



Sophia, Colección de Filosofía de la
Educación
ISSN: 1390-3861
faguilar@ups.edu.ec
Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador

YÉPEZ MOROCHO, PASCUAL
TRADICIONES INDÍGENAS EN EL MUNDO MODERNO Y SU INCIDENCIA EN LA
EDUCACIÓN INTERCULTURAL
Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 18, 2015, pp. 231-251
Universidad Politécnica Salesiana
Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846095013>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

TRADICIONES INDÍGENAS EN EL MUNDO MODERNO Y SU INCIDENCIA EN LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Indigenous traditions in the modern world and its impact on intercultural education

PASCUAL YÉPEZ MOROCHO*
ankashunku3@gmail.com
Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana/Quito-Ecuador

Resumen

El presente artículo pretende demostrar que la filosofía andina –sabiduría ancestral– con el principio del diálogo (tantanakuy¹) no solo intenta relatar las costumbres y valores indígenas, sino rescatar su incidencia en el proceso de educación tanto en la gente que pertenece a diferentes pueblos y nacionalidades, como en otras personas que comparten tiempos y espacios comunes. El diálogo es la fuerza simbólica de las comunidades, pueblos y nacionalidades que cohesionan el vínculo social de propios y extraños (mestizos, afrodescendientes, montubios, blancos, urbanos y juveniles), así como el surgimiento de la difusión en los medios de comunicación y en el sistema de educación escolar.

Palabras claves

Sabiduría ancestral, diálogo, comunidades, pueblos, nacionalidades, educación, interculturalidad, identidad inclusiva, cohesión social.

Abstract

This article seeks to demonstrate that from the Andean philosophy -ancestral wisdom- with the principle of dialogue (Tantanakuy) not only tries to tell indigenous customs and values, but also to rescue their impact on the educational process both people who belong to different the communities and nationalities, and in others because they share common places and times. Dialogue is the symbolic power of communities and nations that represents the social bond of groups and foreigners (mestizos, afroecuadorians, montubios, white, urban and juveniles), and the rise of diffusion in the mass media and in the formal education system.

Keywords

Ancestral wisdom, dialogue, communities, nations, nationalities, education, intercultural, inclusive identity, social cohesion.

Forma sugerida de citar: Yépez Morocho, Pascual (2015). Tradiciones indígenas en el mundo moderno y su impacto en la educación intercultural. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 18 (1), pp. 231-251

* Pertece a la comunidad Bayubug, sector Guachalá, cantón Riobamba, provincia Chimborazo, servidor del Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, Master en Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO Ecuador.

Introducción

Generalmente se ha pensado que la única forma de educación que se adquiere es a través de las instituciones particulares y/o públicas (guarderías, escuelas, colegios y universidades). Esto ha permitido legitimar el sistema homogéneo de formación escolarizada tanto en las ciudades como en el campo; por tanto, se ha desconocido las tradiciones, sabidurías y formas de educación de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

Durante las últimas décadas del siglo pasado y la primera década del siglo presente, ese modelo monocultural ha sido cuestionado y el Estado ecuatoriano ha apostado por un nuevo marco constitucional en el que reconoce las raíces milenarias forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos y nacionalidades. Al respecto, en el artículo 1 de la Constitución se reconoce que: “Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social... intercultural, plurinacional y laico” (Constitución, 2008).

Sin embargo, a pesar del último reconocimiento legal, el sistema de educación continúa desconociendo los aspectos propios de los indígenas (costumbres, celebraciones, rituales, mitos, signos y símbolos) en el proceso de educación. ¿Cómo difundir las prácticas cotidianas indígenas, para incluir en el proceso de formación escolar? El argumento es relatar las tradiciones indígenas para el diálogo de saberes en el contexto plurinacional y multicultural. Por lo que es propicio reflexionar sobre las manifestaciones de los pueblos y nacionalidades indígenas, pero sobre todo su manifestación cultural que permite construir comunidades educativas permanentes.

En el pasado, esta posibilidad ha permitido la cohesión social para el intercambio de conocimientos, experiencias, rituales simbólicos y productos; de modo que, es necesario puntualizar las alianzas entre: indígenas, mestizos, blancos, afroecuatorianos y montubios, porque los indígenas, lejos de ser pueblos cerrados, están conviviendo en un territorio que comparten con otros y tienen la capacidad de readaptarse a los valores de otras culturas.

No obstante, también puede provocar malestar y distanciamiento con las sociedades antes descritas porque no se visibiliza equitativamente sus aspiraciones y demandas individuales y colectivas. De ahí la importancia de la descripción de las tradiciones de los pueblos indígenas kichwas en el tiempo histórico y espacio cultural (Yépez Morocho, 2014b).

En este artículo se han considerado las teorías de los autores estudiosos de la Filosofía Andina, Antropología Cultural y Educación Intercultural, las mismas que sustentan los testimonios de los informantes a quienes se tuvo la oportunidad de entrevistar los mismos que, no son solo indígenas, sino también mestizos, ellos demuestran que es complejo mantener este esfuerzo.

En la primera parte, se tratará sobre la reunión y la *minka* como un mecanismo vigente pero desafiante a la que deben enfrentarse en las comunidades, asociaciones, grupos y familias indígenas. En la segunda parte, se pondrá énfasis en las celebraciones indígenas y fiestas religiosas cristianas, cómo ellas adaptan y recrean las costumbres y tradiciones propias y extrañas. Y para concluir, se enfocará, la identidad, las costumbres y las celebraciones indígenas, como un medio para la educación no solo familiar, sino también institucional, tal como se establece en el Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir 2013-2017: “Garantizar una educación intercultural para todas y todos los ciudadanos, en todos los niveles y modalidades, y con pertinencia cultural para comunidades, pueblos y nacionalidades” (Objetivo 5.7.b).

Filosofía del tantanakuy

233


El *tantanakuy* en el idioma castellano significa reunión: familiar, colectiva de orden social, cultural, política, religiosa, económica y educativa, con características propias del espíritu comunitario. Dicho lugar es el tiempo-espacio para intercambiar ideas, experiencias, sabidurías y construir las soluciones de los problemas tanto individuales como colectivos. Lo interesante es que esta palabra tiene un sentido profundo del ser y estar de los miembros en la cotidianidad de las familias, comunidades, organizaciones y asociaciones (Yépez Morocho, 2014a).

