



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Relacionalidad entre Runa y Aya: Aya Puncha en el pueblo Salasaka

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

SAMMIA YESSENIA QUISINTUÑA CHANGO

DIRECTORA DE TESIS

DRA. ARACELY BURGUETE

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; (marzo de 2023)



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

COORDINACIÓN DE SERVICIOS ESCOLARES



NOMBRE DEL ALUMNO (A): Sammia Yessenia Quisintuña Chango

PROGRAMA DE POSGRADO: Maestría en Antropología Social

SEDE: CIESAS Sureste-Noreste.

PROMOCIÓN: 2020-2022

FECHA DE PRESENTACIÓN:

TÍTULO DE LA TESIS: Relacionalidad entre *Runa* y *Aya*: *Aya Puncha* en el pueblo
Salasaka

DIRECTORA DE TESIS: Dra.Aracely Burguete

LECTORES DE TESIS:

Dra.Xochitl Leyva

Dr.Luis Alejandro Martínez

Dr.Angél Ramírez

PAIS O ESTADO DONDE SE CENTRA EL TEMA: Ecuador

MUNICIPIO Y/O LOCALIDAD: Pueblo Salasaka

Kay killkay shunkumanta killkarkani, kay yuyaykuna kararka warmikuna, wawakuna, kuytzakuna, wambrakuna, apukuna, mamakuna, taytakuna. Kay runakuna tukuy punchakuna sinchi sinchi llankan, ñukanchik runa kawsayta mana kunkankapa.

Esta tesis la escribí desde el corazón, estos pensamientos se alimentaron de las mujeres, niños y niñas, señoritas, chicos, lideresas y líderes. Los cuales trabajan arduamente para que nuestras formas de vivir no queden en el olvido.

AGRADECIMIENTOS

Primero, agradezco a la *pachamama* (madre tierra) y a mis pueblos Chibuleo y Salasaka que fueron mi principal fuente de inspiración para la escritura de esta tesis. Lo que aprendí, escuché, sentí y viví en los territorios a los que pertenezco, me llevaron a repensar las maneras de ver y habitar el mundo, desde la particularidad de los pueblos, en especial de Salasaka. En este sentido, también quiero recalcar el papel fundamental de mi *ayllu* (familia), ya que sin su amor hacia nuestro *kawsay* (vida), no habría sido fácil comprender y acercarme desde muy temprana edad a nuestros saberes; en especial a mi madre, abuela materna y padre.

De igual manera, quiero agradecer a las *warmikuna* (mujeres) que me ayudaron y aportaron en la construcción de esta tesis. La señora Francisca Masaquiza, Zoila Chango y de forma destacada a mi *hatun mama* (abuela) Ramona Masaquiza. A los *yachakuna*, *marakuna*, y los teóricos y teóricas de pueblos originarios. Así mismo, a mi tutora la Dra. Aracely Burguete Cal y Mayor, que me acompañó durante todo el camino, con sus consejos que me ayudaron mucho en la construcción de este documento. Y, a mi comité lector, a la Dra. Xochitl Leyva Solano, al Dr. Alejandro Martínez Canales, y al Dr. Ángel Marcelo Ramírez Eras, quienes hicieron aportes significativos para lograr un mejor resultado. Además, agradezco al Dr. Aaron Pollak, Coordinador del Programa de Maestría en Antropología Social Sureste-Noreste, y al Maestro Raúl Gutiérrez Narváez, Secretario Técnico del Posgrado, por sus atinadas orientaciones. Agradezco también al CONACYT, del gobierno de México, por brindarme una beca durante los estudios de la maestría.

Yupaychany shunkumanta, kay kilkay, tukuy runakunama, apukunama, wiwakunamamikan. (Muchas gracias desde el corazón. Este escrito es para todos los runakuna, para las entidades sintientes y para los animales).

RESUMEN

Esta investigación explora el *kawsay* (vida) relacional de los Salasakas. Para profundizar y comprender este mundo particular, el trabajo se enfoca en la relación entre los *runakuna* (personas) y *ayakuna* (ancestros) en el ritual más importante que es el *aya puncha* (día de los difuntos). Para esto, se ha comenzado abordando el cuestionamiento de la existencia de una sola realidad fáctica, poniendo en la mesa la posibilidad de múltiples realidades, donde las maneras y formas de ver, sentir y habitar el mundo parten desde la relacionalidad del todo. Al asumir esto como la premisa fundamental se han utilizado dos marcos analíticos los cuales fueron: las ontologías y la filosofía andina. En este sentido, una de las fuentes teóricas relevantes para el entendimiento del mundo de los Salasakas fue la propia sabiduría, principalmente de las *warmikuna* (mujeres) y *yachakuna* (sabios y sabias). Durante la lectura de este documento de tesis se podrá apreciar el tejido entre la sabiduría propia y los marcos analíticos académicos.

El ensamble entre estos conocimientos ha permitido adentrar, comprender y reflexionar sobre una parte de la vida de los Salasakas. Mediante el trabajo de campo mezclado con las vivencias propias, las lecturas y reflexiones personales. Así mismo, el significado de la muerte y de los ancestros, permitieron comprender que el mundo de Salasaka está entretejido y traslapado por múltiples realidades, pero que su sabiduría aún permanece en la vida cotidiana que se refuerza en los rituales. En este sentido, la historia oral y las luchas del Movimiento Indígena del Ecuador también fueron indispensables para reflexionar sobre la situación actual de Salasaka, específicamente sobre su autonomía propia y el papel de las mujeres.

Esta investigación es un aporte pertinente para el pueblo Salasaka, pero también para la generación de un conocimiento incluyente y plural donde los *runakuna* pueden construir y revitalizar a sus mundos desde adentro, con sus sabidurías y con el uso de categorías en su lengua materna, en este caso el *kichwa*.

Palabras clave: *Runakuna*, ontologías relacionales, andino, *kawsay*, *aya puncha*

Índice

I. Introducción.....	8
I.1. Categorías <i>kichwa</i>	11
I.1.1. <i>Runa</i>	11
I.1.2. <i>Pacha</i>	13
I.1.3. <i>Aya</i>	16
I.1.4. <i>Ayllu</i>	18
I.1.5. <i>Wañuy</i>	19
I.2. Metodología	20
I.2.1. Antropología del nosotros y una <i>runa warmi</i>	21
I.2.2. Trabajo de campo en Salasaka.....	28
I.3. El contenido de esta tesis	34
II. Enfoques teóricos para el estudio del aya puncha en un pueblo andino.....	37
II.1. Enfoque ontológico.....	37
II.1.1. Giro Ontológico	38
II.1.2. ¿Qué es ontología para la antropología?	41
II.1.3. Ontologías relacionales	42
II.1.4. Ontología Política.....	47
II.1.5. ¿Por qué es pertinente el enfoque ontológico relacional y político para esta investigación de tesis?	52
II.2. Desde lo andino	55
II.2.1. ¿Qué es filosofía andina?	55
II.2.2. Relacionalidad del todo	59
II.2.3. ¿Por qué es pertinente el enfoque de la filosofía andina?	62
III. Contexto histórico y político: Salasaka un pueblo Kichwa en el área andina de Ecuador.....	65
III.1. Salasaka pueblo <i>mitimae</i> y libre.....	68
III.2. Salasaka antes del Movimiento Indígena.....	71
III.3. Los primeros pasos del Movimiento Indígena en Salasaka	79
III.4. Salasaka y el Movimiento Indígena	86
III.5. Salasaka y sus dos cuerpos de autoridades	91
III.5.1. Parroquia.....	92
III.5.2. Concejo de Gobierno del Pueblo Salasaka.....	94
IV. El Cementerio de Salasaka: ontología relacional y ontología política	98
IV.1. Un cementerio ajeno	99
IV.1.1. Ubicación.....	102
IV.1.2. Racismo	105
IV.1.3. Espacio limitado	107
IV.1.4. Violencia hacia las mujeres	110
IV.2. Lucha por <i>ñukanchi</i> cementerio	113
IV.3. <i>Ñukanchi</i> cementerio	124

V.	<i>La vida ritual de Salasaka: Aya Puncha</i>	133
	V.1. <i>Aya puncha</i>	133
	V.1.1. <i>Aya puncha</i> y feminidad	134
	V.2. <i>Rurashpa shuyana (haciendo, esperando)</i>	138
	V.2.1. <i>Churana</i> (vestimenta)	139
	V.2.2. <i>Tarpusha wiñachisha</i> (sembrando y criando)	142
	V.2.3. <i>Tandanakuykuna</i> (reuniones)	145
	V.3. <i>Ayakunan tuparina (encontrarse con los ancestros)</i>	147
	V.3.1. <i>Runa tanda</i> (Pan de <i>runa</i>)	148
	V.3.2. <i>Wallka churanata akllana</i> (Elegir los collares y vestimenta).....	151
	V.3.3. Animales y semillas	153
	V.4. <i>Hatun puncha (Gran día)</i>	155
	V.4.1. Altar y <i>kipi</i> (poner el altar).....	156
	V.4.2. Mesas de los difuntos.....	160
	V.4.3. Poner la mesa	162
	V.4.4. <i>Kukayu</i> (repartir comida)	164
	V.4.5. Alzar la mesa	168
	V.4.6. <i>Alma chiriachina</i>	169
	V.5. Responso	176
VI.	<i>CONCLUSIONES</i>	181
VII.	<i>Anexos</i>	191
	VII.1. Glosario	191
VIII.	<i>Bibliografía</i>	194

Lista de imágenes

Imagen 1.Pacha	14
Imagen 2. Salasakas en el cementerio de Pelileo Grande	100
Imagen 3.Aya puncha en el cementerio de Pelileo Grande	100
Imagen 4. Escritura del terreno del cementerio	118
Imagen 5.Primer página de la escritura del cementerio de Salasaka.....	118
Imagen 6.Tumba de familia Cullqui	126
Imagen 7. Cementerio	127
Imagen 8. Salida al cementerio	159
Imagen 9. Poner la mesa	163
Imagen 10. Alma chiriachina familia Cullqui.....	175
Imagen 11.Mujeres de la familia Cullqui durante el alma chiriachina	175

I. Introducción

Esta tesis es el fruto de un esfuerzo por profundizar en el mundo de los salasakas¹, así como comprender, vivir y sentir la realidad que habitamos los *runakuna*² (ser humano), más adelante profundizaré en esta categoría, en especial el de las *warmikuna* (mujeres). Con este trabajo se pone en debate la existencia de una realidad fáctica porque se asume la presencia de múltiples realidades que coexisten, pero que tienen como premisa fundamental la relacionalidad del todo. Mediante este ejercicio también se propone visibilizar las sabidurías de los pueblos originarios andinos y así pluralizar el conocimiento que ha estado cooptado por la teoría social moderna.

