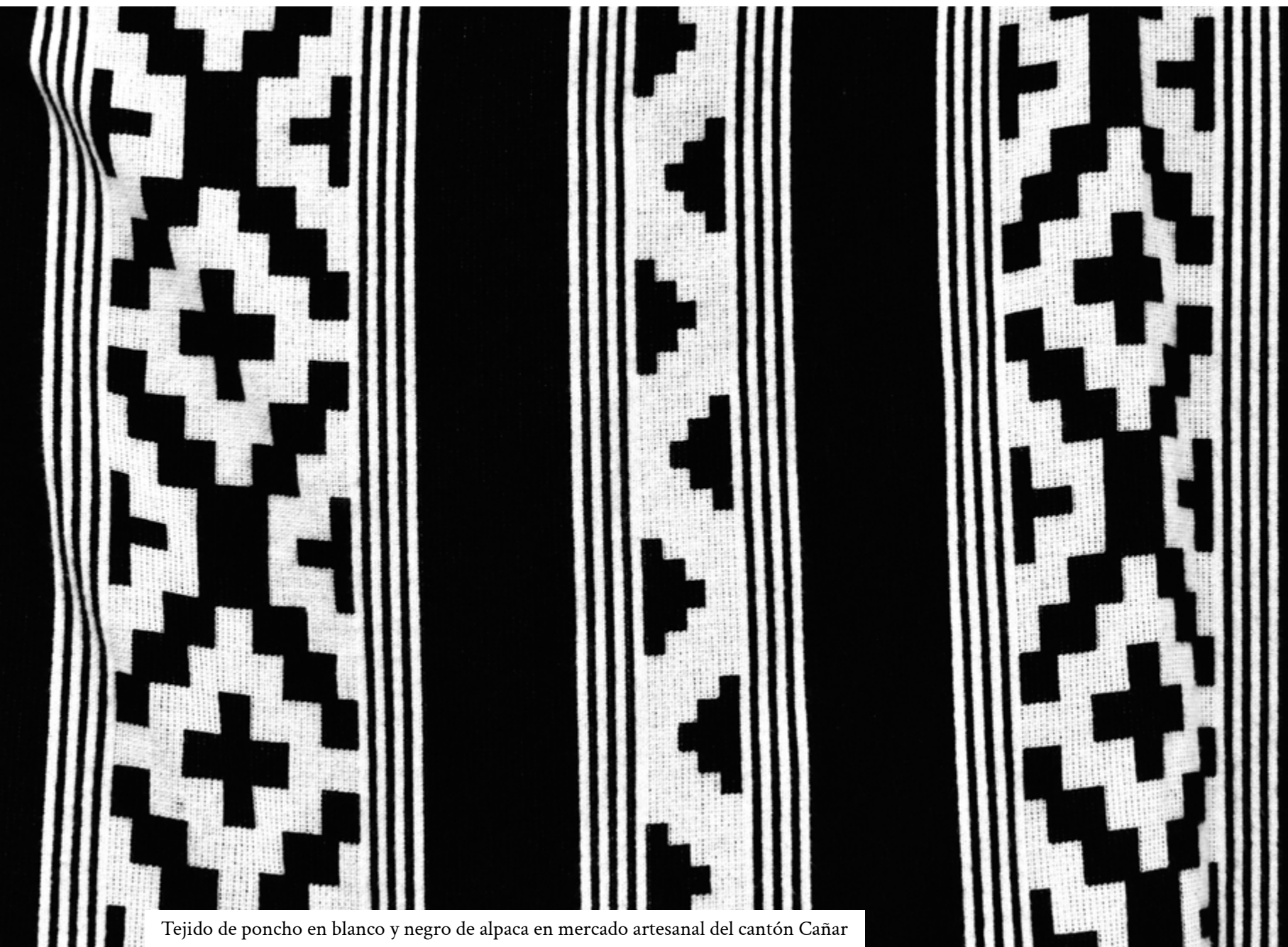
A continuación, se comparten algunas fotografías realizadas por los autores en las provincias de Azuay, Cañar y Loja, vinculadas con la *chakana* en sus distintas facetas.