Para comprender mejor la importancia del *tantanakuy* en la cosmovisión indígena, es preciso citar la entrevista realizada a Luis Tuquinga, miembro de la comunidad Monjas Tunshi, San Luis, Chimborazo quien dice: “*tandanakuy* es estar juntos toda la comunidad: jóvenes, niños, mujeres, ancianos y familias” (Luis Tuquinga, 25.03.2015). Tuquinga trata de exponer su forma de entender el modo de vida comunitaria al aseverar cuál es el objetivo de la convivencia colectiva.

En este sentido, *tantanakuy* es un espacio profundo de reflexión sobre el paradigma de la unidad comunitaria, familiar y educacional frente a las distintas dificultades y efectos en los pueblos y nacionalidades indígenas. En otras palabras, es la manifestación de las costumbres indígenas, mismas que han sido sujetas a modificaciones en el transcurso de la historia cultural en el entorno andino pero, en esencia, el ser identitario (*runa*) sigue vigente.

De hecho, los pueblos kichwas están preocupados sobre la creciente presencia de elementos simbólicos y lingüísticos de los adolescentes, jóvenes indígenas que buscan sus propios espacios de diálogo como prioridad en las comunidades, no solo el cómo fortalecer las prácticas

ancestrales, sino también como alcanzar a entender las expresiones, costumbres y modos de vida de la generación más joven de la población. En concreto, el actual alcalde de Pelileo manifestó lo siguiente:

Los estudiantes, el pueblo ecuatoriano y el mundo es importante que conozca que nuestras costumbres están vivas, que no morirán. Estarán a lo mejor en riesgo algunas costumbres, pero los pueblos y nacionalidades estamos convencidos de nuestros ancestros, de nuestras ideologías, de nuestras cosmovisiones. Nos sentimos felices de mantener. Habrá riesgos y retos debemos comprometer todos para que no se pierda (Manuel Masabanda, 18.03.2015).

Esto explica que el sistema de múltiples relaciones sociales e intergeneracionales (niños, adolescentes, jóvenes, adultos y ancianos) permite no solo visibilizar sino garantizar la vigencia legal; tal como reconoce la Constitución ecuatoriana (2008), en el art. 57 que tiene concordancia con las normas internacionales (Actas de Derechos Colectivos), sobre las tradiciones indígenas. No obstante, el desconocimiento de esta ley, los pueblos y nacionalidades no han hecho uso de la misma para exigir el respeto y el cumplimiento de todos los derechos tipificados en ley.

Además, hay que señalar que la sociedad en general no acepta las diferentes formas de pensamientos y conocimientos (cosmovisiones y sabidurías) que están encaminadas a las costumbres y tradiciones propias, por tanto, los valores ancestrales como: la reunión, la organización y la *minka* se ven vulneradas (Yépez Morocho, 2014a: 70-77). Por lo que se requiere profundizar la función que tiene el *tantanakuy*, para los pueblos y nacionalidades que a continuación se detalla.

Función del tantanakuy

Para los pueblos y nacionalidades indígenas: de las urbes perimetrales, de las zonas rurales, de los páramos y de las selvas, son muy importantes y fundamentales las reuniones, ya que fortalecen los lazos parentales, es allí donde encontramos un clima de confianza para el diálogo, la confrontación, las propuestas y las resoluciones ante los problemas de diferentes índoles. Esto explica también la conversación con un miembro kichwa puruhá, Marco Sinaluiza, comunero de Gulalag, quien asevera que *tantanakuy*: “Es tratar temas que no están claros, y resolverlos; los problemas tienen doble función donde se obtiene conclusiones y respuestas positivas” (Marco Sinaluiza 27.03.2014).

Los pueblos y nacionalidades han venido desde su origen manteniendo este espacio-tiempo de *tantanakuy* periódicamente y en distintos ámbitos, las mismas que tienen un fin comunitario a nivel sociológico,

filosófico y educativo; en este sentido, también es importante exigir al país, a la región y al mundo que se considere estos conocimientos en el mismo nivel que se hace con el conocimiento de la cultura occidental. En este sentido, Josef Esterman (2000) en su libro sobre filosofía sistemática señala que: “El sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida ética y conocimiento; la soberanía del hombre particular es auto-engaño (2000: 191).

En las comunidades, en las familias, en las asociaciones, las reuniones sirven para tratar asuntos particulares, en especial para pronunciar ciertos temas de interés común para el progreso de sus miembros, pero no faltan personas o familias que buscan intereses personales y pretenden debilitar los procesos, ya sea en los temas: social, económico, religioso o político.

Pero siempre en este espacio buscan la unión de todos los miembros. Al respecto Carmen Zumba, dirigente de la comunidad de Carcelén de Catequilla, manifiesta lo siguiente:

235


Esta comunidad es jurídicamente reconocida como comuna, pero algunos compañeros, sobre todo los que tenían grandes extensiones de propiedades no querían que se forme la comuna, sino barrio, aduciendo que la comuna es de indios, es de atraso. Decían que nosotros somos gente civilizada, porque exigimos a los hacendados que deje una superficie de terreno para las canchas, el parque y la casa comunal... Nosotros hemos venido trabajando mucho, primero casa adentro para concientizar de que somos originarios de este lugar, hemos perdido el idioma, la vestimenta, pero no queremos perder nuestro territorio y conocimiento. A fuerza de reuniones hemos adjudicado como una comuna jurídica, construimos la casa comunal y otros servicios (Carmen 22.03.2015).

De esta manera dentro del pensamiento indígena se ha determinando un espacio para cada tema de importancia, realizando un plan de trabajo (que se va hacer y cómo), en bien de toda la comunidad, porque en la reunión existe una dimensión de consulta previa, el consentimiento, audiencias públicas, conversaciones, las mismas que llevan a realizar actos u actividades vinculantes de acuerdo a las necesidades de todos los miembros de la comunidad.

También es importante resaltar que el *tantanakuy* (reunión), tiene un papel que se desempeña en distintos momentos de la vida cotidiana de los pueblos y nacionalidades, el mismo que es un factor elemental y complementario en distintas circunstancias. Es un espacio donde los miembros tienen derecho de manifestar sus pensamientos de forma verbal, dependiendo del caso que sea. Al respecto Enrique Dussel (1992), en su análisis sobre la fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación, señala: “La comunidad de comunicación ideal en el nivel de

Apel puede postular una exterioridad del otro, no ya como exclusión sino como no exclusión” (1992: 73).

Hay que mencionar que se requiere profundizar la interacción de los jóvenes, niños y mujeres en el *tantanakuy*, quienes han defendido desde el anonimato esta forma de vida que ni la comunidad, ni la escuela, ni la familia ha reconocido suficientemente el rol en la vanguardia de los valores y tradiciones indígenas.

