

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”¹

PATRICIO GUERRERO ARIAS

Nosotros nos llamamos kitu karas en este tiempo, en que tenemos que luchar porque la ciudad no nos absorba, no nos disuelva el alma (Gómez, 2009).

Introducción

Antes de continuar corazonando,² es decir, comprendiendo desde el corazón y la razón el significado espiritual y político que tiene el corazonar kitu kara, se hace necesaria una breve aproximación a algunos referentes históricos, identitarios y culturales que forman parte de la cosmoexistencia de este pueblo.

La denominación de “Kitu” o “Quito” siempre hizo referencia a una espacialidad particular, a una ubicación geográfica privilegiada en la Mitad del Mundo, nombre que se le asignó desde muy temprano y que se registra, tanto en sus mitos fundantes como posteriormente en los testimonios de cronistas e historiadores que se refieren a Kitu como un espacio geográfico o territorio ubicado al centro del planeta. Si bien hoy no quedan rasgos de su idioma originario —que según los esposos Costales habría sido el shillipanú—, se ha planteado que su lengua originaria procedería del tronco

- 1 Fragmento del sendero segundo (“Munay: el lugar del corazón desde las sabidurías insurgentes”) de *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya-Yala* (2018, pp. 290-321). Quito: Abya-Yala; UPS.
- 2 A lo largo de estas páginas, el autor utiliza conceptos como: corazonar, comunidad, bioverso, cosmoexistencia, entre otros. Explicaciones sobre dichos conceptos pueden hallarse en el mismo libro del que proviene este fragmento (Guerrero, 2018) y en su obra anterior —de la cual esta sería, en cierto sentido, su continuación— titulada *Corazonar, una antropología comprometida con la vida: miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser* (Guerrero, 2010) (N del E).

lingüístico chibcha, de ahí que estaría emparentada y tendría afinidades lingüísticas con el chapala-á que habla actualmente la nacionalidad Chachi, así como con el tsafiqui de la nacionalidad Tsáchila; en consideración de que estas lenguas pertenecen a la misma familia lingüística Barbacoa del tronco Macro Chibcha (Salazar, 1995, pp. 56-59). De ahí que en Chapala-á, *qitu* viene de *qui* que significa “mitad” o “centro” y *tu* significa “país”, “tierra”, “nación” o “territorio”; mientras que en tsafiqui *quito* viene de *quicha* que significa “verdadero centro” o “mitad” y *to* que significa “tierra suelo” o “tierra territorio” (Costales, 1978, pp. 13-14). Esto demuestra que muestra que *quito* hace referencia a esa misma dimensión espacial que lo ubica como la tierra de la mitad del mundo, como la tierra del sol recto, que fue como le conocieron los conquistadores incas (Kitu) y también los conquistadores españoles (Quito).

El pueblo Kitu Kara se encuentra en un proceso de reconstitución, que parte de su auto reconocimiento como un pueblo con una raíz de ancestralidad originaria sobre la que sostiene sus propuestas actuales. Así lo dicen desde su propia palabra:

Los Kitu Kara estuvimos antes de las invasiones y conquistas inca y española, sobrellevamos la derrota ante los sucesivos conquistadores, el sometimiento y la dominación de siglos, el proceso de blanqueamiento derivado de la imposición cultural judeo-cristiana-greco-romana, el acelerado proceso de urbanización y metropolitanización de la ciudad de Quito. Frente a lo cual conservamos rasgos comunitarios y espirituales como estrategia de sobrevivencia (Ushiña, 2015, p. 4).

Sin embargo, dicha raíz originaria ha sido uno de los temas más polémicos de nuestra historia. Cuando el padre Juan de Velasco escribió en el siglo XVIII su obra *Historia de Reino de Quito en la América Meridional* (Velasco, 1978), estaba sentando las bases de la discusión no solo sobre el origen de los kitus, sino sobre todo de un proyecto germinal para la constitución de la nacionalidad ecuatoriana. Así, es muy evidente que el padre Velasco hace una lectura desde parámetros occidentales, al plantear la existencia del Reino como forma de organización política unitaria que abarcaba todo el Ecuador, cuando hoy sabemos, por los aportes de la investigación arqueológica e histórica, que en realidad tal Reino no existió.

La historia del Reino de Quito, como nos muestra Salazar (1995, p. 48), parte de dos momentos legendarios: el primero, registrado en el siglo VII, en el que se hace referencia al poblamiento de América del Sur: luego que ocurriese el diluvio universal, un grupo nómada llega a tierras ecuatoriales y se asienta en territorio de la antigua Sunpa, actual provincia de Santa Elena, al mando del cacique Tumbé, del cual poco se sabe, el mismo que mucho después baja hasta tierras peruanas para fundar Tumbes; Quitumbé, su hijo, por su lado emprende la migración hacia el interior de la Sierra para quedarse en lo que será el actual Quito. El segundo momento lo encontramos en el siglo XVIII, con el Padre Juan de Velasco, el mismo que construye su interpretación sobre la base de relatos míticos que reinterpretó desde

su imaginario occidental a partir de fuentes a las que solo él tuvo acceso —por lo que han sido seriamente cuestionadas—; se trata de una crónica perdida de fray Marcos de Niza y de informaciones orales de Jacinto Collahuazo. Velasco dice que los caras llegaron a costas ecuatorianas hacia el 700-800 d.C. y luego procedieron a ocupar el territorio de nuestro país; después de fundar Cara en la actual Bahía de Caráquez, emprendieron la migración a tierras serranas hasta llegar al territorio habitado por los descendientes de Quitumbe, los Quitus, a quienes someten hacia el año 980 d.C. e instauran la dinastía de los shyris, que empieza a expandirse por nuestro territorio. Solo los puruháes les oponen resistencia, frente a lo cual, el shyri Caran Onceno busca una alianza matrimonial entre su hija Toa con el príncipe Duchicela, hijo del cacique Puruhá; la unión estratégica de estas dos casas sería, según Velasco, la base fundante de nuestra nacionalidad (Salazar, 1995, pp. 49-50).

Dentro de quienes sostienen la existencia del Reino de Quito, también se han dado diversas interpretaciones, como es el caso de los esposos Costales, para quienes la presencia de los Quitus y los Caras sería todavía más temprana a la que señala Velasco, pues se habría dado entre los 11 000 a 8000 años a.C., cosa que resulta bastante dudosa, pues investigaciones arqueológicas muy serias han demostrado que los primeros asentamientos de los tempranos cazadores y recolectores de la Andinoamérica Ecuatorial (actual Ecuador) se dieron hace 12 000 años en la zona de El Inga, en las faldas del Ilaló (Ayala, 2008, p. 16).

Desde una perspectiva política que se fundamenta en los hallazgos de la arqueología y la historia contemporánea, se cuestiona la existencia del Reino de Quito como formación sociopolítica originaria y se plantea que se trató de una estrategia de las elites criollas, que en el proceso de lucha por la independencia de la Corona española, estaban ganando espacios de poder y se hacía necesario un proyecto, que desde sus inicios se muestra contradictorio, pues lo que buscaban era forjar “su identidad a partir de diferenciarse de los europeos y de los indígenas, reclamando para sí el carácter de explotados respecto de los primeros y consolidando su condición de explotadores respecto de los segundos” (Ayala, 2008, pp. 57-58).

El Reino de Quito tendría, en consecuencia, ese mismo carácter y significado político contradictorio: por un lado, si las elites querían afirmar su poder no podían tener una estructura sociopolítica inferior a los regímenes políticos que enfrentaban: los reinos, con quienes competían por el control de las colonias, por tanto, también aquí debíamos inventar un “reino” y así lo hizo el padre Juan de Velasco; de esa forma se estaba creando un modo de organización política que reproducía el de las monarquías europeas, pero sin transformar la razón colonial de la que eran herederos y a la que no querían renunciar, pues Europa seguía siendo el espejo en el que debían reflejarse. Pero por otro lado, era necesario que el nuevo proyecto tuviera una raíz histórica propia, aunque eso implicaba recurrir al pasado de aquellos indígenas de los que querían diferenciarse y que deseaban continuar explotando; entonces se recurre a lo “quito”, para mostrar que el reino naciente tenía raíces en un pasado ancestral que legitimaba

su existencia. No olvidemos que la usurpación simbólica del pasado y la memoria es siempre una estrategia del poder para su legitimación, pues todo poder necesita ideologizar sus mitos, el pasado, y mitificar su ideología, para instrumentalizarlos en el presente. De ahí que usurpa los referentes simbólicos de los indígenas para reivindicar un pasado muerto, mientras en el presente desprecia, explota y coloniza al indio vivo (evidencia perversa de cómo opera y sigue operando la razón colonial).