Artesanías

Mantel de mesa en una cafetería del centro de Cuenca



Mantel de mesa en una cafetería del centro de Cuenca



Tejido de poncho en blanco y negro de alpaca en mercado artesanal del cantón Cañar



Tejido de poncho de alpaca combinando rojos y blancos en mercado artesanal del cantón Cañar





Tejido de poncho en el mercado Nueve de Octubre, en Cuenca, que combina chakanas medias, enteras con otras formas



Detalle de mantel de mesa en el mercado artesanal del cantón Cañar



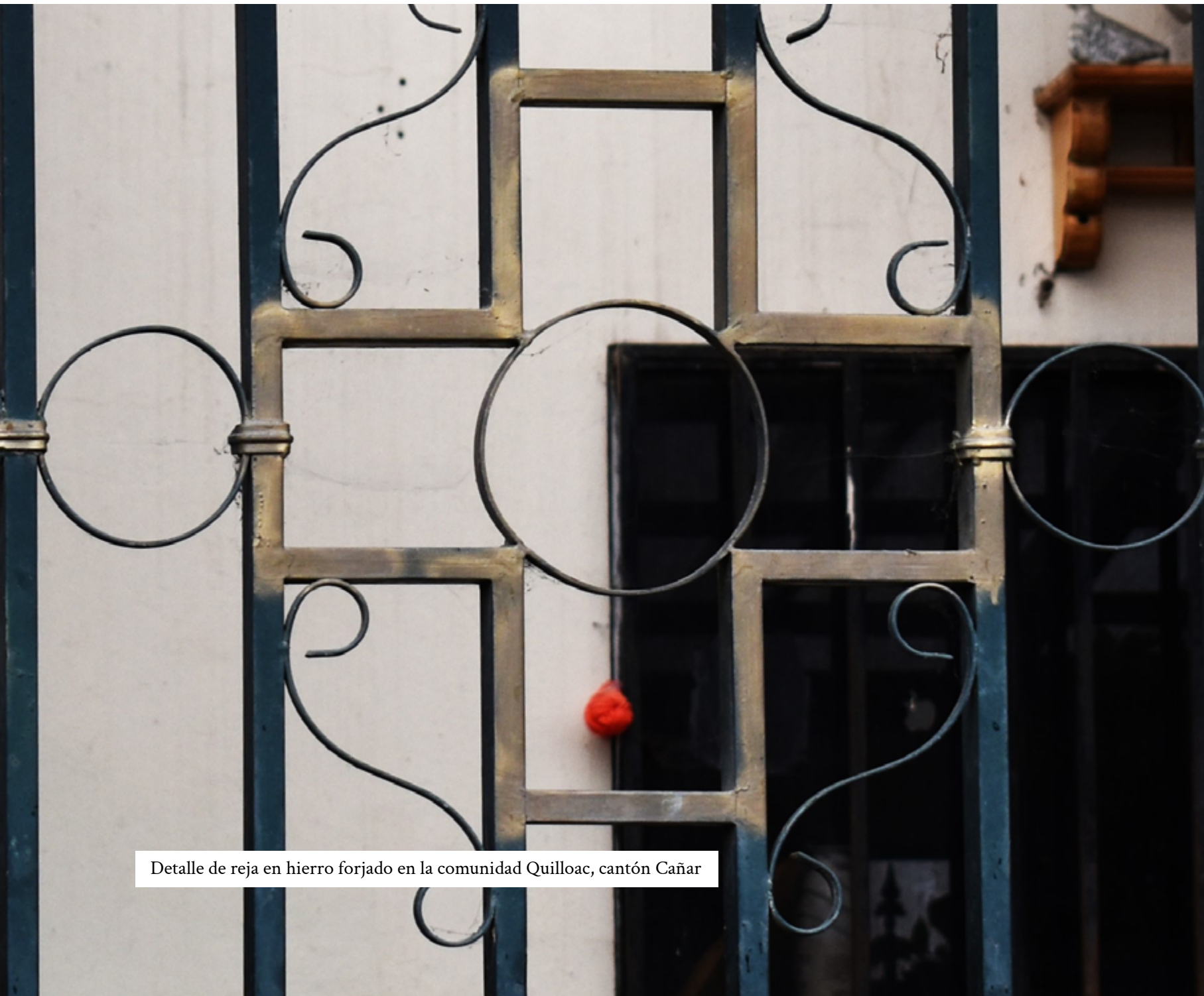


Tejido de poncho con la forma de la chakana, combinando el azul y el blanco en el mercado Nueve de Octubre de Cuenca