Minka

Minka² (trabajo comunitario) es participación de los todos los miembros de la familia y la comunidad para beneficio equitativo de los servicios o productos; un espacio donde se comparte las fuerzas físicas con una conciencia común; un derecho a trabajar juntos en un ambiente recíproco. En este sentido Esterman (2000) sostiene que: “el principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en aquellas de la religión, de la agricultura, del trabajo y de la familia, donde implica que una iniciativa de un polo tiene que corresponder con una reacción respectiva por parte de otro polo” (p. 194).

No obstante, en la actualidad, donde la globalización está presente en todos lados, en muchas ocasiones no existe ese ambiente de igualdad de beneficios ni de reciprocidad, por lo que se requiere trabajar en la reivindicación de esta práctica ancestral, porque solo reunidos se puede superar la marginación histórica que han sufrido los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios. Esto implica superar las ideologías de: clase, raza y religión que ha debilitado este valor, ya que la *minka* es también justicia y solidaridad.

La *minka* es un eje transversal en la vida comunitaria que ofrece la igualdad de derechos y deberes en relación con la globalización, que ofrece una posibilidad de superar la pobreza de manera individual pero pone en situación de desventaja a las mujeres, niños, adultos mayores, discapacitados y la movilidad humana. Hay que señalar que la *minka* contribuye a la economía de las familias y de las comunidades, donde viven hombres y mujeres trabajadores que demuestran la unidad que es un principio y una realidad. Por ejemplo, La construcción de la casa de una familia, la realización de un camino vecinal, la siembra o cosechas de sus parcelas, se realizan en *minkas*, se ayudan para un bien común (Yépez, 2014: 86-91).

Los indígenas prefieren que las *minkas* se realicen en las fechas festivas (feriados) o en los fines de semana, ya que entre semana trabajan fuera de la comunidad; la alimentación es única, un festín o banquete con toda la gente que participa en el trabajo. En este sentido en una conver-

sación mantenida con Yanua Vargas, indígena de la nacionalidad Shuar, señala lo siguiente: “En las mingas comunitarias participan todos es decir jóvenes, mujeres y varones. Comparten la comida y la chicha” (Yanua Vargas, 29.10.2014). En cambio Ligia Cayambe (2013), en sus estudios de campo sobre la comunidad Cerritos, Chillanes, Bolívar, asevera que estas tradiciones se está perdiendo por el modernismo existente.

En las comunidades rurales y urbanas pueden surgir malos entendidos e inconformidad de los miembros respecto a la planificación de las *minkas* obligatorias entre semana para la construcción de las infraestructuras comunitarias, como la escuela, la casa comunal, etc. Sin embargo, acierta Cayambe al afirmar en una entrevista que: “...asisten porque no quieren pagar la multa que es puesto por la autoridad de la comunidad” (Ligia Cayambe, 28.02.2015).

A pesar de estos inconvenientes, es necesario resaltar que en las *minkas* se integran con sus divinidades y con sus compañeros; la/el dirigente inicia suplicando a Pachakamak (dueño de la vida) que asista con la fuerza y la salud a todos los participantes para iniciar el trabajo. Al respecto Esterman señala que: “La relación viva con los antepasados garantiza la continuidad moral y epistémica, está muy viva dentro de la familia y de la comunidad” (2000: 191).

En este contexto, se debe entender que en las comunidades coexisten y comparten el mismo territorio (espacio-tiempo) diversos pueblos y nacionalidades, tanto en la ciudad como en el campo. Esto responde a un pasado común que permite la interrelación de unos con otros (Yépez, 2014: 70). La integración de otras costumbres también implica el manejo de asperezas de las relaciones sociales de la vida cotidiana, así convivir en un marco de igualdad y respeto tal como contempla en la Constitución ecuatoriana (2008), artículo 1, un Estado intercultural y plurinacional.

En este contexto, la *minka* tiene una trascendencia importante para los indígenas, porque mientras trabajan entablan diálogos sobre los temas locales, nacionales e internacionales, de actualidad y de interés común. Por ejemplo, los problemas familiares, comunales y personales, por eso la *minka* es una novedad porque es un tiempo-espacio de aprendizaje-enseñanza.

En otras palabras, la *minka* es una alternativa de comunicación efectiva y afectiva porque el diálogo es espontáneo y abierto, donde se puede emitir sugerencias, opiniones y críticas; incluso se relatan historias o mitos. Entonces la *minka* no cumple la función únicamente lucrativa en términos de inversión-ahorro económica, sino que es un espacio de aprendizaje-enseñanza, como se puede constatar en el relato de un niño indígena del pueblo Kayambi:



Shuk viaje tiyashka nin shuk runaku, na kasarashka, trabajashpa tiyashka pampapi. Chay runaka chashnami nishka:

Kunanka llankanaka sinchimi, sinchi pacha kashka, llankanaman risha. Tikramushpaka chinami rikushka, ñuka wachamanka pitak china sumak kinua apitaka rurashpa karashkanka. Cumparitura tapusha, cumparimi yachanka: cumparitu?

Comparka nishka: Kayman shamuysha Bonifacio

Cumparitu nachu ñuka wasiman pipash purimunkta rikushkanki.

Cumparika nishka: na rikunichu pita, chishikunashami shuk kurikinki kikinpak wasipi tiyarkta rikuni, chaymantaka na rikunichu.

Diisulupaki cumparitu chay tapuyllatami ruranaman shamurkani. Cumpari na yachan, kaya llankanaman rik cuentra rikusha pi shamun sumakkunata yanushpa karankapak. Kunansi kay sara ukupi pakasha rikusha pi shamun sumakkunata yanushpa karankaak. A cumpari nik shina, kurikinki llamanri ñuka wasimanka shamuk kashka. Kurikinkika imapaktak shamunyari. Na kurikinki kashkaka, warmimari kashka, paywan sawarisha.

Chay warmika nishka: kunanka kay murukunata yanusha, lala, lalaa, lala, lalaa, kayllami faltan, tuk, tuk, tuk.

Atatay, atatay, ñuka wakchaka chinacha mikushpa kawsarkani, kunanka chay warmitaka rimarishpami kachasha. Oye warmi, chayka mana warmi kashka kurinkirukumi kashka nin³.