En esta investigación se comprenderá el mundo de los salasakas desde el principio de relacionalidad, donde el cuidado y perpetuación de los vínculos que hay entre entidades son necesarias para la existencia del mismo pueblo y de la vida. En estos mundos relacionales “no existe el ‘individuo’ sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forman un mundo, con otras distinciones” (Escobar, 2012:13). En la realidad de los salasakas la *pacha* (mundo) se conforma por las relaciones de todo tipo de entidades, esto se puede ver y sentir en la vida cotidiana de los *runakuna*, cuando siembran, hacen trabajos comunitarios y cuidan a los animales. Pero se robustece en los múltiples rituales que son dedicados a ciertas entidades como: el *inti raymi* (ceremonia al sol), *koya raymi* (ceremonia de la feminidad), el *aya puncha* (día de los difuntos) y otros más.

Al estar presente la relacionalidad, se reflexionó acerca de cómo se podría comprender a profundidad este principio, por lo cual se recurrió a las memorias de la niñez de la autora para recordar que se pone una atención muy especial al *aya puncha*. Esto se refleja principalmente por la visita de las personas originarias del pueblo, que se encuentran en condición de migrantes que retornan en esas fechas, y el involucramiento de los integrantes de la familia a las distintas fases del ritual.

¹ Salasaka está situado en la sierra centro de Ecuador específicamente en la provincia de Tungurahua, es un pueblo originario perteneciente a la nacionalidad *Kichwa* por lo que la población habla *kichwa* y español. El pueblo está compuesto por 22 comunidades y tiene una población aproximada de 5860 Habitantes (INEC 2010).
²Todas las palabras en *kichwa* serán traducidas al español al inicio de cada capítulo. Sin embargo, hay un glosario al final del documento en donde se indica su significado.

Partiendo de esta reflexión se propone la siguiente pregunta que se considera adecuada para abordar la relacionalidad en Salasaka: ¿Cómo se vive y siente la relacionalidad entre *runa* y *aya* (ancestro) en el pueblo Salasaka en el ritual del *aya puncha*?. Se plantea esta pregunta por tres razones principales. La primera es que la relacionalidad, al ser un principio fundamental, se encuentra en la vida cotidiana de los *runakuna*, pero a través de los rituales y la preparación se fortalece y se recuerdan las múltiples relaciones no solo entre *runakuna* sino entre otras entidades. Durante el escrito se irán mezclando las vivencias cotidianas de los salasakas con el ritual. En la preparación del ritual (que dura un año) nos acercaremos a comprender que la vida de los *runakuna* está conectada con el cumplimiento del ritual. Esto se verá en el capítulo cuatro que se titula “La vida ritual de Salasaka: *Aya puncha*”.

La segunda es que al ser un ritual dedicado a los ancestros resulta indispensable analizar la relación entre los *ayakuna* (ancestros) y los *runakuna*, ya que permite acercarse a la vida en comunidad que está en contacto con la *pacha* (espacio-tiempo) de los ancestros y así entender cómo y por qué este vínculo es indispensable para el pueblo. Más adelante en el capítulo tres, que aborda el cementerio, se comprenderá y analizará la importancia del vínculo; y cómo este principio, conjuntamente con factores externos, impulsaron luchas desde la autonomía propia, que involucraba tomar acciones políticas para que el mundo de los salasakas siguiera fortaleciéndose.

La tercera es que el tener en cuenta a los ancestros como entidades vivas, abre la puerta para comprender cómo se compone el mundo de los salasakas, es decir la *pacha*, tanto de los ancestros como de los *runakuna*. Por ende, fue necesario en el capítulo uno, donde se abordan los marcos analíticos, escoger teorías que nutran la tesis planeada y me proporcionen herramientas para comprender la existencia de múltiples realidades, así como construir los conceptos y categorías desde los sabios y sabias. Antes de seguir, se explicará brevemente de qué se trata el ritual, aclarando que se describe y analiza en el capítulo cuatro de este escrito.

Este ritual se realiza cada dos de noviembre, todos los años, donde participan la mayoría de familias³ del pueblo Salasaka y se preparan con meses de anticipación para la

³ Algunas familias no participan por el cambio de religión, varios salasakas han decidido ser evangélicos y por lo tanto han dejado de asistir al cementerio y participar de algunos rituales del pueblo.

llegada de los ancestros. En este día los *ayakuna* viajan al encuentro con sus descendientes, por lo que su familia prepara comida, bebida, flores, velas y en ocasiones música para recibirlos de la mejor manera y así mantener la relación con sus ancestros. Esto se lleva a cabo principalmente en el cementerio donde los *runakuna* pasan todo el día y parte de la noche compartiendo con la familia, conocidos, amigos y con los *ayakuna*. Se debe tener en cuenta que al asumir que está presente el ancestro, en esta investigación fue necesario usar los sentidos y valorar los diálogos que se mantuvieron con los *runakuna*. Como mencionado anteriormente, no es un ritual meramente simbólico, sino que parte de una realidad que se concibe de manera diferente, donde los muertos no desaparecen, son entidades que participan y están presentes en la construcción de la vida en comunidad. Para el acercamiento se escogieron los siguientes enfoques: las ontologías relacionales, la filosofía andina y la sabiduría de los salasakas.

Además, una parte fundamental de la investigación es el uso de categorías en *kichwa* porque van en el sentido de pluralizar el conocimiento y así entender al mundo de los salasakas desde sus conceptos, sin interpretarlos desde categorías externas. En este sentido, Anders Burman destaca que con frecuencia las categorías que han construido los pueblos originarios, desde sus propias ontologías, pueden ser mal interpretadas, o instrumentalizadas por otros actores gubernamentales o económicos desvirtuando su sentido. Refiere que:

Desde premisas ontológicas y prácticas concretas que van más allá de la colonialidad de la realidad, reclaman conceptos -sea la “descolonización”, el “vivir bien” o “*suma qamaña*”- que han sido cooptados por el gobierno y otros actores de las clases acomodadas y tratan de re-anclarlos en un mundo comunitario indígena, en una lucha por los territorios de los ayllus, en la movilización barrial y en la continua construcción de comunidad en las áreas urbanas, y así re-significar los conceptos, llenarlos de nuevo de una cualidad insurgente y verlos como horizontes de lucha en un mundo donde personas y colectividades que han sido censuradas como actores serios tanto de la producción intelectual como de la política nacional, surgen de nuevo (Burman, 2017: 167-168).

Esto ha ocurrido también en Ecuador con el uso no adecuado del *Sumak Kawsay* (buen vivir) o la apropiación de *runa*, *pacha* u otros conceptos del pensamiento andino. Por lo que en esta tesis es importante dejar fijada nuestra posición desde los *runakuna* y también desde la filosofía andina que profundiza en estas sabidurías.

Para la mejor comprensión del enfoque teórico y metodológico utilizada para la investigación, se considera pertinente realizar la clarificación de los conceptos que serán usados en el cuerpo del documento. Es así que se definen en esta sección de la introducción.

I.1. Categorías *kichwa*

En este apartado se conceptualizarán las categorías que están escritas en *kichwa*, el idioma que se habla en Salasaka. Se definirán *runa*, *aya*, *pacha*, *ayllu* (familia) y *wañuy* (muerte), en toda su amplitud y profundidad, porque en ocasiones, cuando se intenta traducir de manera literal al español, se tiende a simplificar. Estos son conceptos, unidades básicas del conocimiento y pensamiento *kichwa*, que están presentes en todo el desarrollo de la argumentación. Además, es un deber usar estas categorías para acercarse al ritual del *aya puncha*. Estos se construirán desde tres perspectivas: la de los autores de filosofía andina; la de los *taytas* (mayores) y *mamas* (mayoras) del pueblo Salasaka; y la de la autora, una *warmi* (mujer) *kichwa*. Donde las definiciones pueden ser coincidentes, pero que cada uno lo formula de manera particular.

I.1.1. *Runa*

Runa, según el diccionario *kichwa*-español, se podría traducir como “ser humano”, sin embargo, no es suficiente, por lo que es necesario entenderlo desde un sentido más amplio. El primer punto es entender al *runa* como parte de un tejido de relaciones, el *runa* no es un individuo, más bien es un ser andino que “no es más que una parte, un punto de las múltiples relaciones entre los seres vivos, es una hebra del tejido cósmico; en esa medida está siendo” (Lajo, 2006:13). En este sentido, *runa* se refiere a una entidad que se materializa en un cuerpo humano, pero que su existencia no existe por su cuerpo, sino en las relaciones que establece con otras entidades.