Tejido de mantel, con mezclas de franjas horizontales y chakanas unidad, en el mercado Nueve de Octubre de Cuenca

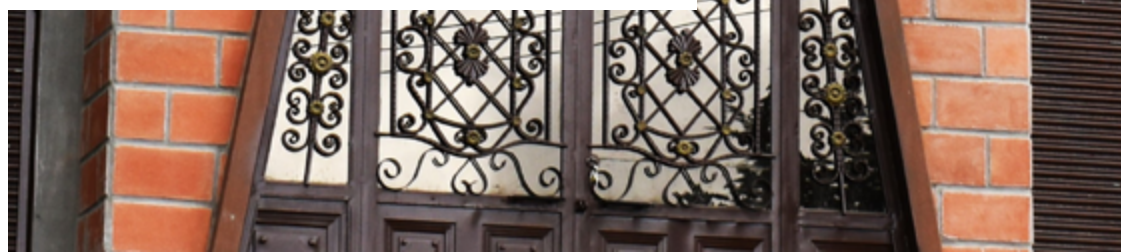
Urbanismo



Detalle de reja en hierro forjado en la comunidad Quilloac, cantón Cañar



Rosetón en forma de chakana en la comunidad Quilloac, cantón Cañar





Suelo en forma de chakana en el parque principal del cantón Cañar



Suelo en forma de chakana en el mercado del cantón Cañar



Rosetón en forma de chakana en la comunidad Quilloac, cantón Cañar



Ventana en forma de chakana en la comunidad Quilloac, cantón Cañar



Combinación de chakanas medias en el puente de El Vergel, sobre la avenida Huayna Cápac en Cuenca