Además, de ver que este modelo de trabajo es inclusivo e intergeneracional porque la presencia de los niños y niñas, adultos mayores, hombres y mujeres permite la integración, pero sobre todo, este espacio permite la continuidad de las costumbres y valores. Al respecto podemos constatar esta visión en el extracto del diálogo con Yanua, una joven del pueblo Shuar: “En las mingas comunitarias participan todos, es decir niños, jóvenes, mujeres y varones. Todos comparten la comida y la chicha” (Yanua Vargas, 29.10.2014). Este ambiente tiene característica festiva por la alegría y unidad que se vive, del mismo que se va reflexionar más adelante.

Celebraciones

Las celebraciones⁴ para los pueblos indígenas de los andes ecuatorianos es colectiva, activa, reivindicativa e incluyente donde se dinamizan las relaciones sociales, familiares, políticas, económicas, de género y de desarrollo. En este contexto se analizará sobre las celebraciones más importantes tanto ancestrales como cristianos; obviamente, algunas de ellas se han sincretizado pero otras, especialmente las andinas, han desaparecido gracias al despojo de su propia religión. Los vaciamientos simbólicos hecho la conquista española a través de la Iglesia Católica a su vez, impo-

niendo sus creencias y fiestas judeocristianas. Por ejemplo, la construcción de los templos en los sitios sagrados, la imposición obligatoria de las fiestas de sus santos y santas.

Las nacionalidades y pueblos del *Abya Yala* no han sido consultados, ni han tenido la oportunidad para el diálogo de iguales sobre los espacios y lugares sagrados de las comunidades originarias. Por lo que se ha mencionado, no existe un interés mutuo de las Partes (iglesias-indígenas), es importante mitigar sobre las celebraciones ancestrales que han sido satanizadas por medios de comunicación, porque no saben interpretar correctamente la sabiduría andina (Yépez, 2014b: 23).

Las celebraciones andinas de los pueblos están basadas en las reuniones comunitarias; estas alcanzan un nivel de organización que garantizan la verdadera participación, tal como manifiesta Vargas:

En la fiesta de la comunidad las mujeres adultas, jóvenes y varones adultos participan en minga para elaboración y preparación de los alimentos, servir la chicha y servir la comida. Los varones adultos y jóvenes lo que hacen es cargar y acarrear suficiente leñas. Los niños, varones, mujeres participan de las actividades de integración como es el popular el futbol, vóley (Yanua Vargas, 29.10.2014).

Estos tiempos-espacios no son reservados, cerrados, ni controlados, sino que está abierto a todos por igual, oportunidad que enriquece el principio de la interculturalidad (unidad en la diversidad), pero también la solidaridad que a continuación se describe algunas fiestas principales:

239


Pawkar Raymi⁵

Es una celebración que engarza el pasado y el presente, en la que se sincretiza lo andino y lo cristiano, en la que se incorporó las ritualidades cristianas. Esto demuestra que la celebración de *Pawkar Raymi* para los pueblos indígenas es un pretexto para el reencuentro con las familias, amigos y personas que viven en otras ciudades y países, a su vez, se celebra paralelamente las fiestas cristianas, como matrimonio, bautizo y /o la Misa al niño Jesús, a la virgen María en advocación de la Nube.

Esta ritualidad se celebra cada mes de febrero a nivel regional (Brasil, Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador); es también conocido como *hatun punshakuna* (semana de alegría). Además, es lleno de colorido porque en estas fechas entran los primeros granos tiernos, por tanto se comparte las primicias de la madre tierra (*pachamama*), en el que comparten en comunidad la *pampamesa*⁶, agradecen con ofrendas y oraciones a la *pachamama* que provee los alimentos. Pero también es el tiempo donde toman fuerza espiritual y moral todos los miembros de la familia y la comunidad.

Por ejemplo en Guamote, Chimborazo; en Chillanes, Bolívar se vive el compartir y la alegría para fortalecer la unión y compromiso de las personas. Al respecto León (2011), en su estudio histórico antropológico sobre carnaval de Guamote, señala lo siguiente: “El humor carnavalesco es ante todo, un humor festivo. No es en consecuencia una reacción individual entre uno u otro hecho singla aislado... todos ríen, la risa es general...” (León, 2011: 47).

Además, a las vísperas del carnaval (día sábado) se realiza todos los preparativos, y en la mañana siguiente, el domingo los carnavaleros (personas que cantan y tocan las coplas) están listos para la fiesta, con sus trajes típicos para las comparsas, donde las autoridades y familias de la comunidad lo viven en armonía que inician en las cabeceras cantonales y parroquiales.

Por ello, Manuel Llacsha, indígena, diácono permanente de la Iglesia Católica, en una conversación mantenida con los líderes de la pastoral indígena de Sicalpa, Chimborazo dice que:

Ser carnavaleros significa ser embajadores del *tayta* Chimborazo, porque nuestros ancianos cantaban diciendo que: vienen de arriba del cerro grande para saludar y alegrar una vez al año y continua describiendo lo que ha acontecido en dicho año, incluso desean que tengan otro año mejor a los que han abierto las puertas de su hogar (Manuel Llacsha, 14.02.2015).

Por otra parte, Ligia Cayambe, mestiza de la parroquia San Miguel de Bolívar, respecto a los carnavaleros dice que: “no son más que los cantantes de coplas con sus instrumentos musicales, representativos como la guitarra y el bombo y cantan coplas como este: Arbolito de naranja, nacido en enero; como no te voy a querer, si tú eres mi amor primero” (Ligia Cayambe, 01. 02. 2015).

Este es el ejemplo claro de concepciones diferentes sobre las fiestas de los pueblos y nacionalidades según su origen étnico, pero concuerdan los informantes que durante los días de carnaval ellos visitan las casas de sus familias y amigos, cantan coplas con alegría y humor. Consientemente, como signo de gratitud son recibidos con la mejor comida típica y bebida: caldo de gallina, papas con cuy, fritada, tamales, chigüiles, tortillas de maíz y de trigo, pan, conservas o dulces de calabaza, chicha de jora, trago, pájaro azul y otros.

Inti Raymi⁷

Inti Raymi es otro de las celebraciones andinas importantes para las nacionalidades y pueblos indígenas, que se celebra cada 21-30 de junio, en



honor a las cosechas y en agradecimiento a la *Pachamama*, a *Inti Tayta* y a todos los *taytas* y *mamas* quienes han transmitido esta tradición. Esta es una celebración milenaria, una ceremonia ancestral. Esta celebración no ha perdido su vigencia a pesar de que los pueblos indígenas hayan vivido experiencias de colonización, globalización y migración; así como de exclusión e inclusión; deslegitimación y legitimación de la sociedad occidental (Tischler Visquerra, 2005; Archila Neira, 1998).