Por lo anterior, el ser *runa* implica vivir en “la paridad sagrada que hizo posible la vida pues como decíamos, todos hemos sido paridos y por ello dicha paridad demanda la complementariedad de dos fuerzas, de lo femenino y de lo masculino” (Estermann, 2009:46).

Al no ser un sujeto completo buscará un complemento que no necesariamente será otro *runa*, sino que puede ser una relación, una situación u otras entidades que habiten *pacha* para que lo armonicen en el momento que lo requiera.

El segundo punto es entender que la categoría *runa* no está relacionada con el género, es decir que cuando me refiera a *runa* puede ser hombre o mujer y cuando se remite a todos, será *runakuna*. Esto se refleja en los diálogos que se mantuvieron para esta investigación con las *warmikuna*, como el que mencionaba Zoila⁴: “*runakunaga tukuy watakuna rinchi cementerirumu, warmikuna kuytzakuna kipi aparishka, karikuna tragon, sisawan velakunawan rin, achka runakuna rinchi*” (Todos los años vamos al cementerio los *runakuna* (hombres, mujeres, niños, niñas, jovencitas, jóvenes, adultos); las mujeres y las jovencitas cargando el envuelto de comida, los hombres con el trago, las flores y las velas, muchos *runakuna* vamos) (Diálogo, Zoila Chango, 2021). Podemos observar que cuando usa *runakuna* es una forma de pluralizar el “nosotros”. Por otro lado, cuando es específica, usa *warmi* (mujer), *kari* (hombre) y *kuytza* (jovencita). Entonces, es evidente que no se refiere a un género ni a una edad.

Otro punto a destacar es que el *runa* cumple un rol muy importante en la construcción de la vida en el mundo andino, donde “lo fundamental es sembrar, encontrar un sentido del mundo y la vida viviéndola, y eso solo lo puede hacer a través de medios no conceptuales ni grafocéntricos, sino con símbolos, mitos, *ethos* y con actos ceremoniales y cotidianos que le acercan más a esa realidad” (Guerrero, 2018:108). En esta realidad donde todo está relacionado, es necesario que las entidades trabajen arduamente para mantener esta relación, en especial el *runa*, ya que es el que cultiva la vida, mediante acciones y prácticas como la realización de rituales, ceremonias y otros eventos.

Los trabajos y acciones que realiza el *runa*, están relacionados con el cuidado y perpetuación de la vida, este dialoga con otras entidades y también mantiene las relaciones, por lo que su existencia es clave para el mundo andino. Así es como “el trabajo para el campesino andino no es simplemente un acto ‘productivo’ (o la creación de plusvalía), sino

⁴ Zoila Chango, mi dialogante durante el trabajo de campo del año 2021. Mujer kichwa, creció en Ambato (ciudad capital de la provincia Tungurahua) y actualmente vive en el pueblo Salasaka. Cuando era una niña fue a trabajar puertas adentro en una casa como empleada doméstica, estuvo ahí hasta los 16 años cuando decidió casarse y regresar al pueblo. Actualmente se dedica a su hogar, sabe hablar mejor el español que el kichwa.

un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una ‘oración’ a la pachamama, un acto simbólico de carácter cúltico y ritual” (Estermann, 2009:215).

Los *runakuna* no solo usan la razón (logos) como único método de conocimiento, sino que es posible construir vida y sabiduría desde lo vivencial y lo afectivo. El *runa* “no solo piensa el mundo y la realidad desde la razón, también los siente y los vive desde el corazón, por eso sentipienso, corazona, mas no busca solamente un conocimiento teórico, abstracto o conceptual del mundo cosa que también la hace, pero no se queda atrapado en el concepto” (Guerrero, 2018:108). Como puntualiza el autor, la sabiduría que los *runakuna* construyen no solo se basa en la razón, sino que también influyen los sentimientos y las afectividades. Los *runakuna* desarrollan su conocimiento a través de la práctica y la espiritualidad, donde es posible la participación de otras entidades mediante rituales y símbolos.

Por último, el término *runa*, ha sido resignificado por los pueblos originarios andinos ecuatorianos, politizándolo, como una categoría de identidad. Actualmente el denominarse *runa* supone negar las categorías coloniales que se han impuesto, como: indígena, aborígen, indio y otros más. Por lo que, al ser reivindicado adquiere un sentido político “porque se muestra como un horizonte civilizatorio que emerge desde esas luchas en perspectiva de la ‘runificación’ del mundo” (Guerrero, 2018: 46). Es necesario mencionar que esto ha sido impulsado desde el Movimiento Indígena ecuatoriano y especialmente desde los jóvenes que reflexionan sobre y desde lo andino. En esa ola me encuentro yo, y este es el significado que se otorga en esta investigación, ya que el término en Ecuador ha sido utilizado despectivamente, por ejemplo, cuando se dice “runita pareces” se hace referencia a una persona que no es inteligente, que es tonto, vago e incluso ingenuo. Dentro de mi investigación usaré *runa* para referirme a los salasakas y miembros de otros pueblos originarios.

I.1.2. *Pacha*

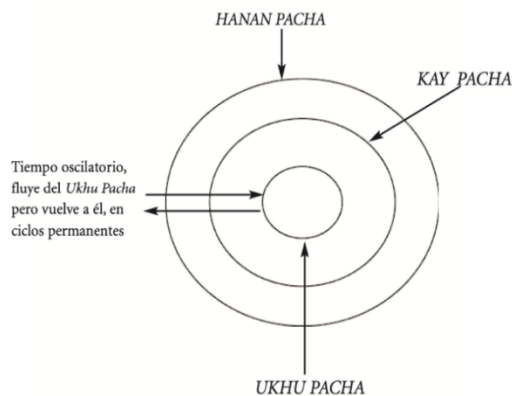
Pacha tiene una infinidad de significados, se puede utilizar para: “determinar los espacios (cosmogónicos o metafísicos), delimitar fases históricas (edades y periodos en Waman Poma), expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), hablar de cambios fundamentales (naturales y sociales), marcar tiempos de cosechas, definir el tiempo-

espacio como una globalidad de conjunción (*kay pacha*) y en otros quehaceres” (Manga, 1994:157). Para este escrito, cuando me refiera a *pacha* será a espacio-tiempo.

Desde el sentido del espacio, “es el paisaje donde vivimos y del cual somos inseparables. No hay un *pacha* en sí al margen del ayllu como no puede haber una casa sin familia. Del mismo modo, que la casa es criada por las familias y ella a su vez cría a la familia, asimismo el ayllu y el *pacha* se crían el uno al otro” (Grillo, 1994:14). *Pacha* es todo lo que nos rodea, es el universo, el planeta tierra, la tierra, es decir es todo. Además, se entiende que está viva porque se relaciona con todas las entidades, sin *pacha* nosotros no existiríamos, pero tampoco *pacha* sin nosotros.

En términos de tiempo *pacha* es “la energía del tiempo” (Lajo, 2006:100), que está confluyendo de una manera circular. El tiempo para el mundo andino no tiene fin porque siempre está retornando, el ciclo que está compuesto por nacer, crecer, madurar, relacionarse y morir se repite en todas las entidades (Rengifo, 1998:99). El tiempo y el espacio son uno mismo y se expresan en tres: *hanan pacha*, *kay pacha* y *uku pacha*, cada uno de estos representa un espacio-tiempo donde habitan diferentes entidades.

Imagen 1. *Pacha*⁵



La imagen ilustra cómo está compuesta *pacha* para el mundo andino, es importante conocer a cada una de estas, para luego comprender en donde habitan los *ayakuna*, los *runakuna*, los animales y otras entidades que participan en el *aya pacha*. El primer espacio-tiempo es *hanan pacha* que en términos de espacio sería “arriba”, se refiere al cielo donde

⁵(Lajo, 2006: 105)

habitan entidades como el sol, las nubes, los planetas, entre otros, en términos temporales es donde marcha el pasado pero que es reciente (Manga, 1994:175).

El segundo es *kay pacha* “el mundo del aquí y del ahora, que en realidad es un umbral *punku* o *chakana*, puerta y puente, como tránsito cognoscible de las otras dos esferas, pero que es el que ocupa o capta nuestra conciencia” (Lajo, 2006:151). En este espacio-tiempo habitamos los *runakuna*, los animales, las *huacas* (sitios sagrados) y otras entidades más, es necesario recalcar que al estar entre *hanan* y *uku pacha* como lo vemos en el gráfico, es la puerta que conecta a los dos. En este espacio se relacionan diferentes entidades de *hanan pacha*, *uku* y *kay pacha*. Es importante entender esto, porque los que habitan *kay pacha* son los responsables de abrir las puertas por medio de rituales, un claro ejemplo de esto es el *aya puncha* donde los *ayakuna* salen de *uku pacha* para visitar *kay pacha* y relacionarse con todos.

El tercero es *uku pacha* en términos espaciales sería adentro y abajo donde “lo que fluye del interior del tiempo y del espacio, en términos simples es el mundo que no se puede ver, el subyacente, el que está por realizarse o realizándose siempre” (Lajo, 2006:151). El tiempo sería futuro, ya que en este espacio habitan los *ayakuna* y otras entidades espirituales que dinamizan el mundo a través de sus acciones y de su legado. Puede resultar un poco confuso si se intenta entender desde una perspectiva de tiempo lineal ya que a los ancestros se los relaciona con el pasado, pero para el andino el pasado resulta ser el futuro, ya que desde esa sabiduría se construye el mañana, sin éste, no sería posible ni un presente ni un futuro.