Hoy sabemos que el Reino de Quito fue una falacia que solo existió en el imaginario del poder, pues no hay evidencia material ni simbólica de su existencia. Por ello, Ernesto Salazar, desde una mirada arqueológica, se pregunta cómo es posible que el Reino Shyri, que supuestamente alcanzó un nivel de desarrollo impresionante, no haya dejado evidencia material de su presencia en el territorio que se dice ocupó, en el que no queda nada “ni para remedio”; mientras que de los pobladores más tempranos que se asentaron en el valle del Inga hace 12 000 años quedan abundantes huellas culturales de su presencia. Esto deja claro que existe una clara instrumentalización ideológica por parte de quienes quieren justificar un pasado que los haga sentirse herederos de un reino militarista que alcanzó un nivel de desarrollo tan alto como los incas, nuestros históricos enemigos, y si ellos tuvieron un imperio, nosotros no podemos ser menos, también debíamos tener un reino (Salazar, 1995, pp. 54-55).

Lo que sí está claro, más allá de estas ideologizadas discusiones, es que los estudios arqueológicos y etnohistóricos han demostrado suficientemente dos cosas: la no existencia del polémico Reino de Quito y la existencia de un complejo cultural común que se inicia en el periodo Formativo Temprano (3900-2300 a.C.) (Ayala, 2008, p. 14), al que denominan Fase Quito (Moreno, 1981, p. 55) y del que ahora sí existen abundantes evidencias materiales dejadas en objetos de cerámica, piedra, tejidos y metalurgia. Estas evidencias fueron trabajadas en distintos períodos históricos por una diversidad de pueblos que habitaron el valle de Quito y que corresponden a distintas fases de desarrollo que han sido denominadas, de acuerdo al lugar donde estuvieron asentadas, como la fase Cotocollao, Toctiucó, Chillogallo, Chaupi Cruz, Chilibulo, Tababela, Rumipamba, La Florida, etc., pero que todas ellas, pertenecen al mismo complejo cultural Quitú. Desde su palabra, los kitu karas así miran su pasado:

Nuestros ancestros conformaron poblados alrededor de las lagunas que había en Quito, en las faldas de los montes, entre quebrada y quebrada, y en las planicies bañadas por los ríos, en progresivo aprovechamiento de los variados y cercanos pisos ecológicos. Obtenían la obsidiana en los farallones del Antisana, usaban la piedra, la paja de páramo, la tierra y la arcilla para sus utensilios y construcciones, cultivaban la quinua, el maíz, el fréjol rojo y negro, el chocho, la papa, el ají, la yuca, la atzera, el capulí, etc. Eran gentes pacíficas, con diferenciaciones sociales por edad, habilidades, experiencia, observadores de nuestro paso por las estrellas, cultores de lo diverso como sagrado desde una matriz lunar y femenina, que morían sí pero no por guerras, sino por causas asociadas al rigor de

la sobrevivencia. Hay evidencia de su presencia en todo el valle de Quito (Mendizabal, 2012, pp. 3-4).

Hoy se acepta que Quito no fue un centro urbano, sino un centro de intercambio comercial, y que su forma de organización sociopolítica no fue el reino, como habló el padre Juan de Velasco, sino los señoríos étnicos (Salomon, 1980).

Como consecuencia de la consolidación del proceso de alianzas de las unidades políticas previas, se da las condiciones para la formación de confederaciones y alianzas más estables a las que se les conoce como cacicazgos, curacazgos o señoríos étnicos, que se constituyen como grandes unidades políticas que unificaron diversos cacicazgos. En el caso del territorio de Quito, se localizaban once señoríos independientes, distribuidos como un anillo en torno al centro de intercambio. Se considera que estos señoríos estuvieron confederados en cuatro grupos, siendo los del sur los más complejos y poblados. Hacia la zona de Tumbaco se ubican los señoríos del El Inga, Puembo y Pingolquí; hacia los Chillos están los señoríos de Ananchillo (Amaguaña), Urinchillo (Sangolquí) y Uyumbicho; hacia el norte los de Zámbez (probablemente asentado donde hoy está el pueblo de Zámbez), Pillajo (en la zona de Cotacollao) y Collahuazo (cerca de Guayllabamba); y hacia Machachi el señorío de Panzaleo. La relación entre los señoríos de la región de Quito no era jerárquica, sino producto de alianzas horizontales en las cuales el intercambio era la base fundamental para su subsistencia. Sobre esto nos dicen:

Las oleadas de expansión y poblamiento fueron pacíficas, el suelo se ocupaba en función de las necesidades de sobrevivencia, no había noción de estado, territorio, jerarquías verticales, instrumentalización del poder para el sometimiento del otro, ni polarización en opuestos antagónicos. Así fue hasta cuando llegaron los incas, solares y piramidales (Mendizabal, 2012, p. 4).

Con la llegada de los conquistadores incas, Quito adquiere importancia política para la expansión del Tahuantinsuyo, que tenía como estrategia mantener las formas de organización social y cultural de las poblaciones conquistadas, pero readecuándolas a sus necesidades imperiales. De ahí que, si bien mantiene la comunidad como eje de su sistema social y productivo, los ayllus debían trabajar para su propio abastecimiento y para entregar tributos en productos o en trabajo (mano de obra para la realización de las grandes obras que implementaban los conquistadores como la construcción de sistemas de regadío o ampliaciones de la red de caminos, que eran vitales para su expansión). Esto implicaba la explotación de las comunidades, cuyo trabajo en las mitas generaba excedentes que beneficiaban a las castas dominantes de guerreros y sacerdotes, los que para mantener el control político sobre la población, ejercían violentas formas de represión (Ayala, 2008, p. 26).

Antes de que los incas impusieran, por la vía del terror, su voluntad, su ideología, sus costumbres, su sistema y sus guerras dinásticas y de castas. Muchas familias de los poblados sometidos fueron desmembradas, forzadas

a emigrar de una zona a otra del imperio inca bajo el férreo mando de los militares y administradores. Hay registro de familias kitus que los incas se llevaron y las asentaron en los alrededores del lago Titikaka. Hay registro de la presencia de familias de chachapoyas, de wayacuntos, cañaris, guangas, yauyos, tacuris en las tierras de Quito, a cuyos pueblos también sometieron los incas (Mendizabal, 2012, p. 5).

Durante la Colonia los conquistadores vieron la importancia de Quito, tal es así que la primera “fundación” de lo que llamaron Santiago de Quito, por Sebastián de Benalcázar, se dio en agosto de 1534, en las cercanías de Riobamba, a fin de legitimar su derecho de conquista; luego, el 6 de diciembre del mismo año, se funda definitivamente San Francisco de Quito (Mendizabal, 2012, p. 35), que llegará a convertirse en la sede de la Real Audiencia de Quito. Para la consolidación del poder colonial, los conquistadores instauraron desde el inicio mecanismos de violencia material y simbólica sobre las poblaciones indígenas originarias, a quienes no solo les despojaron de sus tierras, sino que les impusieron instituciones de dominación como las encomiendas, las mitas, los obrajes y los tributos, para que su trabajo hagan posible el proceso de reproducción del orden colonial. Pero sobre todo colonizaron el ser, dejando sembradas las semillas de las actuales enfermedades del alma:

España vencedora se estableció sobre las ruinas que dejaron los incas derrotados y reconoció el derecho sobre tierras y comarcas a nuestros ancestros, a quienes vio como gentes sencillas, pacíficas, acogedoras, pacientes y silenciosas. Pero, España, siendo también piramidal y de castas, aguijoneada por las urgencias de la acumulación primitiva de capital, no tardó mucho en imponer su poderío reorganizando las comarcas en comunas entremezclando las gentes de lenguas y costumbres variadas, potenciando el sistema de gobierno y administración de los incas, haciendo alianza, para ello, con los administradores del imperio derrotado, usando el quechua y el castellano como lenguas francas que aniquilaron a las lenguas locales, evangelizando con sus paradigmas civilizatorios en las encomiendas, extirpando “las idolatrías” en campañas de crueldad contra los santones, sanadores y sus familias, fijando profundamente, en la memoria colectiva jerarquías, castas, propiedad, territorio, homofobia, misoginia, androfobia, pecado, culpa, volviendo anormal y motivo de vergüenza la presencia excepcional de lo sagrado en las personas. Superpuso sus iglesias y su ritualidad sobre las huacas de mayor reverencia pre incásica e incásica, como el Quinche, la Umiña (Mendizabal, 2012, pp. 5-6).