Al hablar de *Inti Raymi* se quiere visibilizar con todo el realismo posible lo que significa esta celebración ancestral para los pueblos indígenas de los andes ecuatorianos. Recordemos que hace 522 años con la llegada de los españoles estas celebración andina como las demás, estaban ya vigentes. Es una ceremonia incaica, pero que los colonizadores se apropiaron de espacios y lugares sagrados incaicos para reemplazarlos con la construcción de las iglesias, incluyendo además la fiesta ancestral que sigue al calendario agrícola junto con los santos católicos, (San Juan y San Pedro), pero no lograron del todo descodificar y traspasar la carga de significaciones que tiene para la vida del indígena.

241


Al analizar los distintos principios y valores que entraron en juego desde sus orígenes, durante y después de la fiesta, tales como: *ranti-ranti* (reciprocidad), *ñawpachiy* (adelanto), *karanakuy* (compartir), se visibiliza los mandamientos como *ama llulla ama killa*, *ama shwa*, con lo cual se reconstruye las relaciones sociales y comunitarias (Yépez Morocho, 2014b). Por eso para el mundo indígena la celebración del *Inti Raymi* es el eje central de la vigencia cultural, social, política, económica, educativa, ecológica, gastronómica, médica, espiritual y tecnológica de nuestras comunidades tanto en los escenarios rurales como urbanos.

En estos rituales, la visita de casa en casa, los baños en los ríos o vertiente, el baile, la bebida, la comida, los instrumentos, las canciones, la bendición de los ancianos visibiliza la continua lucha por la existencia en el tiempo-espacio, como señalaría Enrique Cachiguango, del pueblo Otavalo (Enrique Cachiguango, 06.02.2015).

En este tiempo de celebración se paralizan las actividades ordinarias para realizar ceremonias y rituales que engloban toda una serie de actividades, actitudes y saberes que se ponen al servicio de toda la comunidad. Este es considerado un período de tiempo sagrado. El poder de los rituales, de la música, de los bailes, de los cantos, de los consejos que los *taytas* y *mamas* dan a sus familiares antes de salir a la toma de plazas de la cabecera cantonal o parroquial armoniza al ser humano con la *Pacha Mama* y el *Inti Tayta*. Por ejemplo, en los bailes de las festividades indígenas se revela una expresión integral (espiritual, físico, emocional y moral) que tiene un profundo significado social, cultural, económico y religioso.

Esta celebración también demuestra el poder de transmitir la fuerza de la naturaleza, la sabiduría de los ancestros, el diálogo entre iguales, el compartir de alegrías y penas, del perdón, del compromiso social, el poder de relación con el otro y con el cosmos. Expresa el coraje de sincerar con los otros y con ellos mismos. En este tiempo rompen la relación asimétrica entre ricos, pobres, acomodados o aventajados, que se pudiera percibir en la cotidianidad. La celebración es la manifestación de la igualdad de oportunidades para todos; es decir, todos participando en los mismos términos.

De allí, entonces vienen los principios de *shuk shukulla* (un solo corazón), *shuk yuyaylla* (un solo pensamiento), *shuk makilla* (una sola mano), *shuk shinalla* (como uno solo). Obviamente, este poder de relacionar no es solo entre hombres, sino también con las divinidades, con los ancestros y con la naturaleza.

242



El poder está en los espacios-lugares como: ríos, *wakas*, *chaquiñanes*, calles que se unen, en caminos que se cruzan, en las vertientes; en las casas de familias que son puntos de encuentro donde se comparten y restablecen las relaciones sociales. Incluso se celebra esta ritualidad en las grandes ciudades del Ecuador, y con la movilidad humana también en Colombia, Venezuela, Estados Unidos, Italia, España (Yépez Morocho, 2014b: 20).

Su inserción en estos nuevos espacios se consolida gracias a la continuidad con las ritualidades de los principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad. Este contenido simbólico integra la cosmovisión (forma de ver, pensar, sentir, celebrar, trabajar), que se expresa en la forma de organización familiar, comunal, social, política y organizativa.

Bautizo

Bautizo es una fiesta de iniciación cristiana, por ende solemne (sacramental), misma que para la cosmovisión indígena tiene las celebraciones andinas antes y después de que se hace en la iglesia. Por lo tanto, para los padres de los hijos bautizados no solo significa una fiesta sagrada, occidentalmente entendida, sino que también hay rituales comunitarios en la casa tanto de los padres como de los padrinos. Es decir, tiene una connotación festivo familiar (Yepez Morocho, 2014b).

En el mundo indígena no se puede concebir que algún familiar o miembro de la comunidad no participe del bautizo de uno de los miembros. Para esta celebración toda la familia se reúne (también los futuros compadres), con el fin de organizar el día de la fiesta. El *ayllu* (comunidad) fortalece la amistad, los compromisos de las actividades cotidianas, se considera que es un espacio de referencia para las buenas relaciones de parentesco en el futuro a nivel comunal. Allí se encuentra valores importantes como el *karanakuy* (regalo).

El bautizo la realiza en las fechas como el: *Pawkar Raymi* (febrero-marzo), *Mushuk Nina* (marzo), *Inti Raymi* (Junio), con la finalidad de que toda la comunidad participe; sin embargo, hoy en día algunos padres de familia a sus hijos bautizan según la disponibilidad de su tiempo, restando importancia a la obligación moral de estar en comunidad. Además, el papel de los padrinos en el pasado era trascendental en la vida del ahijado (niño/niña), en otras palabras, los padrinos tenían el rol de guiarles con sabiduría y enseñarles las buenas costumbres. Se consideraba como segundos padres para ayudar cuando más lo necesiten sus ahijados, pero en estos días estas responsabilidades también se han visto debilitadas, porque esta celebración ya no tiene la misma dimensión de convocatoria y los padrinos han perdido este rol (Guaracaja María, 28.03.2015).

En este contexto, es necesario indicar que las costumbres ya no se mantienen, porque las personas van cambiando en la actualidad su residencia, sus actividades y también las familias son más reducidas y de hecho las fiestas como el bautizo son privadas. Las costumbres y tradiciones que tenían los ancestros se ven afectadas, es decir, en las reuniones y las fiestas se ve menos gente y menos tiempo. Tal como nos comenta una compañera indígena del pueblo Puruhá, Chimborazo: “A la fiesta del bautismo llegan las familias e invitados a quienes se entrega una tarjeta, el resto de la comunidad no asiste porque no fueron tomados en cuenta” (María Rosa Pinduisaca, 27.03.2015).