Para culminar se debe mencionar que para los salasakas estas tres *pachakuna* (espacios-tiempos) tienen una existencia tangible; además hay un cuarto espacio que es *chayshuk pacha* (otro espacio-tiempo). Cachiguango, sabio *kichwa* Otavalo, que se ha interesado sobre el pensamiento *kichwa*, menciona que en el día de los difuntos se “abren las puertas del *hawa-pacha*, *kai-pacha*, *uku-pacha* y el *chaishuk-pacha*, las cuatro dimensiones del universo según la sabiduría del pueblo andino de Otavalo [...] *Chaishuk-pacha*: El otro mundo. Dimensión espiritual, o morada espiritual de nuestros mayores” (Cachiguango, 2001:182-183). El pueblo Otavalo es de la misma nacionalidad que el pueblo Salasaka, ambos son *kichwas*, por lo cual también comparten conocimientos. Los *taytas* (mayores) y

algunas mujeres mencionaron durante la investigación, que los *ayakuna*, van a *chayshuk pacha*, evidenciado en un fragmento de un diálogo que realizado con *Ramona Masaquiza*⁶:

Sammia: *Mamita ¿maymunda ayakuna shamun?* (Mami, ¿desde dónde vienen los ayakuna?)

Ramona: *Ñuka mamita nirka ñukanchik ayakunaka chayshuk pachamunda shamun, chaymunta cuyta kusanakan, uku pachakunamu rin y chaymanta almakunata aparishpa shamun* (Mi madre me dijo que nuestros ayakuna vienen de otro espacio, por eso hazamos el cuy, él va dentro de la tierra y desde allí viene cargando a las almas) (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021).

En Salasaka se comprende a *pacha* desde cuatro espacios, *siendo chayshuk pacha* donde habitan exclusivamente los *ayakuna*, es necesario recalcar que en esta investigación puede identificarse como una parte de *uku pacha*, por lo cual en términos de tiempo se referiría a lo mismo.

I.1.3. *Aya*

El termino *aya* según el diccionario *Kichwa-Castellano* significa cadáver, espíritu de los muertos (maligno o benigno), en esta investigación retomaremos este significado porque se refiere a los ancestros de los *runakuna*. En varias investigaciones antropológicas que se han realizado los llaman muertos-vivos, ancestros, antepasados o muertos, pero en mi entendimiento y para este documento de tesis se usará la palabra en *kichwa*, por lo que es necesario conceptualizarlo.

Lo primero que se debe mencionar es que el *aya* en el mundo andino es una entidad que no está muerta, sino que se concibe como viva. Para los *runakuna* “los vínculos relacionales no se pierden cuando mueren, ya que los muertos siguen perteneciendo a la comunidad a su vez que continúan teniendo compromisos sociales, con esta” (Mardones, 2018:8). Los *ayakuna* pasan a otra etapa del ciclo vital, como lo mencionaba *Danilo*⁷ “los

⁶ Ramona Masaquiza, dialogante en el trabajo de campo del 2021. Abuela de la autora, tiene 64 años nacida y crecida en Salasaka, ex dirigente del pueblo Salasaka, ha estado involucrada en la junta de agua, en las casas comunales y en una organización de mujeres de Salasaka, reconocida en la comunidad y respetada por su trayectoria siendo dirigente. Una de las primeras mujeres en aprender a tejer tapices, así fundó su propio taller de tapices y de ropa tradicional lo cual la llevó a viajar a Europa para exponer sus tapices. Actualmente se dedica al cuidado de sus animales, a tejer ropa para su familia y participa activamente en el pueblo.

⁷ Danilo Masaquiza, mi dialogante durante el trabajo de campo del 2021. *Yachak* (sabio) y mi amigo, nació, creció y vive en Salasaka. Ex dirigente de Salasaka, desde joven ha estado involucrado en el movimiento indígena y se ha interesado en la recuperación de técnicas textiles y de orfebrería. Actualmente tiene dos proyectos, el primero se basa en la recuperación de tinturas vegetales para los textiles y el uso de la lana de vicuña para hacer prendas de vestir, el segundo proyecto es su taller donde hace se elabora joyas con símbolos de Salasaka.

ancestros no están muertos, ellos viven en *chayshuk pacha*, nos visitan frecuentemente, dicen que cuando sueñas con alguien muerto es porque te visitó, no debemos olvidarnos de ellos” (Diálogo, Danilo Masaquiza, 2021).

El *aya* es un ser vivo que habita de manera activa el mundo andino, lo cual significa que se relaciona con otras entidades, especialmente con los *runakuna*, por medio de acciones simbólicas contribuye en la organización. En este sentido, “el muerto (*aya*, *amaya*, *hiwata*) pasa a integrarse a la sociedad de los ancestros y a llevar una existencia activa, con relaciones de reciprocidad respecto a la sociedad de los vivos, con los cuales conforma un mismo universo” (Sánchez, 2015:68). Se entiende que el ancestro sigue presente porque forma parte de la organización, varias *warmikuna* me mencionaban el poder que tenían los ancestros en los sembradíos, por lo que es importante mantener una relación buena para que las cosechas sean productivas, especialmente recalcan la influencia de los *ayakuna* en el clima.

Además, es importante tenerlos en cuenta porque los conocimientos que se heredaron fueron gracias a los *ayakuna*. En la construcción de los pueblos andinos, se “incorpora la mirada y las historias de los difuntos a la normativa y la ética del hacer social que regirá la conducta cotidiana” (Rivera, 2010:146). Los *ayakuna* se mantienen activos en varios espacios y actividades, ya sea por medio de una influencia directa como en el clima o de forma indirecta mediante la sabiduría que dejaron mientras habitaban *kay pacha*.

Por último, el *aya* vive en otro espacio tiempo. Como se mencionó anteriormente el mundo andino está compuesto por varios espacios-tiempos, en los cuales habitan diferentes entidades. Autores como Sánchez (2015), Seborga (2019) y Mardones (2018) han realizado sus investigaciones en pueblos andinos de Perú y Bolivia y donde afirman que los ancestros habitan en *uku pacha*. “El mundo subterráneo está poblado por los ancestros originales, por los espíritus de sus descendientes muertos, que son los *hupani*, *hupay*, o *supay*, y por una multiplicidad de seres subterráneos y subacuáticos. Aunque los humanos muertos se hallan entre los principales habitantes de *Ukhupacha*, por su relación con la sociedad viva, no son los únicos seres de este espacio, ni necesariamente los más poderosos” (Sánchez, 2015:69). En este punto cabe puntualizar algo que se identificó durante el trabajo de campo, y también en uno de los autores Cachiguango cuando se refiere al espacio-tiempo en el que habitaban los *ayakuna*.

Para los salasakas, los *ayakuna* viven en *chayshuk pacha*, es decir que comprenden *pacha* de diferente manera a los otros pueblos andinos. Se debe señalar, que “la muerte-wañui es la etapa de transición hacia el *chaishuk-pacha* o el otro mundo. Vida espiritual para el que nos preparamos durante toda esta vida. En la vida cotidiana siempre estamos conscientes de la muerte” (Cachiguango, 2001:9). Cuando se preguntó a las *warmikuna* a dónde iban los ancestros, las respuestas eran variadas: algunas decían al cielo, otras decían “*uku pachapi kawsankuna*” (viven en *uku pacha*) y dos de ellas dijeron que iban a *chayshuk pacha*. Los *taytas* entrevistados comentaron que los muertos viven en *chayshuk pacha*. Por lo que se decidió, para este trabajo de investigación, suponer que los ancestros habitan en *chayshuk pacha* y que cada año hacen un largo viaje desde su *pacha a kay pacha*.

I.1.4. *Ayllu*

De manera simplista podría traducirse simplemente como “una familia”, pero preferiblemente se utilizará la definición que proponen autores como: Lajo (2006), Guerrero (2018), Estermann (2009) y Regifo (1998). El *ayllu* “es una interacción y el resultado de una conversación entre los humanos (*runas*), las comunidades de huacas (deidades), y la comunidad natural (*sallqa*), en una atmósfera con una profunda equivalencia” (Regifo, 1998:89). El *ayllu* no solo está compuesto por humanos que comparten consanguinidad o viven en una casa, más bien está conformado por todas las entidades que se relacionan en el mundo. Por ende, tiene un significado más extendido, y como lo mencionan dichos autores, los miembros del *ayllu* son equivalentes, lo cual no produce una jerarquía, es decir, ninguno es el jefe o tiene el poder porque la relación es horizontal.

En este sentido, es necesario recuperar que dentro del *ayllu* todos son importantes para que existan, por lo que hay una “continua conversación cara a cara sin intermediación alguna, ya seamos hombres, árboles o piedras” (Grillo 1994:13). Todos comparten el trabajo y mantienen las múltiples relaciones que se producen, en el *ayllu* no están solo las entidades que se consideran vivas, sino que también participan y se puede convivir con objetos. Un claro ejemplo de esto es la relación de la casa con los humanos, la “*wasi* (casa) nos cría, nos ampara, y nosotros la criamos reparándola porque, de lo contrario, se deshace. Ella no puede vivir por sí sola como tampoco nosotros podemos vivir sin ser criados. La casa es nuestra amiga, nuestra compañera, nuestra hija si nosotros mismo la hemos hecho, o nuestra madre

si hemos nacido en ella” (Grillo, 1994: 13). El *runa* y *wasi* mantienen una relación donde ninguno podría sobrevivir sin el otro, cada uno es miembro del *ayllu*.