Para el período de redefinición del orden colonial, entran en crisis las instituciones implementadas para el control de la fuerza de trabajo indígena, por ejemplo, la recesión textil. Esto hace que la explotación agrícola vaya ganando importancia y conduce a la consolidación del latifundio, que pasa ser el centro del sistema económico, consolidado a base del despojo de las tierras comunales. Así emergió

un nuevo tipo de relación de dominación que fue el concertaje, agudizando las condiciones de explotación de los indígenas que no solo habían sido despojados de sus tierras, sino que además estaban obligados a cumplir con el pago de tributos al Estado y diezmos a la Iglesia, por lo que se veían obligados a trabajar de concertos en las haciendas, sometidos a una situación de subalternización que se extendería a lo largo del periodo Republicano (Ayala, 2008, p. 52).

La independencia de España y la República implicaron una reorganización política, administrativa, social y económica, que progresivamente amplió aún más las distancias sociales, económicas y culturales que habían cobrado forma en la colonia, en un orden que se expresó en un gobierno de Quito apropiado por los criollos y mestizos y sus descendientes y por aquellos que reconocían como sus pares de casta y de linaje y como sus aliados en la guerra independentista. Abajo, en el último escalón social, la inmensa mayoría de nativos, relegados a las tareas más duras, agrícolas, artesanales, comerciales y de servidumbre, continuaron expoliados, diezmados y sometidos. Junto a ellos, en peores condiciones incluso, estuvieron los negros a pesar de la abolición de la esclavitud en el gobierno de Urbina (Mendizabal, 2012, p. 8).

La entrada a la República, si bien trajo transformaciones en la perspectiva de ir afianzando el avance del capitalismo no significó cambios significativos en la situación de subalternización que venían arrastrando los pueblos indígenas originarios, que habían contribuido con sus vidas en las luchas por la independencia y en las luchas en tiempos republicanos.

La historia de la República, en mucho, continuó siendo el juego de posiciones entre la casta criolla y la casta mestiza, bajo los estandartes progresistas y conservadores, puyado por alcanzar el desarrollo capitalista y “entrar” en la modernidad. En ese juego, la revolución liberal, proclamada a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, señora del destino, fue concretando, en un tira y afloja generación tras generación, la reestructuración del Estado, la modernización del agro, la progresiva inclusión y nivelación socio-económica, etc. Por su parte, los de abajo, jaloneados en una u otra posición de las castas superiores, obtuvieron migajas, a cambio de poner masas y votos, y han trepado por la estrecha escalera social amestizándose, eso sí, muchos, pisando a los hermanos y avergonzándose de los orígenes (Mendizabal, 2012, p. 9).

Los procesos de lucha por la tierra que se desarrollan en el siglo XX a partir de la década del 30, inspirados en las “huelgas” de los pueblos Kayambis contra los hacendados por la recuperación de sus tierras, su cultura y para sembrar una educación con rostro, palabra y corazón propios —luchas que tenían el ejemplo de impecabilidad política de mamás guerreras como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña—, motivan que también los “habitantes naturales originarios de Quito”

—como en ese entonces se llamaban las abuelas y abuelos— levanten sus brazos contra los terratenientes, para recuperar las raíces vitales para su existencia como pueblo: su tierra, pues ella es el requerimiento insustituible para la recuperación también de su cultura e identidad como kitu karas (Ushiña, 2015, p. 8).

El pueblo Kitu Kara tiene actualmente —según estimaciones del CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011)— una población aproximada de 100 000 habitantes que se encuentran asentadas en las zonas urbanas y rurales de la provincia de Pichincha y del cantón Quito.

En consideración de que los territorios ancestrales en los que se asentaron les fueron arrebatados —primero con la expansión Inca y luego con la conquista española, posteriormente en el periodo republicano sus tierras continuaban en manos de los terratenientes—, el proceso de reconstitución ha implicado una lucha ininterrumpida por la recuperación de sus tierras, sobre todo en las comunas rurales. Como consecuencia de esas luchas y de los procesos de reforma agraria que llevaron a la transformación de la hacienda en la que trabajaban en calidad de huasipungueros, muchas de las tierras fueron recuperadas y distribuidas entre las familias que se asentaban en esos espacios. Lamentablemente, el 40 % de las tierras no se encuentran legalizadas, siendo este un tema actual de conflicto interno y también con el Estado. Por eso solamente La Toglla de la parroquia de Guangopolo y la comuna Lumbisí de la parroquia de Cumbayá, tienen escrituras de propiedad de sus tierras, las mismas que son administradas comunitariamente. Las demás comunas están constituidas por familias nucleares que continúan habitando en minifundios.

Otra lucha que actualmente mantienen es con el Municipio de Quito, por la defensa de su pervivencia como comuna, pues desde la expansión urbana municipal se les está obligando a que se declaren “barrios”, lo que implica entrar en una lógica que fractura su estructura comunitaria, generando una serie de conflictos aún no resueltos. Los casos de las comunas de Santa Clara de San Millán, San Isidro del Inca, Catzuquí de Velasco y Catzuquí de Moncayo son los más representativos de esta lucha por la defensa de su sentido comunal y de las formas culturales que eso implica.

A pesar de estar asentados mayoritariamente en las parroquias urbanas de Quito, sigue siendo la comuna la base de su organización sociopolítica, y con mayor razón en las localidades rurales. La Asamblea General es la máxima instancia para la toma de decisiones, pues en ella se nombra el Consejo de Gobierno integrado por: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, dirigente de educación y cultura, dirigente de territorio, dirigente de salud, dirigente de fortalecimiento interno y dirigente de comunicación.

Respecto a su situación sociopolítica, el pueblo Kitu Kara, si bien han venido defendiendo su innegable raíz de ancestralidad, su reconocimiento legal como pueblo es muy reciente y se dio como resultado del proceso de insurgencia material

y simbólica que las nacionalidades y pueblos runas han venido llevando adelante, cuya más alta expresión fue el levantamiento indígena del 90, el mismo que puso en cuestión no solo la existencia del Estado-nación monocultural dominante, sino que le impuso al poder y al conjunto de la sociedad la necesidad de reconocer la existencia de la diversidad y la diferencia. El levantamiento de 1990 inyectó energía en estos pueblos y les planteó la necesidad de buscar su autodeterminación, que es lo que dio inicio a los procesos de autorreconocimiento, pues este nuevo momento histórico se volvió “la oportunidad perfecta para de alguna manera mostrar la existencia de un pueblo originario en los alrededores de Quito” (Gómez, septiembre 2009).

Si bien se reconocen como indígenas originarios, una característica de su identidad kitu kara es que:

No pertenecemos a la nacionalidad kichwa, ni formamos parte del proyecto de reconstitución del Tahuantinsuyo que esa nacionalidad impulsa. No está en nosotros el festejo de los solsticios y equinoccios y los ritos agrícolas que le son correspondientes, ni la visión, ni la práctica de castas o de clases económicas y sociales, imperiales, verticales o piramidales (Ushiña, 2015, p. 5).³

De igual manera y como resultado de la continuidad de las luchas de los pueblos runas, se logró una victoria importante en términos jurídicos, pues la Constitución de 1998, así como el Convenio 169 de la OIT, reconocieron a los pueblos indígenas como entidades históricas colectivas. Como consecuencia de todo ello, el pueblo Kitu Kara fortaleció su proceso de reconstrucción y entonces “se crea y registra por primera vez en el CODENPE al pueblo Kitu Kara, obteniendo así su personería jurídica, según Acuerdo n° 006 de 7 de agosto del 2003” (Gómez, septiembre 2009).

Según sus estatutos, en el primer capítulo de la Constitución y Domicilio, exponen:

Art.1. Reconstituyese el Pueblo Kitu Kara, como una entidad histórica de raíces ancestrales; que, en ejercicio de los derechos y garantías establecidos en la Constitución Política del Estado, expresamos nuestra libre voluntad de autodeterminación, reconstruir y fortalecernos como pueblo indígena de raíces ancestrales.

Art. 2. El Pueblo Kitu Kara, se encuentra asentado en el Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha, forma parte y pertenece a la nacionalidad Kichwa de la sierra ecuatoriana. La integran los cantones, parroquias urbanas rurales, comunidades y organizaciones indígenas, asentadas en la provincia de Pichincha, que de manera libre u autónoma se han autodefinido como descendientes ancestrales del Pueblo Kitu Kara.

3 Sin embargo, es importante señalar que en muchas de las cosmidades kitu karas, las ancianas, las madres y los padres de las nuevas generaciones sí hablan kichwa, así como algunos de sus yachak, realizan una ritualidad en los tiempos y espacios de la tradición kichwa.