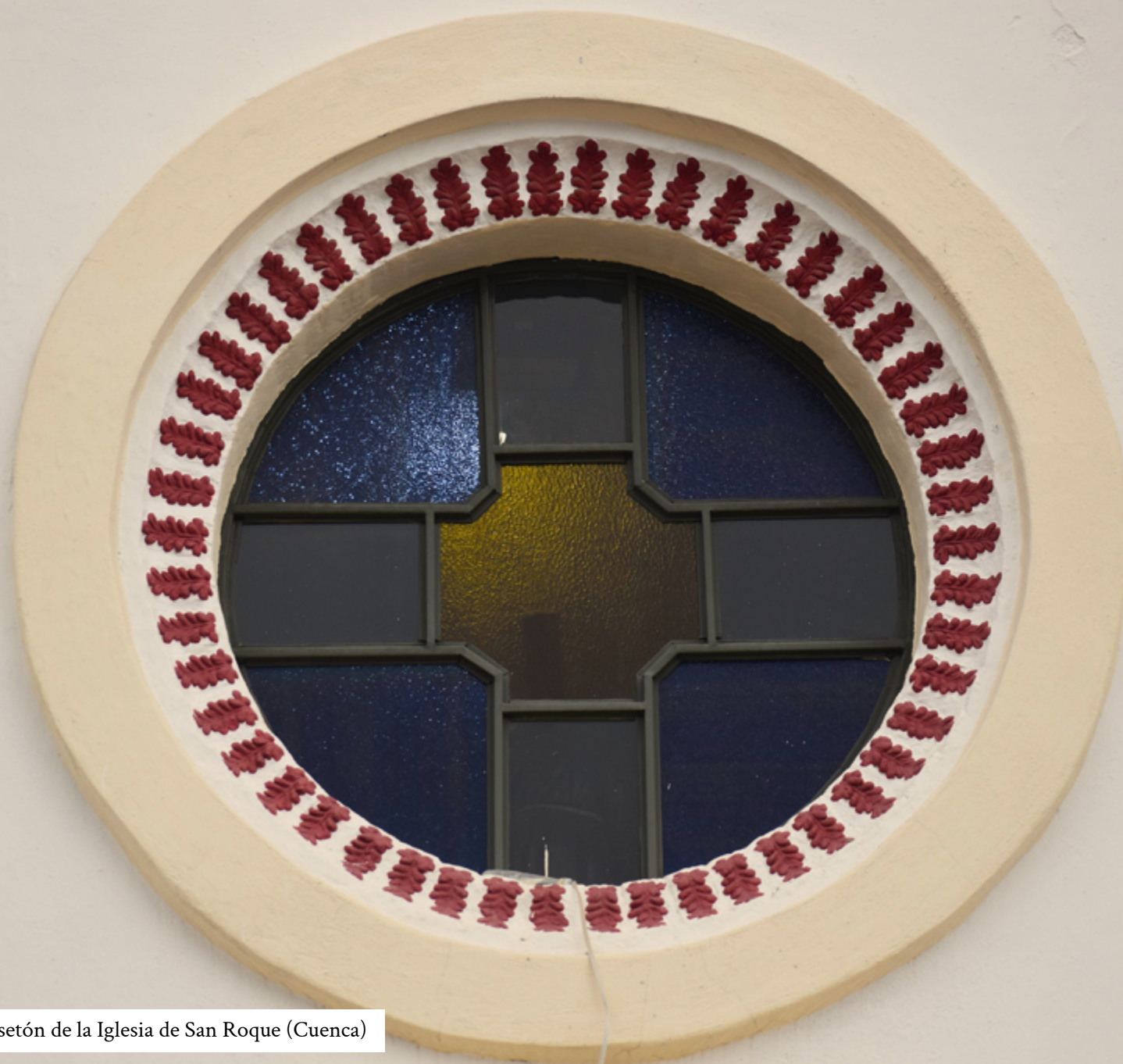


Combinación de chakanas medias en el puente de El Vergel, sobre la avenida Huayna Cápac en Cuenca





Frontis de la Quinta Guadalupe sobre la Avenida Loja, barrio San Roque (Cuenca)