De esta manera, al referirse a *ayllu*, se remitirá a esta red de relaciones donde participan todo tipo de entidades y cuando se refiera a *familia*, se aludirá a la relación consanguínea entre *runakuna*. No se referirá al *ayllu*, como es entendido usualmente como un “grupo de parentesco, de descendencia patrilineal, teóricamente endogámico y poseyendo un territorio determinado, donde el trabajo se efectúa de manera colectiva, gracias a la ayuda familiar” (Untoja, 2001: 85). Es importante puntualizar esto, para que se entienda lo relativo a esta categoría de análisis.

I.1.5. *Wañuy*

Wañuy, es el nombre con el que se llama a «la muerte» en esta investigación. Está enmarcada dentro del ciclo vital, entendiendo que toda vida de un ente es una espiral que no tiene principio ni fin. Esta “idea del tiempo vital de cada ser es concebida como una continuidad donde se cumple un ciclo y llanamente, se pasa a otro estado de vida y así sucesivamente” (Camacho, 2018:15). En los Andes centrales “la muerte no es un tabú. Morir no genera frustración o rechazo, no se disimula el hecho de fallecer, ni el lugar de entierro, ni provoca repulsión el cadáver” (Mardones, 2018:7-8). La muerte es una parte del ciclo por el que pasan algunas entidades, por lo cual no debería ser un suceso trágico.

Cuando una entidad muere, las relaciones se mantienen de diferentes maneras. En el caso de los ancestros tienen el poder de influir en la vida de sus descendientes. “En el escenario andino, la representación pasa también por dar a los muertos una función activa que les permite interactuar con sus familias como cuando todavía estaban vivos” (Geffroy, 2016:57). Los *ayakuna* interfieren en múltiples espacios como: rituales, políticos y en la vida cotidiana de los *runakuna*, por lo que son entidades capaces de incidir en la vida de su familia. Un claro ejemplo de su presencia en Salasaka está al empezar a sembrar, ya que algunas familias piden a los ancestros que cuiden y protejan las cosechas.

Para entender el *wañuy* también se debe saber a dónde van estos ancestros, como mencionado anteriormente, específicamente en Salasaka los *ayakuna* van a *chayshuk pacha* (otro espacio-tiempo). Para llegar a este lugar los muertos deben cruzar un camino que les

toma meses. Como mencionado por *Danilo Mazaquiza*, “cuando un *runa* muere debe pasar por un camino difícil que está lleno de caminos estrechos, los *taytas* dicen que hay un río y que deben superar ciertos desafíos que les ponen los espíritus que habitan *uku pacha*” (Dialogo, Danilo Mazaquiza, 2021). Por esto, el ritual funerario dura una semana, en los primeros tres días el muerto es velado y visitado por la comunidad para despedirlo. Una vez que es sepultado, el *aya* inicia su camino hacia *chayshuk pacha*, donde tendrá que pasar ciertos obstáculos como un río, un camino estrecho y un abismo.

Aquí es interesante mencionar que las personas que han sido *yachakuna* (sabios) o que hayan realizado fiestas como la del caporal, capitán y otras, tendrán ciertas ventajas. Según cuentan los mayores, las personas que hayan realizado todas las fiestas serán acompañados por guerreros fuertes e incluso tendrán una carroza con caballos. En el último día del ritual funerario se limpia la casa del difunto, sacando sus pertenencias para luego ser quemadas o regaladas. Se hace esto porque se piensa que, si se quedan muchas cosas en *kay pacha*, el difunto no podrá llegar a su destino por la nostalgia que le causaría ver sus recuerdos. Una vez que el difunto haya llegado tendrá que adaptarse al lugar, y para esto su familia realiza una misa a los tres meses, así es como se manda energía y buenos deseos. La muerte también es un reto para los *ayakuna* que deberán superar y así iniciar su nuevo ciclo.

Todo lo antes dicho son las categorías analíticas que ayudan a comprender el concepto de vida y de muerte, y reflexionar sobre el mundo de los *salasakas*. Se consideró pertinente exponerlos en esta sección de la introducción, para clarificar la ruta por la que se va a transitar en los siguientes capítulos. Los significados de cada categoría son el producto de un tejido entre autores del pensamiento andino, antropólogos que han realizado investigaciones en pueblos andinos junto con la sabiduría de los *runakuna*, y los saberes y aprendizajes de la autora, una *runa warmi*, integrados a su vez con los conocimientos académicos adquiridos en el programa de maestría. Se debe mencionar que durante el escrito se encontrarán más palabras en *kichwa*, que serán traducidas en sus primeras apariciones, pero después ya no. Recomiendo tener como referencia el glosario que se encuentra en los anexos, para apoyarse en la lectura.

I.2. Metodología

En este apartado se relata la metodología que se desarrolló durante el trabajo de campo en el año 2021 en Ecuador, entre los meses de agosto y diciembre, realizado en el pueblo⁸, Salasaka, del cual la autora es parte. Para esto se ha dividido este apartado en tres secciones, la primera enfocada en hacer antropología desde el “nosotros”, donde habrá un posicionamiento por parte de la autora, profundizando en las razones del por que usar el *kichwa* como principal recurso lingüístico y discursivo, tanto oral, como escrito. La segunda describe el trabajo de campo realizado, donde se mencionan las ventajas y los desafíos encontrados en el camino. En estas secciones se irán hilando autoras y autores que hayan realizado investigaciones, similares y compartir estas estrategias metodológicas coincidentes.

I.2.1. Antropología del nosotros y una *runa warmi*

Para los *runakuna* que están realizando investigaciones sociales ligadas a sus formas de pensar, vivir y sentir, es decir vinculados a sus pueblos, la metodología resulta ser una herramienta importante e indispensable para crear un conocimiento desde y para los pueblos originarios. En este sentido, es oportuno mencionar a lo que en esta investigación se entiende como “antropología del nosotros”.

Antes de adentrar en la *antropología del nosotros* es necesario mencionar rápidamente, por qué se decidió utilizar este enfoque metodológico y nutrir la investigación de diferentes personas que hacen investigaciones desde sus pueblos. Aunque parte de este debate está plasmado en cada sección, donde se utilizó parte de las vivencias de la autora, vivencias y memorias para abordar la relacionalidad en Salasaka.

Las ciencias sociales han sido cuestionadas por varias décadas, esto es importante mencionar porque esta investigación es producto de estas luchas y esfuerzos de académicos indígenas y no indígenas, que han estado comprometidos con una búsqueda de alternativas para realizar investigaciones comprometidas y colaborativas. En este sentido es necesario mencionar que:

La colonialidad del saber, la naturaleza extractiva y explotadora de las investigaciones que extraen información de las comunidades indígenas para producir libros que benefician sólo las carreras

⁸ La autora pertenece a la nacionalidad Kichwa, de dos pueblos de la región andina del Ecuador, los cuales son: Chibuleo y Salasaka.

académicas y universitarias sin devolver nada, o casi nada, a la comunidad. Ante ello, un buen número de líderes indígenas pos Barbados demandaron el derecho a no ser tratados como “objeto de estudio” y a tener voz en las investigaciones, pero sobre todo a contar con productos de la investigación útiles a la comunidad (Leyva y Speed, 2018:453).

Entonces, siendo la investigación una herramienta que sigue siendo colonial, es indispensable como parte de lo que se considera como “objeto” cuestionar y sobre todo utilizar o resignificar las técnicas actuales como: la etnografía, la observación participante, la historia y otras más, para abordar las problemáticas dentro de los pueblos originarios.

Para entender esto, se recupera una cita de una compañera *kichwa*, quien plasma la necesidad de hacer una investigación desde las propias experiencias y con personas que comparten los mismos pensamientos y sentimientos. Ella menciona que, en el mundo académico a las mujeres de pueblos originarios o *runakuna* nos toman en cuenta solo “desde la cuestión etnicista, se nos ha dado valor si somos estrictamente voceras de la cultura y portadoras de ella y a partir de ella como único camino. Pero en esta investigación se entiende que el camino puede ser construido desde necesidades específicas, como mujeres, como runakuna, como kichwas, como cuerpos de territorios-tierras” (Cañamar, 2020:10). Su tesis pone énfasis en los diálogos que tuvieron entre varias *warmikuna*, incluida ella, porque es parte del colectivo y ha pasado por las mismas situaciones ya que es una mujer kichwa. Además, utiliza otras metodologías para abordar su tema de investigación como el *shimi rimakun, maki ruraku* (La boca hablando la mano haciendo), algo similar a lo que yo denomino como *tandanakuy* que lo retomo más adelante.

Cañamar (2020) es una de las muchas personas, que son parte de pueblos originarios, que están realizando investigaciones desde el cuestionamiento a las ciencias sociales modernas. Es importante aclarar que existen decenas, por no decir cientos de personas, que hicieron y que hacen investigaciones desde el cuestionamiento a la colonialidad del saber. En esta investigación se retoman algunas como: Perez (2012), Cabnal (2010), Cañamar (2020), Smith (2012), Cachiguango (2001), Cartuche (2020), Jerez (2001), Manga (1994), Masaquiza (1995), entre otros. Esto quiere decir que la metodología implementada en este trabajo, encuentra fundamento en un movimiento que parte desde las experiencias propias para plantear y llevar a cabo investigaciones. En este sentido, se escogió *la antropología del nosotros* para abordar la problemática.