Luego de su creación, se eligió su primer Consejo de Gobierno para un mandato de tres años (según sus estatutos) y en 2006 se eligió el segundo Consejo de Gobierno. Los mismos que en estos dos períodos tenían el mandato de trabajar por la reconstitución del pueblo.

Como todo hecho sociopolítico, el proceso de reconstitución del pueblo Kitu Kara no es lineal ni homogéneo, sino que está sujeto a una multiléctica muy compleja y conflictiva, el cual muestra que también esos procesos son escenarios de lucha de sentidos. Es por eso que en marzo de 2009 se realizó otro Congreso del Pueblo en el que se hizo evidente la existencia de distintas corrientes: generacionales, de pensamiento y de acción.

Una de estas corrientes está ligada al proyecto de reconstitución del Tahuantinsuyo y plantea la recuperación territorial del imperio Inca, postura que ha sido fuertemente cuestionada porque desde su perspectiva idealizada del pasado no discuten que también los incas llevaron adelante una acción conquistadora y políticas expansionistas que implicaron el sometimiento de pueblos y culturas que estuvieron antes de su llegada, como los mismos kitu karas. Se tiene la idea que lo andino emerge de la hegemonía kichwa y eso no permite visibilizar todo el aporte cultural que los pueblos originarios preincaicos han hecho. Así, se pretende borrar de la memoria colectiva que antes de la presencia inca en nuestro país, existieron culturas y pueblos con una profunda riqueza civilizatoria, cuyos legados se hace necesario revitalizar como guías para caminar estos nuevos tiempos.

Una segunda corriente plantea la existencia de la nación Kara y desde cierto fundamentalismo histórico busca la reconstitución del Reino de Quito, pues consideran que ellos fueron los señores y dueños de estas tierras y tienen el derecho de volver a gobernarla. Postura que como veíamos no tiene fundamento.

Una tercera corriente, la elegida en el Congreso del Pueblo en 2009, proviene de jóvenes militantes con una sensibilidad política distinta, que miran la necesidad de hacer el trabajo político desde la espiritualidad del corazón y desde dimensiones interculturales. A ellos se les plantea el mandato de “reconstitución y visibilización como pueblo originario” y son ellos quienes llevan adelante la propuesta del corazonar. Como recuerda Javier Herrera:

En esos vivires con la mama Rosario y la gente que estuvo en ese tiempo, hablábamos de que hay que hablar con el corazón, porque ahí te entiende el sueño, te entiende las cosas, te entiende las piedras cuando hablas con el corazón, ahí se hablaba del corazón, no se hablaba del corazonar, se hablaba de hablar con el corazón, sentir con el corazón (Herrera, septiembre 2010).

Pero como hemos dicho, estos procesos son escenarios de luchas de sentido, así que las disputas continuaron: el sector mayoritario ligado al Estado convocó al III Congreso del Pueblo, que se realizó en el mes febrero de 2010, en la parroquia de

Puembo. Allí se autodefinieron como Nación Originaria Kitu Kara, cuya máxima autoridad sería la Gobernación de la Nación Originaria, regida por un Consejo de Mayores, que solicitó ser reconocido por el CODENPE —organismo que les otorgó el reconocimiento—, pero para ello desconocieron la existencia del pueblo Kitu Kara, que antes ya habían legitimado. Esta situación agudizó los conflictos internos:

Ya nos desapareció la misma institucionalidad indígena porque el CODENPE acaba de eliminar la existencia del pueblo Kitu Kara para dar paso a la nación Kitu Kara. Para que veas cómo funcionan los cálculos, una organización creada por los indígenas, ahora es anulada por los propios indígenas (Gómez, septiembre 2009).

Actualmente, se mantiene la conciencia de que el pueblo Kitu Kara sigue existiendo como expresión de su autodeterminación y también a eso aporta el corazonar, pues la existencia de un pueblo está más allá de su reconocimiento jurídico, no depende ni del número de sus miembros ni de los papeles que le otorgue el Estado para que lo legitimen, depende de la conciencia espiritual y política de quienes se constituyen como tal. Es por ello que se han propuesto continuar haciendo del corazonar el eje diferenciador de su propuesta espiritual y política, y han continuado invitando al Ecuador a seguir corazonando la vida, como dice Manuel Gómez:

Ahora la Constitución te plantea de que puedes auto determinarte si tú te auto determinas tiene que haber un espacio donde que tú puedas poner también tu palabra, y eso es el corazonar el espacio para que ande la palabra con intención desde el corazón, para que puedas también auto determinarte, eso tiene que ser el pueblo Kitu Kara eso tiene que convertirse cualquier organización Kitu Kara un espacio donde que la gente que se auto determina y que está viviendo estas prácticas, que está en estas búsquedas pueda poner su palabra, entonces eso tiene ver mucho con lo kitu kara (Gómez, septiembre 2009).

Más allá de las conflictividades internas, el pueblo Kitu Kara, como parte de ese proceso de autodeterminación, independientemente de las posturas que se sostengan, tienen un referente común: todos se autodefinen como un pueblo o nación con raíz ancestral que los reivindica como los habitantes originarios del territorio en el que se asienta el actual Quito.

Ellos mantienen un profundo sentido comunitario que se sostiene en relaciones de reciprocidad, solidaridad, complementariedad y redistribución, las cuales se expresan en los momentos rituales y en sus celebraciones familiares y comunales. El trabajo y la toma de decisiones se organizan colectivamente con la participación de todos los comuneros. La minga, como institución cultural ancestral, sigue teniendo plena vigencia, pues es la base para la organización del trabajo colectivo, la misma que se ha irradiado a los espacios urbanos hasta el punto que el Municipio de Quito

la ha tomado como estrategia para convocar a trabajos colectivos ciudadanos. El trabajo comunitario es un eje vital que se busca preservar, pues permite criar una economía comunitaria que conserve y comparta los bienes de la tierra, con el objetivo de criar el bien común:

Hay que construir una economía equitativa e igualitaria, de conservación y uso de los dones de la Tierra [...]. La economía comunitaria enseña que se produce solo lo que se necesita, sin acaparar; y, en cuanto al trabajo, cuando hay pocas personas, se trabaja más y más tiempo; y, cuando somos más, se trabaja menos y menos tiempo por persona. Hay que criar el bien común, desde lo que somos y vivimos, para que aprovechemos la enseñanza que nos deja el tiempo de oscuridad que hemos vivido (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 16).

Al interior de las comunas se ha constituido una diversidad de organizaciones: los comités pro mejoras, las ligas barriales, grupos de catequistas, comités de agua, grupos deportivos, grupos de mujeres, jóvenes y niñas y niños, grupos culturales, entre otros, los cuales trabajan para su fortalecimiento organizativo e identitario. Sin embargo, no se trata de procesos homogéneos ni ideales, sino que están atravesados por conflictos como la expansión de la ciudad y el espejismo de la modernización. Ellos están fracturando el sentido comunal y generando impactos en los procesos participativos de las comunas, por lo que también se trabaja para dar respuesta a estas situaciones:

Es necesario aplicar una política orientada a renovar la convivencia y la participación consciente y activa en la familia, la comuna, el barrio, la parroquia urbana y rural y asegurarla mediante una normativa con mecanismos de referencia y soporte, e implementar un tejido público y ciudadano para vencer afirmativamente los obstáculos a la participación (2012, p. 20).

Una de sus luchas actuales es por el agua, por la defensa de sus fuentes, *pogllos*, ríos y vertientes. El pueblo Kitu Kara considera que sigue la vía del agua, por ello la importancia no solo material, sino simbólica y espiritual que el agua tiene para su identidad. Ellos no la ven solo como recurso, sino sobre todo como una fuente de vida, de ahí que es el llamado al “espíritu del agua” lo que motivó la convocatoria al primer corazonar —como veremos más adelante—, por ello plantean:

- Recuperación de las fuentes sagradas y de los ecosistemas asociados al agua, especialmente en áreas urbanas. No rellenos, no vertidos sin tratar en las quebradas y en los canales de riego.
- Redistribución equitativa del agua.
- Gestión pública y comunitaria, no paso a formas de privatización encubierta del agua.

- Reversión al Estado de sistemas de riego transferidos.
- Protección y fomento de los sistemas de gestión comunitaria del agua de consumo y para riego de soberanía alimentaria en áreas urbanas y rurales.
- Cogestión entre sistemas de gestión comunitaria del agua y Consejos Provinciales y Municipios: invirtiendo juntos en las obras, compartiendo beneficios.
- Queremos cuidar el agua desde la microcuenca hasta la cuenca (2012, p. 14).