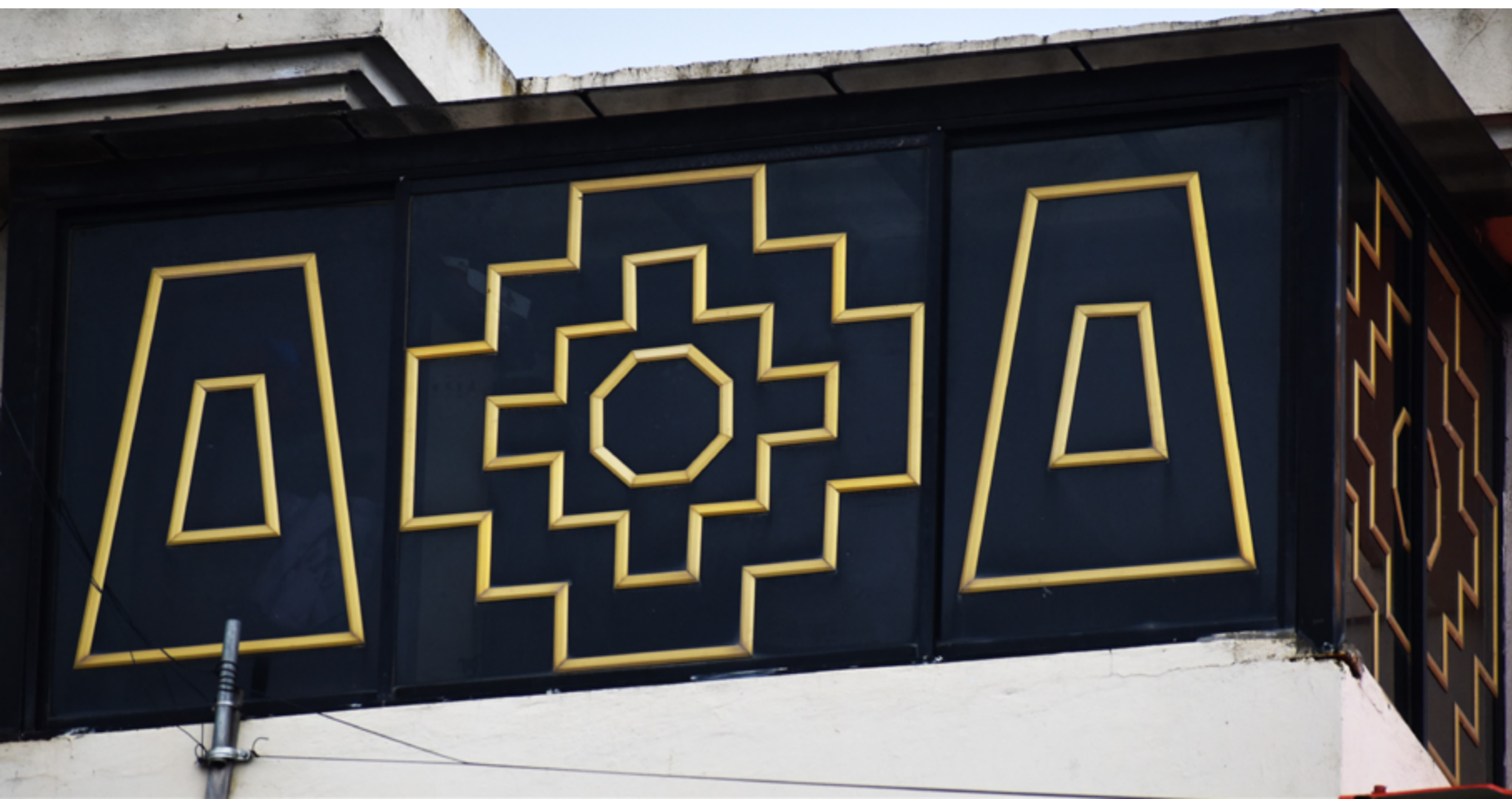
Rosetón de la Iglesia de San Roque (Cuenca)



Ventanal de la Iglesia de San Roque (Cuenca)



Chakanas con forma de luna y sol, en Coyector (provincia del Cañar)



Ventanal con chakanas integradas en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)



Ventanal con chakanas integradas en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)



Ventana con forma de chakana en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)



Ventana con forma de chakana en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)



Ventana con forma de chakana en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)



Ventanas con forma de chakana en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)

Murales

Detalle de mural en la antigua estación del ferrocarril en El Tambo (provincia del Cañar)



Detalle de mural en la antigua estación del ferrocarril en El Tambo (provincia del Cañar)



Mural en la antigua estación del ferrocarril en El Tambo (provincia del Cañar)