La antropología del nosotros nace a partir de “un posicionamiento onto-epistemológico alternativo al dominante [...] lejos de figuras estereotipadas y los fantasmas simbólicos, a la lógica del lenguaje de la alteridad y la diferencia, desde las alteridades excluyentes y las alteridades complementarias” (Aviña, 2007:331-333). Es decir que la antropología del nosotros asume que el uno y el otro no existen como sujetos separados, sino que es posible que el otro sea parte del uno. Lo que permite principalmente dejar de hacer investigaciones donde se folcloricé y se mitifiqué los saberes de lo que se ha denominado como el otro.

Esta manera de hacer antropología se puede realizar desde diferentes posiciones, con esto la investigación hace referencia al posicionamiento de la autora y a la de personas que son parte de pueblos originarios, haciendo investigaciones de ciencias sociales. En este sentido María Patricia Pérez⁹ considera que:

Una investigación desde nosotros, en este caso: pueblos originarios, permitirá analizar el entorno material, cultural y social donde estamos inmersos desde nosotros mismos, tomando como punto de partida nuestro propio bagaje cultural (maya tseltal), seguido de los demás elementos culturales que hemos interiorizado en este proceso de vinculación con la sociedad global (Pérez, 2012:22).

Hacer investigación propia desde los miembros de los pueblos originarios resulta ser transgresor, porque parte de una vivencia propia que ha intentado ser interpretada por los “otros” (investigadores externos que no son parte de los pueblos) y que posiblemente no considere otras aristas, que las investigadoras de los pueblos originarios podemos ver y comprender, y por ello complejizar. Esto representa que, el estudiarnos a *nosotros* nos permite usar nuestras experiencias y sentires para investigar, pero también para vivirla.

En este sentido, la antropología del nosotros al posicionarse desde el nosotros, abre caminos para que el método etnográfico tome nuevos significados y por lo tanto cambie la manera de hacer, mirar y sentir la investigación. Para entender mejor esto recuperó la siguiente cita:

Ante situaciones etnográficas que se muestran a primera vista incongruentes, un acercamiento ontológico se propone –antes que pensarlas como representaciones, metáforas, símbolos o creencias–, desentrañar qué implica eso para nuestros interlocutores. Entonces, ya no diremos, por ejemplo, que los fluidos corporales son representaciones o símbolos de dominación o poder (siempre instancias que el otro no puede vislumbrar), ni que aquellos con quienes trabajamos se representan el cuerpo de un modo diferente al nuestro (presuponiendo que existe algo que es objetivamente identificable como cuerpo), sino que nos preguntaremos qué es, para el otro, eso que nosotros llamamos fluido o cuerpo (Do Santos y Tola, 2016:74).

⁹ Maya Tseltal de Bachajón, doctora en estudios mesoamericanos por la UNAM.

La antropología del nosotros y la pregunta del ¿qué es el ser? están entretreídas, porque se centra en la profundidad de los saberes de los pueblos. En el caso de esta investigación al ser parte del pueblo y compartir esta manera de habitar el mundo de los Salasakas, es primero tomar un posicionamiento desde adentro y sentirlo desde *mi cuerpo* para luego hacer una *antropología del nosotros*.

El punto central de la antropología del nosotros es situarse dentro del “problema” (me refiero al tema de estudio), entender que no es obligatorio objetivarlo separarnos y alejarnos, para analizarlo, sino que es posible y totalmente válido hacer investigaciones desde nuestras vivencias, con respecto a la búsqueda de objetividad de las ciencias:

El principal problema se suscita cuando decimos que hay allí, fuera de nosotros, un objeto que merece que lo conozcamos nosotros, que estamos aquí, afuera del objeto. Hemos distorsionado, así las cosas, inventando un mundo lejos de nosotros y a nosotros lejos del mundo, y hemos establecido que la relación entre ese objeto mundo y este sujeto conocedor es una relación asimétrica de conocimiento: los conocedores conocemos a los objetos, los objetos son conocidos por nosotros (Haber, 2011:16).

La investigación no debería ser necesariamente un motivo para salir de nuestro mundo, más bien se debe reconocer que el ser parte y vivir en un mundo particular, es una ventaja.

Al hacer antropología del nosotros la relación de poder entre el investigador y el investigado es cuestionado, porque al ser parte de lo que se ha catalogado como “objeto de estudio” (en este caso pueblos originarios). En esta investigación, no se ignora que esta relación de poder está presente, pero al estar consciente de ello, se intentó trabajar, posicionando la investigadora en el lugar de aprendiz, de escuchar los saberes de los mayores. De igual forma, con otras y otros dialogantes, se decidió entablar una relación de *mashikuna* (compañeras), esto se logró por medio de varios encuentros, un *tandanakuy* (reunión) y las visitas que realizadas.

Es indispensable reconocer que no se puede separar completamente del papel del investigador, pero sí, no “objetivar el problema”, pensando dentro, como parte, alimentado desde la memoria y participando, sumando la autora de manera activa a los rituales funerarios junto con la familia. En consecuencia, no tomaré distancia “del objeto”, sino más bien, desde allí me situé, y desde allí construí este escrito, desde mi manera particular de ver el mundo, que es desde la relación del todo, donde todo está vivo y cada entidad es indispensable para que la vida se mantenga, es decir desde mi *kawsay* (vida).

De esta manera, el lector encontrará menciones que hacen referencia a las sensaciones y reflexiones de la autora, en calidad de runa warmi involucrada en el proceso de investigación y que, a partir de su nexo directo con la comunidad, produce información directa y fiable que fundamenta este trabajo.

Consecuentemente escogí no usar categorías como sujetos u objetos de estudio, porque al usarlos la relación asimétrica se mantendría, al ser una investigación con personas que me han visto crecer y con las que he compartido, he elegido llamarlos dialogantes. La mayoría de las conversaciones que compartimos fueron diálogos que se alimentaban de todos los *runakuna* presentes y no tenía un guion fijo. Puesto que las sabidurías que están aquí son de los *runakuna*, es importante tomar en serio cada plática que estaba repleta de vivencias y sentires.

Con lo antes dicho, explico, cómo me asumí como investigadora y con ello pensar en la relación que mantuve al hacer investigación desde la academia, pero desde mi posicionamiento como runa *warmi*, y dejar puesta la urgencia de continuar haciendo investigación social desde miembros de pueblos originarios:

Para los pueblos originarios, el significado de la investigación no puede separarse, según nuestra historia como nativos, de la mirada de la ciencia occidental y el colonialismo. [...] La investigación es un espacio de confrontación no solo en el nivel de la epistemología o la metodología sino también, en su sentido más amplio, como la actividad académica profundamente conectada con el poder (Smith, 2012:194).

La academia ha sido construida con base en la exclusión y colonialismo, por lo que a través de investigaciones realizadas desde los enfoques teóricos occidentales han perpetuado una estructura de poder, donde la sabiduría de los “otros” son mitos, cuentos, narraciones, son todo, menos conocimiento real y útil.

En los últimos años, la lucha y resistencia desde los pueblos originarios se ha diversificado y una de las trincheras más importantes ha sido la academia. Esto lleva a “desarrollar metodologías y enfoques investigativos que privilegien el conocimiento, las voces y las experiencias de los indígenas, así como el análisis de sus condiciones sociales, materiales y espirituales” (Smith, 2012:194).

Consecuentemente en esta investigación se decidió utilizar enfoques incluyentes, conceptos en *kichwa* y el uso de categorías que aporten y alimenten al desarrollo de investigaciones desde pueblos originarios y la antropología del nosotros.

El hacer investigación desde pueblos originarios y la antropología del nosotros, representa tomar en serio estas sabidurías, lo cual requiere una estrategia metodológica situada. Al colocarse dentro de las propias ontologías y epistemologías genera desde allí la multiplicidad de conocimientos. El partir desde estas sabidurías representa visibilizar conocimientos que han sido ocultos o que simplemente no habían sido tomados en cuenta porque las ciencias sociales que se nutren desde las tradiciones teóricas de Occidente.

La manera en la que hacemos las investigaciones deben ser múltiples, por lo que:

Replantear la investigación es enfocarnos sobre los problemas importantes que nosotros mismos identificamos. Se trata de respetar nuestras costumbres y honrar nuestros ritos y más esenciales procesos sociales a través de los cuales nosotros vivimos, actuamos y aprendemos. Renombrar la investigación es reconocer y usar nuestras cosmovisiones y nuestras realidades como afirmación de nuestra existencia y supervivencia (Martin y Mirraboppa, 2003:210).

En este sentido, esta investigación se apoya mayoritariamente en los conocimientos de los *runakuna*, que no solo están guiados por pensamientos, sino también por sus sentidos y percepciones. Este escrito está situado desde el hacer una investigación que no solo recupere los conocimientos, sino que también honre a todas las entidades que participan en el ritual, lo cual da paso a sumergirse en un mundo que resiste y sobrevive.

El hacer investigación privilegiando a las sabidurías de los pueblos originarios no significa desconocer los otros saberes. Esto “no implica desconocer el valor de los conocimientos producidos tanto por la antropología como por la historia hasta estos momentos sobre la cultura y los pueblos, ya que haremos uso de este cúmulo de saberes en la presente investigación; más bien se trata de abrir otras posibilidades de conocer nuestras realidades socio-culturales” (Pérez, 2012:23). Esta investigación no solo se alimenta de la sabiduría de Salasaka (pero sí la privilegia), sino que hace uso de lo que se ha escrito sobre el tema de interés. Esto conllevó a construir conceptos, categorías, panoramas únicos en los que se mezclan elementos de la sociedad global, pero también de las sociedades originarias.