Una cuestión interesante es que han hecho de la educación una estrategia para su afirmación identitaria y para su proceso de lucha de sentido frente a la sociedad nacional.⁴ Por ello encontramos amplios sectores de jóvenes intelectuales que se han formado en espacios académicos, de ahí que cuentan con un gran número de profesionales formados en diversas áreas, muchos de los cuales son los que están en los puestos directivos de sus organizaciones o, en otros casos, trabajando como funcionarios públicos o en instituciones privadas.

En definitiva, el pueblo Kitu Kara está poblando los espacios de la vida cotidiana del actual Quito y sus alrededores, por ello quizás la poética del Grupo Cultural Kinde resume quiénes son cuando nos dicen:

Somos danzantes, somos soñadores.
 Somos artistas, somos profesores.
 Somos comunicadores, somos ingenieros.
 Somos diseñadores, somos productores.
 Somos administradores, somos auditores.
 Somos médicos, somos yachak, somos músicos.
 Somos estudiantes, somos biodanzantes.
 Somos viajeros y corazonamos la vida...

El sentido intercultural de la identidad kitu kara⁵

El pueblo Kitu Kara se autodefine de la siguiente manera: “Somos integrantes del pueblo Kitu Kara, un pueblo originario de raíces Chibchas —los Kitus— y las poblaciones emigrantes que se asentaron pacíficamente en el mismo espacio de vida —los Karas—” (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Esta autodefinición identitaria resulta interesante, en términos políticos, para mirar la perspectiva intercultural de su propuesta. Como hemos señalado anteriormente,

-
- 4 Este punto lo trabajaremos más ampliamente cuando hablemos de las irradiaciones del corazonar.
 - 5 En este apartado hacemos referencia a las propuestas del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara (2009) que está llevando adelante el corazonar, sin embargo, los referentes relacionados con la identidad kitu kara resultan válidos para comprenderlos más allá de sus diferencias.

existe entre arqueólogos, antropólogos e historiadores, así como entre las tendencias de este pueblo, un largo no consensuado conflictivo y, a veces, intrascendente debate sobre el origen del pueblo Kitu Kara. De ahí que para los miembros del actual Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, si bien resulta importante una mirada histórica del pasado, más importante es observar qué pasa ahora, en este tiempo, con los kitu karas, pues: “Nos encontramos en un serio riesgo de extinción por: un proceso de blanqueamiento resultante de la hegemonía mono cultural judeo-cristiana-greco-romana, por el acelerado proceso de urbanización y metropolitanización de Quito que en los últimos años ha sido severo” (2012, p. 5).

Este panorama hace que el pueblo Kitu Kara adopte esta autodefinición también como una estrategia política para la construcción de la interculturalidad, pues como ellos mismos dicen: “En este contexto, venimos haciendo diversos esfuerzos por afirmarnos y crecer, al calor de la interculturalidad como pauta de convivencia, procurando contribuir a resolver las contradicciones estructurales que hieren a la sociedad ecuatoriana de la cual formamos parte” (2012, p. 5).

En consecuencia, lo kitu kara, en términos interculturales, implicaría evidenciar la construcción de otro tipo de identidad diferenciada que hermana memoria, proyecto y utopía, que por un lado se ancla a la ancestralidad y por otro tiene la capacidad de andar los tiempos nuevos. Así, lo *kitu* hace posible sentirse parte de una raíz histórica ancestral originaria de la cual descienden, mientras lo *kara* posibilita espacios de reconocimiento para quienes, aun no siendo originariamente de aquí, quieran hacerlo; pues en lo *kara* se pueden reconocer todos los rostros que tengan la belleza de los colores de la diversidad y la diferencia, para ir dando luz y color a la memoria y a los sueños. Manuel Gómez responde así a este debate:

¿Por qué el Kitu Kara ahora?, es por eso, porque ahora tenemos que ver que nos está pasando, pero ahora en este tiempo en el que nos toca luchar la vida, si bien es importante saber del pasado, saber de dónde venimos, no digo que no, pero a veces se han inventado cosas, los antropólogos han dicho lo que ellos creen como fueron las cosas, si está bien conocer de los orígenes, pero que pasa con la gente de las comunidades ahora, eso es lo que nos importa, no tanto si somos kitus, para otros solo somos kitus, para otros karas, y así, nosotros nos llamamos kitu karas en este tiempo, en que tenemos que luchar porque la ciudad no nos absorba, no nos disuelva el alma, somos kitu karas por eso, porque como Kitus podemos mirar los rostros de nuestro pasado, como Karas podemos hacer que se miren los rostros de los demás que no son originarios, pero que quieren identificarse con nosotros y con nuestra lucha espiritual (Gómez, septiembre 2009).

Otra característica muy importante de esta identidad diferenciada que está construyendo el pueblo Kitu Kara y que rompe con los estereotipos que los antropólogos han creado

cuando hablan de la “etnicidad”,⁶ es que evidencian que aquellos rasgos diacríticos —que supuestamente serían irrenunciables para la construcción de la identidad de los pueblos runas— no son parte de su identidad kitu kara, es decir, la existencia de una lengua y una vestimenta propias. El actual pueblo Kitu Kara no entra en esta caracterización de la etnicidad, pues no se consideran “étnicos” —como los quiere ver la antropología colonial—, sino que han hecho evidente su agenciamiento político e histórico al autodefinirse como *pueblo*, mostrando que han dejado de ser un *pueblo clandestino* para constituirse como un *pueblo con destino* y con una identidad propias y diferenciadas, cuyo rasgo diacrítico —es decir, aquel que muestra su pertenecía y diferencia— más importante es una profunda espiritualidad política, que es la que le ha permitido seguir “sintiendo, siendo, haciendo, corazonando la vida” (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Los actuales kitu karas no conservan el idioma originario, sino que como resultado del proceso de invasión incaica, primero, asumieron el kichwa —que todavía se sigue hablando en las comunas de los sectores rurales principalmente por las personas mayores y sobre todo por las mujeres—, y luego asumieron el español —como consecuencia de la Conquista—, de ahí que en la actualidad la mayoría de la población se reconoce como hispanohablante. Por el proceso de colonialidad lingüística que los kitu karas han sufrido a lo largo de su historia, apenas quedan raíces de su lengua originaria presentes en algunos nombres de sus familias o lugares geográficos, pues como ellos dicen: “De nuestra lengua quedan algunos apellidos: Ushiña, Pizuña, Gualotuña, Pilatuña; y toponimias como Quito, Pichincha, Yaruquí, Amaguaña, Pomasqui, Ilaló, Itchimbía, Yata Pajtá, Catzuquí, Sangolquí, Yumbo, Casitagua, Catekilla, etc.” (2012, p. 5).

Lo mismo sucede con la vestimenta, pues el pueblo Kitu Kara no tiene una vestimenta tradicional propia, sin embargo, algunas comunidades han entrado en un proceso creativo para ir definiendo una vestimenta que les sirva como rasgo diacrítico de su identidad diferenciada.

En cuanto al territorio, este debía estar situado en los espacios rurales o selváticos —dada la mirada colonial que se construyó sobre lo indio—, pero los kitu karas son quizá los únicos que se autodefinen como indígenas urbanos, pues como ellos mismo dicen: “Estamos mayoritariamente en las áreas urbanas, periurbanas y rurales del Distrito Metropolitano de Quito, y de la provincia de Pichincha” (2012, p. 5). En consecuencia, si bien este territorio en el que están asentados les pertenece por derecho ancestral, la violencia ejercida sobre sus territorios de vida ha sido tan brutal que se les ha despojado de su territorio, y lo irónico es que tienen que habitar como extraños en su propia tierra para hacer posible su sobrevivencia: “Somos la mano de obra calificada y no calificada que capta la ciudad. Que conservamos prácticas

6 Al respecto véase los trabajos de Barth, (1976), Cardoso De Oliveira (1992), Dittmer (1980), Kottak (1994), Koonings y Silva (1999) y Pujadas (1993).

espirituales y culturales como también rasgos comunitarios como estrategia de sobrevivencia” (p. 5). Y es desde esta espiritualidad para seguir “sintiendo, siendo, haciendo” que han hecho de las pocas tierras que poseen las comunidades y las que tienen en los espacios urbanos que habitan, “territorios de vida y esperanza”, para desde esos territorios cotidianos del vivir seguir corazonando la lucha por la vida.