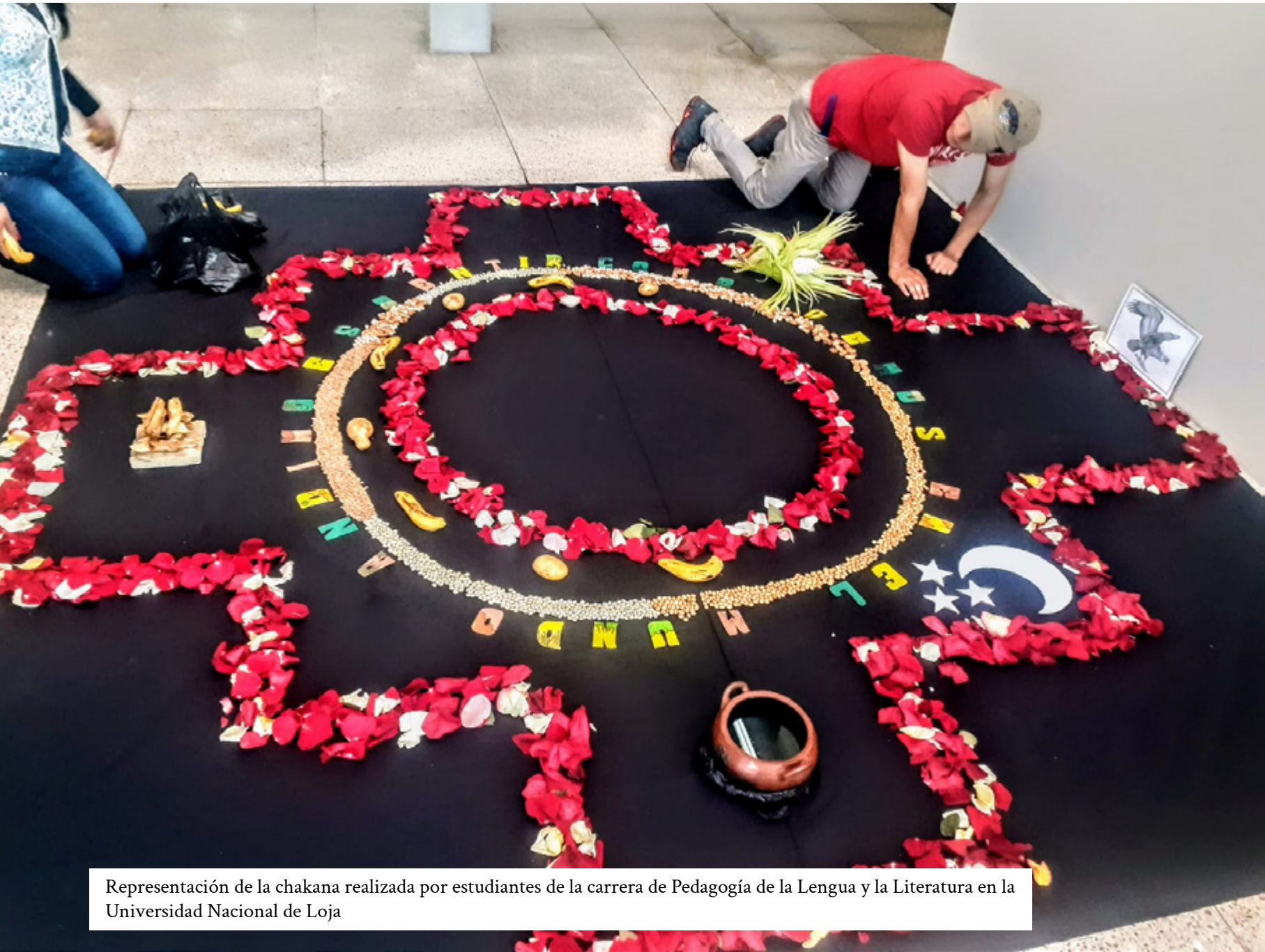


Detalle de mural en la antigua estación del ferrocarril en El Tambo (provincia del Cañar)



Forma de chakana en pared de casa en la comunidad Quilloac (cantón Cañar)

Educación y patrimonio



Representación de la chakana realizada por estudiantes de la carrera de Pedagogía de la Lengua y la Literatura en la Universidad Nacional de Loja



Representación de la chakana realizada por estudiantes de la carrera de Pedagogía de la Lengua y la Literatura en la Universidad Nacional de Loja

Monumentos a la chakana



Homenaje a la chakana sobre la autopista Cuenca-Azogues, a la altura del cantón San Felipe de Oña (Azuay)



Representación de la chakana con sembríos en el complejo arqueológico de Coyector (provincia del Cañar)



Sobre los autores

Manuel Felipe Álvarez-Galeano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9911-2496>