243


Nos preguntamos: ¿Qué está pasando con las comunidades indígenas frente a las fiestas judeocristianas? Si hablamos desde el plano religioso, el bautismo va perdiendo ese centro convocador de la comunidad, y desde la antropología cultural, todos los rituales previos y posteriores a la ritualidad oficial se han desacralizado; consecuentemente, se va perdiendo espacios y tiempos que había construido los ancianos.

En algunos casos, el debilitamiento de la unión se da por la proliferación de ideologías religiosas y sus actuación sectarias. En efecto, el bautizado y sus familias van únicamente a dicha iglesia (compromiso privado), esta indica que con el pasar del tiempo se va perdiendo estas costumbres porque en el territorio ya no tienen ni sus propios *yachaks*, ancianos y *shamanes* ni sus propios lugares (Yépez Morocho, 2009), pero sobre todo en las ciudades y países de destino porque carecen de estos elementos.

Matrimonio

El matrimonio es una fiesta solemne y única para el mundo judeocrístico. Con esta ceremonia en el mundo indígena se incorpora a la pareja como miembros legítimos (sujeto de obligaciones y derechos en la vida de

la comunidad), por tanto, a esta ritualidad se convoca a toda la comunidad porque existen las condiciones propicias para la integración familiar y colectiva. Incluso esta integración se da a nivel de todos los pueblos y nacionalidades. Por ejemplo, cuando los novios son de distintas comunidades o pueblos no solo se comparte la comida en el mismo plato y la bebida en el mismo vaso, sino que los ritos andinos (propios de cada pueblo / nacionalidad) que se realizan antes de ir a la iglesia, durante la celebración y posterior a que el ministro lo haya hecho su parte son trascendentales.

Incluso los atuendos son propios y especiales, así también los rituales con los que celebran con toda la originalidad del caso, por ejemplo, si en el pueblo de la novia tiene diferente al de novio. Entonces proceden a reunir todos los involucrados de la fiesta para acordar la forma de celebrar. Los familiares tanto del novio como de la novia tendrá que dar a conocer como se celebra en su pueblo, las partes llegarán a un acuerdo y si admiten o aceptan según la circunstancia. Por ejemplo, entre los católicos no es un problema, pero si es matrimonio mixto (católico con no católico) es importante saber qué se acepta y qué no, tal o cual rito, incluso dentro de la Iglesia.

Los novios manifestaran a viva voz su decisión motivado por la reciprocidad, también tiene derecho a ser escuchados (consensos mutuos). Esta decisión es para garantizar que la ceremonia sea en términos de respeto e igualdad. Una vez llegada a los acuerdos los familiares de los novios, estos ritos son preparados adecuadamente en los hogares de los padres de los novios, conforme a los acuerdos llegados (Yépez Morocho, 2009).

Lógicamente estos preparativos son realizados meticulosamente, por tanto, es opuesto al mundo occidental (blanco-mestizo). En la iglesia también tiene su propio trámites y requisitos a cumplir antes y durante el matrimonio, los indígenas no evaden por completo, pero no existe ese acuerdo con el sacerdote, aunque los catequistas han logrado incluir signos no litúrgicos como la colocación de la cadena y el manto de la virgen.

En este sentido, Manuel Chafla, indígena de pueblo puruhá, en una conversación mantenida sobre el matrimonio, describe como celebran esta fiesta en su comunidad:

...salimos con músicos y se alquila vestuarios del pueblo para venir a la comunidad vestidos de caballeros y señoritas (tero y vestido). En la casa los padrinos hacen dormir a los novios la noche de la fiesta en una choza de paja, hay una persona custodiando a la pareja toda la noche hasta el siguiente día siguiente y al siguiente día les sirven alimentos de toda clase como: cholo, habas, queso, pan, papas, cuyes, conejos, gallina, arroz, sopas, chapo de machica, tostado de maíz, chocho, chicha, vino y otras bebidas (Manuel Chafla, 29.03.2014).

Este testimonio permite comprender la inserción de elementos diferentes a las costumbres indígenas, por ejemplo, en algunos pueblos, el alquiler de terno para el novio y el vestido para la novia. Esto significa que el pueblo indígena no es cerrado, está abierta y recrea sus costumbres. Se puede sustituir elementos propios por otros, por ejemplo, el uso de elementos religioso como el manto y la cadena, no es del indígena; estos son ornamentos de la Iglesia Católica. Pero también hay espacio para compartir sus alimentos, recibir los regalos, hacer los bailes rituales en el atril de la Iglesia; cuya finalidad es tomar posesión simbólica de espacios. En otras palabras, hacer usos de espacios que no se hace en la cotidianidad.

Esta participación directa de todos los que asisten, desde que empiezan los preparativos hasta el último día de la fiesta, y la práctica de las ritualidades milenarias se ha recreado; actualmente estos han resignificado dentro del sistema identitario pero también genera la integración de propios y extraños. Hay que señalar que esta fiesta en las comunidades rurales se celebra entre dos a tres días, para lo cual involucra directa o indirectamente a los miembros de la comunidad y del núcleo familiar.

Es importante resaltar estos detalles particulares que no hay que olvidar, porque estos procesos y procedimientos han sido practicados desde muchos siglos atrás. Hay que recordar que la Constitución asiste la garantía de practicar todas y cada una de ellas, salvo que estos vulneren la integridad de la persona o familia. A la postre, espero que estas contribuciones aporten para el dialogo de saberes ancestrales (PNDBV 2013-2017), pero sobre todo, para la aplicación en la educación institucional desde el enfoque intercultural, así superar la concepción sobre las tradiciones indígenas que en el siguiente acápite desarrollaremos.

245


Retos de la educación intercultural

En Ecuador en los últimos años se ha duplicado el presupuesto financiero en la educación en general, pero también se han creado leyes para mejorar el sistema educativo al que se conoce como revolución educativa. Según la Constitución de 2008, en el artículo 26 señala que:

La educación es un derecho de las personas a lo largo de su vida y un deber ineludible e inexcusable del Estado. Constituye un área prioritaria de la política pública y de la inversión estatal, garantía de la igualdad e inclusión social y condiciones indispensable para el buen vivir. Las personas, las familias y la sociedad tiene el derecho y la responsabilidad de participar en el proceso educativo (Constitución, 2008: art. 26).

Existe una Ley Orgánica de Educación Intercultural 2011 (LOEI), con ella se intenta reivindicar la garantía del desarrollo holístico de los estudiantes tomando en cuenta aspectos como la diversidad, equidad, calidad y solidaridad. No obstante, en las instituciones educativas todavía existe una resistencia a tomar en cuenta la diferencialidad de los alumnos y sobre todo el ejercicio de la interculturalidad en sus currículos académicos, esto es señal de que se continúa con el sistema de educación homogéneo, individualista y capitalista.