La investigación realizada tiene en cuenta esto, porque no era posible pensar el ritual de *aya puncha* desde el estudio de los rituales de la antropología clásica. Mediante las experiencias acumuladas en todos estos años, se comprendió que era necesario analizar la ceremonia y la relación entre *runa* y *aya* desde la sabiduría del pueblo Salasaka. Pero también desde autores que proponen nuevas formas de construir conocimiento, esto se refleja desde la elección del marco teórico, se puede observar la importancia de utilizar enfoques que tomen en serio a las sabidurías de los pueblos originarios. Por esta razón escogí dos marcos

analíticos que fueron: las ontologías relacionales y ontología política, y la filosofía andina. Estas son parte de la metodología de esta investigación, porque me abrieron puertas para repensar las vivencias del pueblo, como parte de un mundo diferente al mundo moderno (leer el capítulo uno donde lo defino), pero que no están separados, porque interpretan y dialogan constantemente.

Como ya mencioné en anteriores páginas, otra decisión metodológica implementada fué el desarrollo de categorías de análisis en kichwa, pertinentes a las realidades que se estudian, por lo que esta era la primera ruptura que se debía hacer, tomar distancia de los idiomas coloniales, ya que el conocimiento que me había propuesto dar cuenta, no podía ser comprendido desde construcciones lingüísticas en español. Con respecto al uso del idioma nativo en las investigaciones, “las comunidades desarrollan su pensamiento desde la lengua y la lengua que contiene a su vez el pensamiento. La riqueza del conocimiento pertenece a la lengua donde se crea y recrea las experiencias vivenciales, se sistematiza el saber y hereda. La destrucción de la lengua es la pérdida del saber de los pueblos indígenas y el riesgo de su propia existencia” (Arévalo, 2013:67). En este caso, aunque el cuerpo del documento de tesis está escrito en español, ya que así lo marcan las normas editoriales del programa de maestría, la perspectiva teórica usada, requirió trabajar en la categorización de conceptos en *kichwa*, tales como *runa*, *aya*, *pacha*, *ayllu* y *wañuy*.

En esta investigación, se utilizan otras palabras en *kichwa* como *warmi* (mujer), *kari* (hombre), *kipi* (envuelto de comida) entre otras, de esas únicamente se realizó la traducción lingüística, pero queda el desafío de construir las analíticamente, para futuras investigaciones, desde nuestras propias ontologías y epistemologías. Adicionalmente, para facilitar la lectura del texto, cuando se citan fragmentos etnográficos en *kichwa*, se procede inmediatamente, a la traducción a la lengua castellana. Esta estrategia metodológica se propuso pluralizar el conocimiento generado en esta investigación, de tal forma que tenga dobles lectores, tanto en *kichwa* como en español, y que ambos aprecien la profundidad de lo dicho por mis dialogantes. Así, esta investigación es un aporte a la antropología del nosotros y a la metodología de la disciplina. Continúo esta sección introductoria exponiendo cómo se realizó el trabajo de campo en Salasaka.

I.2.2. Trabajo de campo en Salasaka

En el trabajo de campo realizado, las técnicas metodológicas que llevadas a cabo fueron cambiando, adaptándose a la vida y tiempos de los *runakuna*. Cabe mencionar que es una investigación cualitativa y etnográfica que hace uso de diferentes técnicas: *tandanakuy* (reunión), diálogos, historia oral y observación participante. Las principales dialogantes fueron *warmikuna* (mujeres) y *yachakuna* (sabias y sabios), pero también jóvenes y exdirigentes del pueblo. La mayoría de los diálogos fueron en *kichwa*, algunos en español y otros mezclados entre *kichwa* y español.

La ética fue importante, porque varios investigadores de pueblos originarios como Pérez (2012), Smith (2012) recalcan que la construcción del conocimiento debe ser respetuosa. Por esto se decidió, antes de grabar o tomar fotos, pedir permiso y hablarles a cada *runakuna* sobre la investigación que desarrollaba, los propósitos, de tal forma que ya informados, pudieran dar el consentimiento para proceder a la conversación. Afortunadamente no encontré obstáculos y todos accedieron. En los próximos párrafos se narra cómo fue hacer uso de cada técnica, las ventajas y desafíos encontrados en el camino.

Pero antes, quiero mencionar cómo fue que logré llegar a contactarme y a encontrar a los *runakuna* que me iban a apoyar durante el proceso. Al ser parte del pueblo ya había pensado en algunas mujeres con las que podía dialogar, consideré a personas cercanas con las que he conversado anteriormente y sabía que conocían de cerca la preparación del ritual. Cuando llegué le pedí ayuda a mi *hatun mama* (abuela) Ramona ya que ella conocía a más personas y sobre todo a *yachakuna* (sabios). Además, ella al ser parte de la dirigencia en ese año, estaba en contacto con muchas personas y esto fue beneficioso para mí porque pude acercarme a más *runakuna* y asistir a algunas juntas comunales en las cuales dialogué con muchas *warmikuna*.

Busqué sabios y sabias que conocieran del ritual y del Movimiento Indígena y su relación con Salasaka, ya que estaba previsto que en el capítulo de contextualización iba a hablar del eje político. Le comenté a mi abuela y ella como conocedora me dio algunos nombres, escogimos a los que eran accesibles y planeamos visitarlos en horarios en los que consideramos que estarían disponibles. Las primeras visitas a cada *warmi*, sabio y sabia fueron con la compañía de mi abuela y llevábamos alguna comida o bebida para no llegar con las manos vacías, ya que es una costumbre ir a visitar a las personas con alguna cosa para que puedan compartir durante la plática.

Mientras hablaba con las personas decidí escoger a unas pocas para poder profundizar con ellas y ellos. Las *warmikuna* con las que tuve más contacto son mayores, con edades que oscilan entre los 50 y 80 años. A continuación, las nombraré: Ramona Masaquiza, mi abuela, ha sido cabilda y líder en varias ocasiones; Zoila Chango, mi tía abuela, que le tocó crecer en la ciudad pero que aprendió a habitar la realidad de los salasakas; Francisca Masaquiza, mi vecina, ha vivido toda su vida en el pueblo, se dedica a la conservación de los agaves. Ellas fueron las principales dialogantes, con cada una tuve conversaciones extendidas y me contaron sus vivencias.

Entre los *yachakuna* están: Danilo Masaquiza, mi amigo y mentor, se ha dedicado a la investigación de los símbolos y tintes naturales, ha sido dirigente en varias ocasiones; y Manuel Masaquiza, primer teniente político electo por los propios salasakas, músico tradicional que conoce de cerca los rituales relacionados con el *inti raymi*. Ambos son conocedores e investigadores del pueblo Salasaka, cada uno especializado en diferentes espacios, pero relacionados con los rituales y ceremonias. Los exdirigentes con los que tuve más conversaciones fueron: Antonio Aldaz, profesor de educación bilingüe y ex dirigente del Concejo Autónomo de Salasaka, fue uno de los primeros *runakuna* que accedió a la universidad; Nicolás Chango, ex presidente de la Unión de Indígenas Salasakas, actualmente reside en Estados Unidos.

Los diálogos fueron varios, algunos los grabé y otros solo surgieron en reuniones o cuando nos encontrábamos, de las cuales anotaba en mi cuaderno algunas ideas importantes. Como lo mencioné anteriormente, la primera vez que los visitaba les comentaba sobre la investigación y les preguntaba si querían apoyarme, todos dijeron que sí, estaban emocionadas y emocionados de ser parte. Antes de ir con cada *warmi* o *yachak* (sabio) elaboraba una guía de preguntas generadoras, las cuales eran abiertas y otras, iban surgiendo durante el diálogo.

Quiero destacar que muchos me expusieron que había muy pocos *runakuna* interesados en ese tema o que incluso se sentían contentos de que alguien del propio pueblo hiciera esto. Como me comentaba Manuel¹⁰, “*mishukuna, gringokuna, tsalakunash kaymun*

¹⁰ Manuel Masaquiza, mi dialogante durante el trabajo de campo del año 2021, *yachak*, nació, creció y vive en Salasaka. Fue el primer teniente político elegido por el pueblo, estuvo en ese puesto por varios años, fundador de la UNIS y músico tradicional. Actualmente se dedica a hacer y enseñar a entonar música tradicional y pintar los tambores para las ceremonias.

shamun tapungapak, ñukanchi yuyaykunata aparisha rin y nunca más shamunkuna” (Los mestizos, los gringos y los extranjeros han venido acá a preguntar cosas, se van llevando nuestro conocimiento y nunca más vienen) (Conversación personal, Manuel Masaquiza, 2021). Así que los *runakuna* eran muy colaborativos e incluso me daban sugerencias. Esto era muy positivo ya que al apoyarme también surgió el tema del cementerio del cual no había dimensionado la importancia, hasta que mi tutora me dijo que investigara más, porque iba a ser parte importante de mi tesis. La construcción del nuevo cementerio abrió una puerta hacia la historia oral, otra técnica que utilizo.

Lo que me contaban los *runakuna* era parte de su memoria y del recuerdo de sus *ayakuna* (ancestros), estas historias son importantes para entender la situación actual de Salasaka y no están escritas. Por lo cual, decidí construir el capítulo dos, de contexto, y el tres, del cementerio, con base en las historias recabadas.