Escritor, artista plástico y editor. Doctorando en Estudios Sociales de América Latina mención en Sociología, aspirante de posdoctorado en Ecología Política, Poéticas Ambientales y Luchas Sociales, máster en Estudios Avanzados en Literatura Española e Hispanoamericana y filólogo hispanista. Es docente investigador de la Universidad Católica de Cuenca y docente invitado de la Universidad Técnica de Ambato. Ha ganado cerca de 30 premios internacionales, como el XI Concurso Internacional Ermelinda Díaz (2021) en Chile, el VI Premio Internacional Letras de Iberoamérica (2021) en México y la convocatoria de publicaciones de la Alcaldía de Cuenca (2023). Su obra se ha publicado en diferentes idiomas en cerca de 25 países. Entre sus 18 libros destacan *Inventario crítico de la literatura latinoamericana y universal* (2022), *¿Y quién nos rescata del humo?* (2022), *Curso dinámico de escritura para la sociedad del conocimiento* (2023) e *Hidrometría de la desnudez* (2025). Lidera el Grupo de Investigación Pensamiento Latinoamericano: Decolonialidad, Educación y Sistemas Políticos (PLADESPO) y el proyecto de investigación “Ecopolítica y participación ciudadana: estudios sobre biocentrismo y modelos endógenos de desarrollo autocentrado en el austro ecuatoriano”.

Luis Bolívar Cabrera-Berrezueta

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-635X>



Doctor en Ciencias Pedagógicas por la Universidad de La Habana-Cuba, máster en Procesos Educativos Mediados por Tecnologías por la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina, posgrado de especialización en Modelo Social Europeo por Universidad de Castilla La Mancha-España, especialista en Docencia Universitaria y doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Católica de Cuenca. En la Universidad Católica de Cuenca se ha desempeñado como Docente investigador Titular, Director Académico, Coordinador General sede Azogues, Decano de la Extensión universitaria de Cañar y de las Unidades Académicas de Educación; Artes y Humanidades. Actualmente se desempeña como Vicerrector de Investigación en la misma Universidad. Ha escrito varios libros entre los que destacan *El Taita Carnaval de la cultura cañari: rescate de una tradición ancestral*, *Los orígenes de la imprenta en Ecuador* y *Guía pedagógica-didáctica Museo de la Imprenta Nacional*, así como artículos científicos, capítulos de libros, ponencias en congresos nacionales e internacionales. Ha sido coordinador general del Congreso Internacional de Investigación, Desarrollo e Innovación (IDEIN-2019) y recibió preseña de la Ilustre Municipalidad de Cañar por el aporte a la cultura del cantón y por institucionalizar la tradicional fiesta del Taita Carnaval, el rescate de valores, costumbres y tradiciones culturales (2009).

Johanna Rosalí Reyes-Reinoso

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8238-4367>



Doctora en Ciencias Sociales, máster en Auditoría Integral y en Derechos Humanos, e ingeniera en Contabilidad, Auditoría, Marketing y Negociación Comercial Internacional. Tiene diplomados en Género, Criminología, Pensamiento Crítico, Comercio Exterior, Análisis de Datos y Formación de Investigadores. Es docente investigadora en la Universidad Católica de Cuenca, responsable la Red de Investigación y Observatorios (RIOUC) del campus Azogues, coordinadora del Grupo de Investigación Ciencia y Diversidad (GIC&D), coordinadora editorial del Observatorio de Datos Abiertos “Al Dato” y el Observatorio Nacional de la Participación Política de la Mujer (capítulo Azuay). Es consejera del Consejo Consultivo de Mujeres del Consejo Nacional para la Igualdad de Género (2023-2025), gestora de la OWSD y miembro del Grupo Asesor de Sociedad Civil (GASC) de ONU-Mujeres, del Directorio Latinoamericano de Voces Expertas y de Voces de Mujeres Iberoamericanas (OEI). También es autora libros y artículos entre ellos: *Violencia contra las mujeres: evolución, diversidad y desafíos en el siglo XXI* (2025), *Responsabilidad social del sector cooperativo ecuatoriano: un enfoque sistémico desde la economía popular y solidaria* (2024) y *The role of Technology Innovation, Customer Retention and Business Continuity on Firm Performance after Post-pandemic Era* (2024).