Hay una conciencia clara de que el proceso de reconstitución identitaria del pueblo Kitu Kara es un proceso político, que debe hacérselo sobre la base de profundizar su mirada autocrítica de su pasado y su presente, no encerrándose en sí mismos y en posiciones etnicistas, sino reconociendo la existencia de la diversidad y la diferencia, con la cual pueden tejer puentes que hagan posible la interculturalidad. Como ellos mismos dicen:

Tenemos identidad propia, diferente a los pueblos indígenas de matriz Kichwa que se asientan en el callejón interandino al norte y al sur de Quito. Guardamos historia que necesita ser sistematizada y reconstruida [...]. Somos una alta trama intercultural que debe ser profundizada [...]. Somos un pueblo en movimiento que se transforma y alimenta de la diversidad de culturas con las que convive, un pueblo indígena urbano, sin fundamentalismos, y con la necesidad histórica de ser visibilizado por ser el pueblo que dio origen a la construcción de lo que hoy conocemos como Ecuador (Ushiña, 2015, pp. 5-6).

El “bioverso”: eje de su cosmoexistencia

Impulsamos el rencuentro de la persona y la colectividad con su propio centro, el entorno y el bioverso (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Uno de los ejes de la cosmoexistencia del pueblo Kitu Kara es la vida, de ahí que proponen la noción del *bioverso* como la expresión de la dimensión cósmica de su existencia. La noción de *universo* —propia de la racionalización occidental y que aún sigue siendo hegemónica— es una evidencia de arrogancia, pues solo desde ella puede considerarse que en el infinito cosmos la vida es el resultado de una sola fuerza y tiene una sola dimensión (uni-verso). Este sentido uni-direccional es también la base para la imposición de su modelo civilizador uni-versal, monocultural y dominador, por el que se determina que hay una sola forma de mirar el mundo y comprenderlo: la forma que la razón occidental ha impuesto. El universalismo, no lo olvidemos, constituye una de las estrategias a través de las cuales se impone la colonialidad, la cual le permite a Occidente arrogarse el derecho de ser la “civilización uni-versal”, por tanto, se legitima también su derecho a imponerla a los otros pueblos del planeta.

La noción de bioverso del pueblo Kitu Kara, corazonamos, decoloniza el sentido uni-versalista que impone la cosmología⁷ occidental, que mira un uni-verso poblado por cosas en donde el centro es el “hombre” y debe ser percibido racionalmente. En cambio, el pueblo Kitu Kara pone como principio a la vida, pues somos parte de un bioverso donde todo está vivo y se busca la articulación desde el corazonar con ese centro, para encontrar en ese acercamiento espiritual, el centro de nuestro propio ser. Por ello dicen: “Impulsamos el recuento de la persona y la colectividad con su propio centro, el entorno y el bioverso” (2012, p. 5).

Si bien desde otros pueblos de Abya-Yala se ha hecho ya un cuestionamiento a la noción occidental de uni-verso (pariverso, multiverso, pluriverso), sin embargo, la propuesta del pueblo Kitu Kara del bioverso se diferencia de aquellas porque pone como principio de todo lo existente en el cosmos a la vida.⁸ Esto hace evidente también la dimensión espiritual y holística de su cosmoexistencia y que, además, es la espiritualidad la que hace posible esa visión totalizadora de la vida y el cosmos, tal como podemos mirar en su propuesta:

“Todo está vivo”

La parte está en el todo y el todo está en la parte.

Cada parte forma parte de una totalidad,

cada totalidad forma parte de una totalidad mayor.

La parte vive, piensa, siente, desea, hace.

La totalidad está viva, piensa, siente, desea y hace (2012, p. 6).

Esa dimensión cósmica que nos hace parte del bioverso no es una categoría conceptual como las se postulan en las cosmologías occidentales, sino que desde el pueblo Kitu Kara esta se encarna en el ser y en el cuerpo, que es el territorio desde donde se teje la vida y se corazona. Es desde ahí desde donde debemos mirar a la totalidad y a las partes, y desde donde se forjan los compromisos para cambiar desde las partes la totalidad de nuestro ser y el ser de la vida. Por ello dicen:

Todos recibimos, todos producimos, todos digerimos, todos excretamos.

No hay nadie que solo piense, solo sienta, solo coma, solo excrete.

Si quieres saber cómo está el todo, mira la parte y a la parte en la relación al todo.

7 La cosmología está marcada por la mirada del *logos* (cosmo-logia), donde el cosmos es entendido racionalmente; de ahí que su percepción racionalista muestra un límite para la comprensión de todos sus misterios. Por ello las sabidurías han hablado de cosmogonía o de sabiduría del cosmos, para poder comprenderlo en todas sus diversas dimensiones, como lo propone con la noción de bioverso del pueblo Kitu Kara.

8 Si queremos considerar que la diversidad y la diferencia son constitutivas y constituyentes de la propia vida —cuestión que no considera la noción occidental de universo—, podríamos conjugar esas propuestas de pluriverso y multiverso con las de bioverso del pueblo Kitu Kara en una sola que las unifique y hablar entonces de *biopluridiverso*.

Si quieres cambiar el todo, cambia en la parte y en la relación de la parte con el todo.

Tú eres la parte y eres el todo de otras partes (p. 6).

Este sentirse articulado a la totalidad es algo que las sabidurías ancestrales siempre han sostenido, vale recordar lo que la bella palabra del jefe Seattle nos decía:

Esto sabemos: La tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado como la sangre que une a una familia, va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida, él, es solo un hilo, lo que hace con la trama se los hace a sí mismo (Seattle, 1998, p. 29).

Javier Herrera, con relación a esa necesidad de transformaciones del ser y la subjetividad a la que aporta el corazonar, nos dice:

Y nos alegra mucho porque la gente va a dejar andar la palabra desde el corazón, a hablar con intención. Primerito, sobre lo que le está pasando, primerito a él mismo, porque si no hay paz primero en nuestro corazón, no estaremos en paz con nadie; y después a que pueda hablar desde el corazón sobre lo que pasa en el país, el barrio, en las organizaciones, en el Estado, con el agua, con la tierra, con el aire, etc. (Herrera, septiembre 2010).

Aquí esta otra diferencia fundamental de la propuesta del corazonar como estrategia espiritual y política del pueblo Kitu Kara: las luchas sociales y las revoluciones desde la perspectiva de la izquierda marxista ortodoxa tradicional, solo se planteaban producir cambios estructurales del sistema y buscaban el poder del palacio estatal, pero nada decían de las transformaciones a nivel del ser, de nuestras subjetividades. Esto quizás se explica porque las propuestas eran pensadas desde un *episteme* racionalista y antropocentrista, lo que les incapacitaba para entender que también hay dimensiones cósmicas y espirituales en las luchas por la vida. Lo anterior no implica desconocer los aportes innegables que desde esas perspectivas se hicieron a la transformación de la historia, pero resultan insuficientes en un momento en donde la vida se encuentra como nunca antes tan amenazada. Por ello se hace necesario sembrar una historia otra que abra espacio al corazón y se nutra de esos poderes que antes no consideramos: el poder del amor, de la espiritualidad y la sabiduría.

Es en respuesta a estos nuevos tiempos que la propuesta del pueblo Kitu Kara da a la lucha política y social una dimensión espiritual, lo que les ha posibilitado sentipensar y corazonar que no basta transformar solo las estructuras materiales e institucionales del poder: “Si quieres cambiar el todo, cambia en la parte y en la relación de la parte con el todo. Tú eres la parte y eres el todo de otras partes” (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 6). En consecuencia, nos están planteando que lo primero para cambiar la vida es empezar por transformar nuestra

propia existencia, transformar la profundidad del ser, de nuestras subjetividades, construir formas otras de poder sustentadas en el poder de los cuatro Saywas o fuerzas primales presentes en la chakana del corazonar.

Esa dimensión de totalidad de vida que hace posible la noción de bioverso, también hace que los ritmos de su existencia se rijan por dimensiones cósmicas. Al respecto, sostienen:

Estamos ligados al ritmo de las estrellas y al ritmo lunar, que determinan el momento para nuestras celebraciones anuales que suceden entre marzo-abril y en noviembre (Corpus Christi y Fiesta a la Virgen del Quinche). Bajo esta perspectiva, impulsamos la práctica relacionada con el año lunar que comienza, según el calendario gregoriano, el 26 de junio y termina el 24 de julio. El alineamiento entre la estrella Sirio y el Sol, fenómeno que ocurre el 25 de julio, indica el comienzo del nuevo año lunar (p. 6).

En cuanto a la percepción del tiempo, el pueblo Kitu Kara plantea que el corazonar es un espacio para recuperar el vivir desde el “tiempo natural”, que hará posible volver a sentir “el pulsar de la vida en todas las direcciones”. Conciencia sentida del tiempo natural que ha estado presente entre los pueblos de Abya-Yala y otras sabidurías del planeta que tuvieron la capacidad de percibir la fuerza vital del bioverso, y por ello fueron capaces de conversar con las estrellas, de observar y medir los ritmos cósmicos, de leer los sistemas estelares, de aprender que la energía de la vida danza al ritmo del sol, de la luna y de las estrellas... por eso “dedicaron sus esfuerzos a registrar y comprender los ritmos de la vida, es decir el tiempo natural” (p. 6).