La educación intercultural no solo debería ser para adquirir conocimientos cívicos, técnicos, tecnológicos y científicos de acuerdo a los estándares nacionales e internacionales, en el que se obliga, por ejemplo, dominar uno o dos idiomas extranjeros; sino también incluir los diversos saberes y conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas, como las que se ha descrito en los acápite anteriores. Esto permite integrar con justicia, democracia, solidaridad y reciprocidad los conocimientos con el fin de no solo concientizar a las y los estudiantes que pertenecen a los pueblos y nacionalidades, de sus pertenencias a una o varias identidades culturales (Mejía, 1940: 25-35), sino también al resto de los estudiantes.

Esta forma de aprendizaje-enseñanza es un reto tanto para los profesores como para los estudiantes y personal administrativo de las instituciones educativas, porque implica abandonar el concepto de educación occidentalizada que obliga a ser autosuficiente, competente, egoísta. Para salir de este sistema educativo homogenizante conviene generar análisis, reflexión y preparación del material didáctico-pedagógico con contenido de conocimiento de los 18 pueblos y 14 nacionalidades. Esto es otro desafío porque los pueblos y nacionalidades no tienen la gran cantidad de información escrita como en la cultura occidental. Y, generalmente, los *yachaks*, *shamanes*, ancianos no tienen la cultura escrita sino oral, por tanto esos conocimiento están en sus memorias, en sus experiencias, en los hechos y en la cotidianidad de la vida comunitaria.

En el artículo 28 de la Constitución del 2008 se determina que: “Es derecho de toda persona y comunidad interactuar entre culturas y participar en una sociedad que aprende. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones. El aprendizaje se desarrollara de forma escolarizada y no escolarizada” (Constitución, 2008: art. 28). Esto constituye emprender un proyecto de coeducación entre la institución y la comunidad que no deber ser solo con el fin eliminar la invisibilización de los estudiantes indígenas en las aulas o erradicar la discriminación racial, sino con el fin de que los no indígenas estén permanentemente en diálogo con los miembros de las comunidades indígenas.

Este mecanismo de integración dentro y fuera de aula permitiría desarrollar las capacidades cognoscitivas mucho más holísticas, de tal

manera que la convivencia social pueda ser más respetuosa y tolerante en el trato. Con esto desaparecer la serie de prejuicios que han sido construidos desde afuera, pero además, vivimos en un mismo espacio y tiempo indígenas y no indígenas.

Consecuentemente, hay que fortalecer la capacidad de convivencia tanto para el presente como para el futuro. Al respecto Marcela Manobanda, mestiza, estudiante de la secundaria sostiene que: “La educación intercultural es una forma de conocer otras culturas, lenguas, formas de vida, eso nos ayuda a tener respeto, tolerancia hacia los demás” (Marcela Manobanda 12.03.2015).

Esto implica que las asignaturas tengan una proporción equitativa tanto del conocimiento de los pueblos indígenas como de la cultura occidental en las mallas curriculares. Por ejemplo, las lenguas nativas, la historia de los pueblos indígenas, las redes de comunicación, las costumbres y tradiciones no solamente como cursos optionales o talleres, sino como materias obligatorias porque son ejes trasversales y estratégicos para el desarrollo de un país plurinacional e intercultural.

247


Otro reto que debe tomar las instituciones educativas es construir políticas desde la filosofía comunitaria, incluyente y participativa que en las comunidades indígenas se vienen practicando cotidianamente. En este sentido Paulo Freire desde la perspectiva acción, reflexión, acción asevera que: “la educación es interaprendizaje” dialógica comunicativa desde la praxis cotidiana en el compartir con el campesino, el indígena, el obrero” (Freire, 1970: 230).

La influencia del sistema de vida de las comunidades indígenas y sus métodos ancestrales de educación a sus miembros de la comunidad, alrededor de la fogata o comidas y bebidas rituales y en sus lenguas propias son una de las alternativas para superar de esa educación bancaria, acumulativa, egoísta. Al respecto LOEI 2011, art. 2, sostiene que: “La educación tiene entre sus conceptos aquel que reconoce a la sociedad como un ente que aprende y enseña y se fundamenta en la comunidad de aprendizaje entre docentes y educandos, considerada como un espacio de dialogo social e intercultural e intercambio de aprendizajes y saberes” (LOEI, 2011. Art. 2). Desde esta perspectiva, las instituciones educativas deben crear espacios comunitarios para fortalecer los valores y principios de justicia, solidaridad y reciprocidad.

Conclusión

Los antropólogos, filósofos, historiadores y pedagogos se han interesado estudiar este tema a nivel de América Latina. En Ecuador también existen

recientes estudios sobre las tradiciones indígenas y la educación intercultural. Pero un análisis como el que se ha hecho en este artículo se diferencia de éstos, porque se ha centrado la atención en las costumbres y celebraciones indígenas, sus particularidades y semejanzas que se ve en cada pueblo. En esta reflexión se pone como centro los testimonios de las personas indígenas y no indígenas (investigación de campo), con el fin de visualizar los principales valores de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Describir de manera amplia las principales ritualidades indígenas y su incidencia en la educación lleva a reflexionar el rediseño del sistema didáctico y pedagógico en las instituciones escolares a nivel primaria, secundaria y universitaria, donde se tomen en cuenta la participación directa de la comunidad. Pero queda pendiente analizar temas relacionadas a la conformación de comunidades interdisciplinarios de investigación académica en las instituciones educativas. Es decir, crear un grupo de historiadores, sociólogos, juristas, polítólogos, antropólogos, filósofos, pedagogos para continuar con la investigación y análisis del tema a nivel nacional, regional y mundial.

Asimismo, sería necesario preguntar: ¿Podría considerar que dentro de las instituciones educativas se maneje con obligatoriedad el uso de las tradiciones, costumbres y lenguas de los pueblos y nacionalidades indígenas? Con el fin de que estas instituciones sean comunidades integrales y los *yachaks, shamanes y ancianos* también tengan su rol en la enseñanza escolar.