Melissa Carolina González-Cantos

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1333-6488>



Licenciada en Relaciones Internacionales con especialización en Ciencia Política y Sociología por la Universidad San Francisco de Quito, máster en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo por FLACSO-Ecuador. Sus líneas de investigación incluyen feminismos decoloniales, gobernanza global, género y desarrollo. Ha sido reconocida con becas académicas de excelencia para toda su formación y ha representado a su país en espacios internacionales de formación, cooperación y debate académico. Es autora de publicaciones como “El papel de las organizaciones internacionales en la cooperación global” (*Revista Polo del Conocimiento*, 2024) y “Sovereignty within Feminist International Relations Theory” (*El Outsider*, 2021). Actualmente, es docente en el Área de Ciencias Sociales y directora de Cooperación Interinstitucional en el Centro Investigación y Estudios IPSUM SOLUTIO. Asimismo, es docente investigadora en la Universidad Católica de Cuenca, coordinando proyectos de investigación y consultoría sobre gobernanza hídrica, justicia ambiental y participación política de las mujeres, vinculados a agencias cooperación internacional y actores locales. Forma parte de redes como la AECIP e IPSSA.

Andrés Francisco Ugalde-Vásquez

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8832-0935>



Economista y doctor en Administración de Empresas (*cum laude*) por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Con más de veinte años de experiencia académica, ha sido docente de pregrado y posgrado en diversas universidades ecuatorianas, guiando cátedras en economía, gestión, emprendimiento y pensamiento político. Actualmente, dirige la Carrera de Ciencias Políticas y Gobernanza en la Universidad Católica de Cuenca y es autor de investigaciones publicadas en revistas indexadas como *Sustainability* (SCOPUS). Ha sido, además, director de Desarrollo Económico de la provincia del Azuay. Paralelamente, ha desarrollado una sólida trayectoria literaria, es ganador del Concurso Universitario de Poesía Dolores Veintimilla (2022), ha publicado los libros *Nos Magistri Sumus* (2014), *Lo que queda por decir* (2022) y *Yo pensé que conocía el alba* (2024), editado por Oveja Negra en Bogotá. Ha sido columnista de los diarios *El Tiempo* y *El Mercurio*, y conferencista en foros académicos y culturales en México, España y Ecuador. Su obra articula el rigor del pensamiento con una sensibilidad crítica y poética comprometida con la transformación social y cultural.

Cristina Muñoz-Zeas

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6585-6160>



Graduada en Derecho por la Universidad de Cuenca, tiene un máster en Relaciones Internacionales por la Universidad de Pécs de Hungría. Ha participado en foros nacionales e internacionales en Alemania, Polonia, Hungría, Paraguay y Túnez. Ha sido asesora jurídica para la Sala de Concejales de Cuenca, responsable de la agenda internacional del comisionado nacional de drogas, coordinadora general de Asesoría Jurídica de la Superintendencia de Ordenamiento Territorial, Uso y Gestión del Suelo, y secretaria general procuradora del Instituto Tecnológico Superior de Economía Social, Popular y Solidaria. Ha participado en proyectos y grupos de investigación sobre narcotráfico y drogas. Actualmente, es docente de la Universidad Católica de Cuenca y miembro del Grupo de Investigación PLADESPO y el proyecto de investigación “Ecopolítica y participación ciudadana: estudios sobre biocentrismo y modelos endógenos de desarrollo autocentrado en el austro ecuatoriano”. Sus áreas de experticia son la política exterior, la administración pública y el Estado.





La chakana como símbolo intercultural andino
Una visión desde el Sumak Kawsay

se imprimió en la ciudad de Cuenca, Ecuador, en
junio de 2025, en la Editorial Universitaria Católica
(EDÚNICA), con un tiraje de 300 ejemplares.





ISBN: 978-9942-27-339-0



ISBN: 978-9942-27-340-6