Este sentir del “tiempo natural” difiere del “tiempo artificial”, propio de la racionalización occidental, que en su arrogancia antropocentrista rompe con el tiempo cósmico para imponer un tiempo humano regido por la razón y la lógica del poder, un tiempo cronológico para también controlarlo. El tiempo natural las sabidurías lo miden en ciclos cósmicos que implican escalas temporales de milenios, imposibles de ser explicadas racionalmente, sino desde dimensiones espirituales y cósmicas, de *katunes* para los mayas o tiempos de Pachakutik. Se trata de eras o soles para los pueblos andinos (Taxo y Rodríguez, 1996, p. 109) que están presentes en sus profecías y anuncian la llegada de profundas transformaciones civilizatorias y espirituales.

El tiempo artificial, en cambio, es la división del año en un calendario de 12 meses que varían en número de días cada uno y cuyos nombres evocan a dos emperadores romanos que quisieron inmortalizarse como dioses —julio y agosto— [...]. Decimos que es tiempo artificial porque las divisiones del año, el día y la hora son arbitrarias, no se guían por algún ritmo, que se haya observado en las cosas o en los seres [...]. A simple observación, el tiempo artificial obedece a la lógica del poder de los emperadores romanos, disfuncional al ritmo de la vida, y por lo tanto desarmónico respecto del orden natural (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 7).

Ese alejamiento de los ritmos del tiempo natural, así como de nuestra pertenencia cósmica, que fue impuesto por la racionalidad occidental como otra expresión de la colonialidad del saber y del ser, creó un tiempo cronológico, predecible, medible, cuantificable y cronometrable que lo ponía al servicio del poder y de la lógica del capital; de ahí la expresión “el tiempo es oro”. Esta colonización del tiempo, que nos separó del ritmo natural del latir de la vida, ha sido clave también para la colonización del ser, pues es la causa de la profunda orfandad cósmica, de la profunda crisis de sentido, de las desarmonías del ser y de la infelicidad que ahora vivimos, de las dolorosas enfermedades del alma que quiere sanar el corazón. Por eso es que desde el sentido espiritual y político del corazónar se plantean transformaciones no solo a nivel estructural y material, sino sobre todo a nivel del ser, y no únicamente en perspectiva de su propia gente, sino de la humanidad, para la sanación individual, colectiva y del planeta. De ahí que los kitu karas manifiestan:

El tiempo artificial lleva a quienes se guían por él a un frenesí sin un sentido de vida. Muchas personas andan apuradas, quejas de falta de tiempo, neurotizadas, inconformes, angustiadas, etc. Si observamos bien, veremos que el tiempo artificial también nos está arrancando el equilibrio sistémico que debería haber entre las especies que habitamos en la tierra y nos expone a fenómenos que amenazan la sobrevivencia de todos. Armonizarnos siguiendo el tiempo del ritmo natural, es un camino de sanación personal, colectiva y planetaria. Escuchemos la información que pulsa fuera y dentro de cada persona. Sigamos su ritmo. Ayudemos, así, a la humanidad y a la tierra a recobrar el sentido y el ritmo de la vida (p. 7).

Otra dimensión importante de la cosmoexistencia del pueblo Kitu Kara es que a pesar de estar en Kitu o Kitwa (Quito) —que los ancestros llamaron la tierra del sol recto—, son un pueblo lunar que se rige por sus ciclos y ha sido la abuela luna la que ha determinado los llamados al corazónar, los cuales se han hecho siguiendo los ciclos lunares y celestes. Tienen, por tanto, un sentido femenino, matrístico, que los hace más predispuestos al diálogo y a los encuentros interculturales: “Estamos ligados al agua y lo femenino. Somos horizontales, tendemos a la mediación en el conflicto y evitamos la polarización excluyente” (p. 7).

En la palabra del mito se cuenta que los kitu karas son descendientes de la madre luna, de la madre maíz y del padre sol. Se dice que los antiguos lanzaron una piedra desde Cochasquí y donde esta cayó se fundó Kitwa, Kitu (Quito), la tierra del sol recto, la tierra de la mitad.

La sabiduría de los ancestros kitu karas —quienes podían conversar con las estrellas sin GPS ni satélites, muchos siglos antes que lleguen los geodésicos franceses a descubrir la “mitad del mundo”— ya conocía que es por el Catequilla, su cerro sagrado, por donde pasa exactamente el meridiano que divide el planeta, y no por donde dijeron los científicos europeos, sitio equivocado que ahora visitan los

turistas. Las abuelas y abuelos ya sabían que siendo el Catequilla el sitio por donde pasa la línea de la mitad del mundo, era por tanto un sitio sagrado, un centro de poder energético cósmico al que las mamás y taitas todavía acuden el 21 de marzo, día del equinoccio, cuando empieza el año solar andino, para encender el *mushuk nina*, el fuego sagrado, y hacer que las comunidades lleven ese fueguito para que les de calor e ilumine sus casas y sus corazones, y puedan tener una vida buena.

Su dimensión lunar afectiva y la relación con el corazón están presentes en su tradición oral, de ahí que todavía las abuelas transmiten desde su palabra sabia, a las nuevas generaciones, los principios éticos que les deja la sabiduría del conejo generoso de la luna llena, que es un referente simbólico importante para la enseñanza del camino espiritual de la sanación. Como nos cuenta el yachak Ricardo Taco, al recordar las enseñanzas que le transmitía su sabia abuela, mujer de medicina:

Cada luna llena teníamos que tener el carboncito, los elementos de la luna, una especie de incienso parecido a la lucema y eso se cogía y se preparaba a veces traían los compadres de Riobamba traían hielo, del Chimborazo o del Cotopaxi traían hielo con ese hielo se podía hacer una ceremonia a la luna y todas las noches de luna llena, ella me enseñaba los signos que formaban las nubes sobre la luna, que tenían diferentes formas, me decía que tenía que aprender a sentir desde el corazón para poder mirar saltando al conejo de la luna llena, pero nunca aprendía sino hasta los 16 años que yo por primera vez podía decodificar y veía un conejo en la luna [...]. Así fue como mi abuela día a día mientras estaba ahí me enseñaba los misterios de la naturaleza y la vida (Taco, marzo 2009).

“La ofrenda del conejo”

Se cuenta en la antigua sabiduría Kitu Kara, que un día los dioses decidieron bajar a visitar la tierra, para ver cómo estaban sus criaturas.

Al enterarse de que los dioses vendrían de visita, todos los animales de las selvas y los bosques se prepararon para ofrecer su mejor ofrenda a sus creadores en gratitud por el milagro de la existencia; así la vaca les regaló su leche; el gran oso la miel que había guardado para después de sus sueños de invierno; las gallinas los huevos frescos; las ovejas les ofrendaron su lana, para que se protejan de las noches frías. En fin todos tenían algo especial para ofrecer a sus constructores.

Los dioses estaban muy contentos con su visita, pues veían que sus criaturas estaban agradecidas por el don de la vida y les llenaba de alegría ver el esfuerzo que cada criatura hacía por agradecerles.

Ya al caer la noche, cansados de tanto caminar y con mucha hambre, llegaron a la cueva donde vivía el conejo; la sorpresa de los dioses fue muy grande, pues lo encontraron esperándolos cómodamente acostado junto a una hoguera, y no se veía que haya en la cueva alguna ofrenda que el conejo pudiera regalarles.

Los dioses se sintieron molestos y le reclamaron con dureza.

—¿Oye tú conejo, acaso te ha ganado el egoísmo, eres mal agradecido, todos los demás animales nos han demostrado su agradecimiento y generosidad, pero según parece tú no tienes nada que de que agradecer, ni nada que ofrecernos a nosotros?

El conejo sonriendo les pidió que se sentaran alrededor del fuego y que descansaran pues les tenía preparado una sorpresa.

—Es para mí —dijo el conejo emocionado— un supremo honor tener aquí en mi humilde morada a los grandes hacedores del Bioverso, y no es que no haya pensado en ofrecerlos algo, sino que salí a buscar por todo el bosque, algo que sea digno de vosotros y que exprese dignamente mi agradecimiento por haber hecho posible mi existencia; pero no pude encontrar nada, pues todo me pareció insignificante e indigno de la grandeza de los supremos arquitectos del cosmos. Así que, como sé que estáis muy cansados y con hambre, les quisiera dar lo más valioso que creo poseer, la mejor y única ofrenda que puedo hacerlos en reconocimiento a la belleza de la creación y al maravilloso milagro de la vida que vosotros hicisteis posible, creo por lo tanto, que no puedo sino ofrecerlos mi corazón y mi propia vida.