Glosario de palabras en kichwa

- Abya Yala: América Latina
- Ama killa: No ser ocioso
- Ama llulla: No ser mentiroso
- Ama shwa: No ser ladrón
- Ayllu: Familia
- Ayllu llakta: Comunidad, pueblo
- Chaki ñan: Camino pequeño, sendero
- Inti raymi: Fiesta del sol
- Inti tayta: Padre sol
- Hatun punshakuna: Días especiales
- Karanakuy: Regalo
- Mama: Abuela, ancestra, anciana
- Minka: Trabajo mancomunado
- Mushuk nina: Fuego nuevo
- Ñawpachi: Adelanto
- Pachakamak: Dios
- Pawkar raymi: Fiesta de florecimiento, carnaval

Pampamesa: Comida comunitaria
Ranti-ranti: Reciprocidad
Shamanes: Curanderos
Shuk makilla: Una sola mano
Shuk shunkulla: Un solo corazón
Shuk Yuyaylla: Un solo pensamiento
Tantanakuy: Reunión, asamblea
Taytas: Ancestros, ancianos, abuelos, líderes
Wakas: Sitios sagrados
Yachak: Sabio, conocedor de las cosas naturales y extra naturales.

Notas

- 1 Utilizo *tantanakuy* como un término genérico para referirme a todas las asambleas, reuniones celebraciones, ceremonias y trabajos comunitarios que se realiza en comunidad.
- 2 Esta palabra es kichwa y tiene la función de convocar a participar a cada uno los miembros de la comunidad a la actividad planificada en la reunión.
- 3 Dicen que una vez había un hombre soltero que vivía trabajando en la agricultura y decía: hoy en día el trabajo está muy difícil, me voy a trabajar. Cuando regresó a su casa encontró una rica sopa de quinua. Él se pregunta quién pudo haber preparado la sopa tan rica y pregunta a su compadre que vive a lado. ¿Compadrito, sabe usted quién entró a mi casa? El compadre le responde: no ha visto a nadie, solo en las tardes, un curiquingue se posa en el techo de su casa. El hombre agradece y planifica quedarse en un maizal para ver quién prepara esa comida. Entonces al siguiente día se queda en su maizal cuando mira que viene un curiquingue y se pregunta: ¿para qué vendrá ese curiquingue a mi casa?. Entonces entra a su casa ver y encuentra con una mujer que está preparando los alimentos y él se dice, con esta mujer me voy a casar y la mujer mientras preparaba la comida cantaba: lala lala lala lala. Solo falta esto cog, cog, cog. El hombre mira eso y dice, que asco yo he sabido comer eso; en este momento le voy a mandar insultando de mi casa y cuando le dice: oye mujer en ese momento vio a curiquingue y el dice no ha sido mujer ha sido curiquingue como decía mi compadrito
- 4 Esta palabra nos acerca más a la realidad del mundo andino y que permite entender que los eventos andinos son integrales.
- 5 En castellano significa carnaval.
- 6 Mecanismo de integración donde los miembros de la comunidad juntan sus alimentos para compartirlos.
- 7 Fiesta del Sol o de la cosecha.

249



Bibliografía

ACHILA NEIRA, Mauricio

- 1998 Poderes y contestación. *Revista Controversia* Nro. 173. Editorial Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP. Bogotá. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cinep/20100917084715/poderesycontestacionrenateoricometodologicaControversiaNo173.pdf>, visitado 03.01.2015.

250
S

- CAYAMBE, Ligia
 2013 *Estudios de campo de la comunidad Cerritos del cantón Chillanes* (Tesis de especialización en Gestión de Proyectos de Desarrollo Social). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR
 2008 Registro oficial Nro. 449. 20 de enero de 2008.
- DUSSEL, Enrique; APEL, Karl-Otto, & FORNET, Raúl
 1992 *Fundamentación de la ética y de la filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- ESTERMAN, Josef
 2000 *Curso integral de Filosofía desde América Latina I: Filosofía sistemática*. Quito: Abya-Yala.
- FREIRE, Paulo
 1970 *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- LEY ORGÁNICA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL
 2011 Registro oficial Nro. 417. 31 de marzo de 2011.
- MEJÍA VERA, Yvette
 1940 *Warisata el modelo de ayllu: Sistematización de Warisata Escuela-Ayllu 1931-1940*. Bolivia.
- PLAN NACIONAL DE DESARROLLO PARA EL BUEN VIVIR
 2013-2017 Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES).
- TISCHELER VISQUERRA, Sergio
 2005 Memoria, tiempo y sujeto. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP.
- YÉPEZ MOROCHO, Pascual Ramiro
 2009 *Inculturación del evangelio en los pueblos kichwas de la Diócesis de Riobamba* (Tesis de pregrado de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE.
 2014a *Kitu villa ukupi runakunapak kawsaymanta. La vida de los indígenas en la ciudad de Quito*. Quito: FLACSO.
 2014b En la ciudad de Quito: Proceso organizativo de la comunidad Runa Kawsay. Identificación a la cuestión del otro, *Revista Ecuador Debate*, 91. Quito: Centro Andino Acción Popular, CAAP.

Entrevistas

Nombres	Nacionalidad	Pueblo	Comunidad / Institución	Año
Cachiguango Luis Enrique	Kichwa	Otavalo	Miembro de la comunidad Kotama.	2015
Caizabanda Manuel	Kichwa	Salasaca	Miembro de la comunidad Manzana pamba Grande.	2015
Cayambe Cayambe Ligia	Mestiza	Guaranda	Miembra de la parroquia San Miguel de Bolívar.	2015
Chafla Manuel	Kichwa	Puruhá	Miembro de la comunidad San Antonio.	2014
Guaracaja María Rosario	Kichwa	Puruhá	Miembra de la comunidad Monjas Tunshi.	2014

Nombres	Nacionalidad	Pueblo	Comunidad / Institución	Año
Llacsha Manuel	Kichwa	Puruhá	Miembro de la comunidad Mishquillí.	2015
Manobanda Marcela	Mestiza	Quito	Estudiante de la secundaria.	2015
Pinduisaca Rosa	Kichwa	Puruhá	Miembra de la comunidad Corazón de Jesús.	2014
Sinaluiza Marco	Kichwa	Puruhá	Miembro de la comunidad Gulalag.	2014
Tuquinga Luis	Kichwa	Puruhá	Miembro de la comunidad Monjas Tunshi.	2014
Vargas Yanua	Shuar	Shuar	Miembro de la comunidad Pastaza.	2014
Zumba Carmen	Kichwa	Kitu Kara	Miembra de la comunidad Catequilla de Carcelén.	2015
Zurita Víctor	Kichwa	Kayambi	Miembro de la comunidad de Cajas.	2015

251


Fecha de recepción del documento: 16 de abril de 2015
Fecha de aprobación del documento: 22 de mayo de 2015