Y ante el asombro de los dioses el conejo dio un salto y se entregó a la hoguera para poder servirles de alimento.

Los dioses quedaron conmovidos con la generosidad del conejo, pues había sido capaz de ofrendar su propia vida como muestra de su agradecimiento; así que como premio por tanta generosidad, los dioses lo sacaron de las llamas jalándole de las orejas; y le dijeron.

—Conejo, nos ha conmovido la grandeza de la generosidad de tu corazón. Así que desde ahora por el resto de la eternidad, vivirás en la cara luminosa de la luna llena, para que todos los seres del Bioverso al mirar su mágica luz de plata iluminando el mundo, recuerden la lección de amor que ahora nos has dado, para que no olviden que la suprema demostración de amor, es la generosidad, la entrega total, y que uno debe estar dispuesto a amar, aun al costo de su propia vida.

Desde entonces, el conejo tiene las orejas largas, y cuando sale la luna llena, si se la mira con el corazón, se puede encontrar a un conejo saltando, recordándonos para siempre, que el amor debe ser incondicional y que la expresión más elevada de ese amor, es la generosidad (Guerrero, 2009a, p. 122).

La ética cósmica del buen sentir, el buen pensar, el buen decir y el buen hacer

*Un corazón limpio, limpia la cabeza, limpia la palabra, y
limpias las manos (pueblo Kitu Kara).*

Entre los principios éticos de los Kitu Kara es muy interesante que ellos, cuando muestran en el corazonar la conjunción entre el sentir, el pensar, el decir y el hacer, han definido las dimensiones del sentido de la existencia. Cuando hablamos del sentido encontramos que una primera dimensión de este se expresa en nuestros imaginarios y representaciones, que nos permiten sentir y pensar sobre el mundo y la vida; otra dimensión del sentido estaría en los discursos, que nos permiten hablar sobre el mundo y la vida; otra dimensión más la encontramos en la praxis social, que hace posible el actuar en el mundo y la vida para transformarlos. El pueblo Kitu Kara hace evidente estas dimensiones cuando dice: “estamos sintiendo, siendo, haciendo” y hacen del “andar la palabra con intención y el corazón limpio”, que es el eje de la propuesta ética y espiritual del corazonar para la reafirmación de su ser.

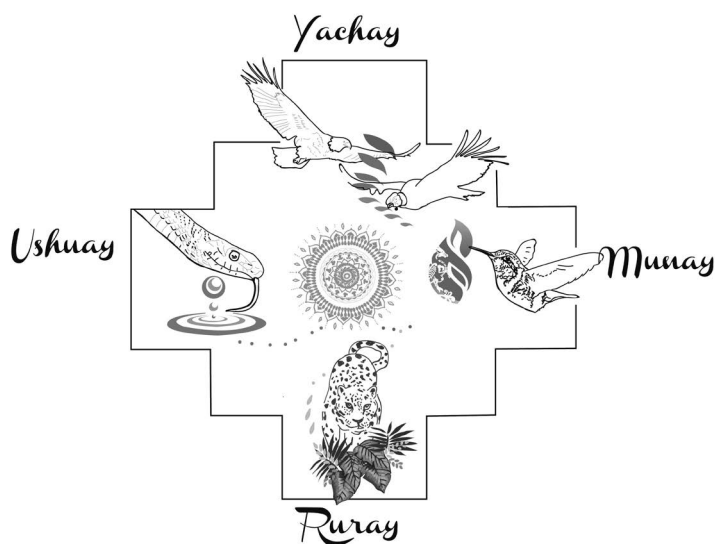
Un centro importante de la cosmoexistencia y la ética del pueblo Kitu Kara es que siguen “la vía del agua”, la misma que se vuelve un referente ético-político para sembrar una ética otra, pues “el agua tiene la fuerza de criar la vida”. Así, el pueblo Kitu Kara, desde la transparencia y el fluir del agua, ha tenido que enfrentar a lo largo de su historia derrotas y procesos que han querido negarles el ser:

Nuestro pueblo estuvo antes de las invasiones y conquista inca y española, sobrelleva la derrota ante los sucesivos conquistadores, el sometimiento y la dominación de siglos, el proceso de blanqueamiento derivado de la imposición cultural judeo-cristiana-greco-romana, el acelerado proceso de urbanización y metropolitanización de la ciudad de Quito (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Del espíritu del agua han aprendido a fluir y adaptarse a estos duros tiempos, para que la modernidad y la ciudad no los enferme ni disuelva el alma; por eso están hoy corazonando para poder sanarla, pues como dice el yumbo del pueblo Kitu Kara:

Luchamos porque la ciudad, que crece y se deshumaniza,
no nos usurpe nuestros sueños, la esperanza, la sonrisa.
Heredamos de los tushuks, su coraje, fuerza y alegría,
con amor estamos luchando, por corazonar la vida.

De ahí que los principios de su ética cósmica, que regulan el sentido de su cosmoexistencia, siempre han estado buscando el “vivir feliz desde el corazón”, el Sumak Kawsay, como se dice ahora, el mismo que implica criar una dimensión de sentido en perspectivas cósmicas: la vida buena, la vida feliz no será posible, entonces, si no criamos “un buen sentir, un buen pensar, un buen decir y un buen hacer”, lo que implica que el cumplimiento de estos principios de ética cósmica demandan tener “un corazón limpio, limpia la cabeza, limpia la palabra y limpias las manos”.



Los kitu karas se consideraban guerreros del corazón guardianes de la vida y de la Madre Tierra, y por ello buscaban en los *catekillados*, que eran las casas de sabiduría ancestrales para la formación de esas guerreras y guerreros guardianes de la vida, del corazón y de la Madre Tierra, sembrar en los corazones de niñas y niños, que es en lo que se encuentran trabajando con sus propuestas educativas desde la fuerza espiritual y política del corazonar.

Referencias citadas

Textos con los que hemos conversado

- Ayala, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Barth, F. (ed.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.
- Cardoso De Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y estructura social*. México DF: Ediciones de la Casa Chata.
- CODENPE. (2011). *Pachamama*. Quito: CODENPE.
- Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara. (2012). *IV corazonar Kitu Kara, Yata Pajitá del Itchimbía. Luna creciente del 26 de julio al 2 de agosto de 2012*. Quito: Centro Intercultural Kitu Kara.
- Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara. (2012). *Manifiesto al rayar el amanecer cósmico*. Quito: Centro Intercultural Kitu Kara.

- Costales, A. (1978). El padre Juan de Velasco, historiador de una cultura. En J. de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Antigua. Tomo II* (pp. 7-80). Quito: CCE.
- Dittmer, K. (1980). *Etimología general*. México DF: FCE.
- Guerrero, P. (2009a). *Cuentos para despertar a mi hijo: relatos para una ecología del espíritu*. Quito: CONFIE.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar, una antropología comprometida con la vida: miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala.
- Koonings, K. y Silva, P. (1999). *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Kottak, P. (1994). *Antropología: una exploración a la diversidad humana*. Madrid: McGraw-Hill.
- Mendizabal, T. (2012). *Manifiesto al rayar el amanecer cósmico*. Quito: Centro Intercultural Kitu Kara.
- Moreno, S. (1981). *Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Pujadas, J. (1993). *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. España: Eudeba.
- Salazar, E. (1995). *Entre mitos y fábulas del Ecuador aborígen*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Salomon, F. (1980). *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Seattle. (1998). *La carta del gran jefe indio Seattle*. Cajamarca: Acku Quinde.
- Taxo, A. y Rodríguez, G. (1996). *Visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- Ushiña, M. (2015). Kitu Kara, un pueblo milenario en Quito. *Corpus Christi: Fiestas Tradicionales de Alangasí*, 4-6.
- Velasco, J. de (1978). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Quito: CCE.

Interlocutores con los que hemos conversado

- Gómez, Alicia, directora de la Escuela Sembradores del Saber, del pueblo Kitu Kara, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (julio de 2009).
- Gómez, Manuel, tushuk, guerrero yumbo, maestro de biodanza, presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (septiembre de 2009).
- Herrera, *Taruka* Javier, tushuk, danzante, guerrero yumbo, artista, pintor, teatrero, provocador cultural, miembro del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (septiembre de 2010).
- Taco, Ricardo, yachak, músico, pintor kitu, está trabajando en la revitalización del *katekillado*, las ancestrales casas de formación espiritual, para que niñas y niños puedan formarse como guerreras y guerreros de la tierra y de la vida, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (marzo de 2009).