En este sentido es necesario mencionar que un eje central es la historia oral, porque “no es que simplemente cuentan una historia, no lo hacen de una manera simple, sino que estas nuevas historias contribuyen a una historia colectiva de la cual toda persona indígena tiene un lugar” (Smith, 2012: 194). En especial para los pueblos originarios, porque en gran parte los conocimientos se heredan mediante conversaciones de generación en generación. Este acercamiento me permitió reconstruir momentos, situaciones y nociones que me ayudaron a identificar lo que era significativo y sobre todo a entender la relación tan fuerte entre el *runa* y *aya*.

Estas historias me interpelaban ya que estaban llenas de luchas, resistencias y ayudaron no solo a visibilizar situaciones, sino a vivir con ellas y ellos esos momentos. Así mismo, esta herramienta me permitió recolectar narrativas que estaban relacionadas con los significados de los símbolos o de actividades que realizaban antes y durante el ritual, lo cual se ve reflejado en los capítulos tres y cuatro, sobre el cementerio y el *aya puncha*, respectivamente.

Para acercarme más a las *warmikuna* organicé un *tandanakuy* (diálogo colectivo), con la finalidad de convivir y hablar sobre el trabajo que realizamos para que el ritual se lleve a cabo. Invité a 5 mujeres que oscilaban entre los 50 años y 80 años, todas iban al cementerio

y eran las que se encargaban de la preparación de los alimentos, vestimenta y organización del *aya puncha*.

Los *runakuna* de Salasaka no son de sentarse y platicar, por lo general sus manos siempre deben estar ocupadas trabajando, por lo que la mayoría de las mujeres vinieron con su *huango* (herramienta para hilar) para hilar mientras conversábamos. Todas se conocían así que la conversación fluyó, las preguntas generadoras que propuse estaban enfocadas en dos temas principales: el ritual y la relación con las mujeres y el papel de ellas en el pueblo Salasaka. Ante esto surgieron varios sentimientos, entre ellos alegría, pero también tristeza y llanto al recordar su papel en la familia, ya que habían sufrido maltrato físico en algún momento de su vida y cargaban con mucho trabajo, esto lo profundizo en el capítulo cuatro, respecto al ritual.

La reunión duró aproximadamente dos horas y treinta minutos. Hablamos de varios temas, participé activamente como parte del encuentro y no como investigadora, ya que desde niña había observado el arduo trabajo de las mujeres de la familia en las fechas cercanas al día de los difuntos. Este ejercicio fue enriquecedor, sobre todo para pensar en explorar nuevas formas de hacer investigación, donde no solo sea algo individual sino algo colectivo. Se generó un espacio donde ellas me hacían preguntas sobre mi vida y el ser mujer en la actualidad, era un compartir de conocimientos entre todas.

Fue importante hablar entre todas y especialmente sobre problemas que se compartían, identifiqué que algunos patrones se repetían. Mediante esta reunión surgió el tema de la complementariedad, a la cual ellas lo nombraban como *yanantin*. Ellas me abrieron el panorama y me hicieron cuestionar duramente el papel de la *warmi* en el *ayllu*, por lo cual decidí en el cuarto capítulo, en la sección del alma *chiriachina* (enfriar el alma), escribir sobre la desigualdad y la carga excesiva de trabajo que tienen las mujeres de todas las edades.

Desde niña he vivido el ritual, por lo que realizar observación participante para mí significaba llevar a cabo las actividades de siempre, pero ahora con más atención y con mi celular a la mano para registrar todo. Lo diferente en esta ocasión era que mi familia sabía que estaba investigando el ritual y mi abuela me hizo partícipe de cada paso, desde el cuidado a los animales hasta la escritura de los nombres de los ancestros para la misa. Cabe mencionar que antes yo no participaba en ciertas actividades porque todavía no estaba en la edad para

realizarlas, pero en esta ocasión seguí a todos, incluso a mis familiares más alejados y visité a las mujeres que estaban dialogando conmigo.

En esta circunstancia en que estaba haciendo observación participante di muchas vueltas al cementerio para observar el panorama, donde me di cuenta de muchos aspectos en los que antes, al no tener una mirada analítica, no me había percatado. Entre estos están: el papel de los jóvenes en el ritual, la peculiaridad de cada familia al hacer la ofrenda, la felicidad que produce el ritual, la participación de migrantes que viven en países extranjeros y la influencia de la religión. Algunos de estos los retomo en el capítulo del ritual. Las técnicas metodológicas que usé fueron las mencionadas y considero que cada una me dio suficiente información para construir un escrito donde están las voces de cada *runa* que me apoyó y que espero refleje una parte del *kawsay* de los salasakas.

El ser parte del pueblo y haber vivido el ritual en varias ocasiones me ayudó en el trabajo de campo. La primera ventaja fué que al conocer a la mayoría de *runakuna* con los que dialogué, salté la etapa de ganarme su confianza, así que fue fluida la conversación, lo cual me permitía profundizar más en el tema que estábamos tratando. Un ejemplo claro fue la apertura de los dirigentes al dejarme ver los documentos que habían guardado, que fue importante para entender la problemática de la investigación.

Otra ventaja es que al saber *kichwa* no se me dificultó entender y dialogar con personas mayores, en este sentido también sabía a qué se referían cuando me mencionaban ciertas palabras que no tienen un significado similar en español. Como uno de los intereses de esta investigación es usar categorías en *kichwa*, esto me ayudó a ir tejiendo los conceptos y entender su relación, no solo desde la filosofía andina, sino desde los *runakuna*.

Por último, la observación participante no fue hecha desde lo ajeno, ya que al ser parte no era una extraña intentando encajar, esto me permitió además de observar y participar, sentir y vivir el momento. Pude ir detectando los cambios y las nuevas formas de realizar el ritual, el ser *warmi* me sensibilizó con el rol de las mujeres del pueblo.

Los desafíos que encontré fueron significativos, pero considero que logré resolverlos en el camino y unos cuantos quedaron pendientes. El primero fue la dificultad que tuve para grabar los diálogos, para mí sacar una grabadora y ponerla frente a la persona me parecía invasivo, así que decidí preguntar si podía grabarlos cuando ya teníamos confianza.

Otro fue no saber cómo manejar situaciones de tristeza, en el *tandanakuy* cuando las mujeres empezaron a compartir sus historias de maltrato en sus hogares, no supe cómo manejarlo, hubo un momento en el cual no sabía darles contención. Pero como estaba mi abuela, ella me ayudó a que el ambiente se calmara.

Un desafío que me costó mucho y me cuesta hasta ahora, es escuchar y no juzgar cuando hablan del papel de la mujer en la casa y en el pueblo. Considero que el haber salido del pueblo muy joven me alejó de cierta manera de estos pensamientos que están ligados a unos roles muy marcados. Me resultó muy complicado no debatir o contradecir lo que decían, especialmente los sabios con los que platicué y me repetían que las mujeres eran responsables del ritual. Así mismo, fui identificando incluso dentro de mi familia, el trabajo no equitativo que hay entre las mujeres y los hombres. Esto no lo había notado antes en los rituales, pero en esta ocasión fue un gran desafío no mostrar mi molestia o desacuerdo, esto aún no lo resuelvo, pero lo intento abordar en esta tesis, mediante una pequeña sección en la que cuestiono estos roles. El trabajo de campo fue un camino de subidas y bajadas, en ocasiones encontraba pensamientos y prácticas sociales que me deslumbraban y los atesoraba, pero había otros comportamientos de los *runakuna* y de mi familia, que me cuestionaba, y ya no los naturalizaba, quizá porque ya me resultaban culturalmente distantes, porque había crecido en la ciudad.

A modo de cierre, la metodología que elegí se nutre desde la antropología del nosotros y la investigación desde pueblos originarios que me otorgaron herramientas ideales para hablar de la relacionalidad y de la existencia de ontologías particulares, es decir de otros mundos. Al acercarme a estos dos enfoques metodológicos, entendí que la academia es una herramienta necesaria e indispensable en la resistencia y lucha de los pueblos. La investigación al ser realizada por una *runa warmi* conlleva cuestionar varias premisas de la investigación clásica, principalmente porque parto de un posicionamiento donde no me propongo alejar sino mirar desde adentro. En este camino, la investigación desde los pueblos originarios me dio fuertes bases para cuestionar la antropología de origen colonial, y para querer resignificarla; utilizando técnicas que usualmente se usan para hacer trabajo de campo, pero desde una mirada respetuosa y que tenga claro que lo importante son las voces de los *runakuna* en *kichwa*.

El escoger estos marcos analíticos, métodos y técnicas, me permitieron ir más allá, porque solo mediante esta reflexión fue posible argumentar que las sabidurías de los *runakuna* deben tomarse en serio y usarse como principal fuente de información. En este punto, cabe mencionar que se debe tener en cuenta que los diálogos reflejan una conciencia colectiva, por lo cual estas sabidurías no son solo de las *warmikuna*, *yachakuna* o dirigentes, sino que es una sabiduría construida que compartimos, en lo general, quienes somos parte del pueblo, aunque podamos tener algunas diferencias en algunos aspectos particulares.

Considero que el principal aporte a mi pueblo es la mirada desde adentro, que refleja los sentires y pensares de los *runakuna*. Cabe recordar que, aunque existen documentales, notas periodísticas y unas pocas monografías acerca del ritual, todas se han acercado desde una visión folclórica. Esto ha limitado la profundización y la comprensión de las relaciones que se efectúan y fortalecen en este día. Por lo que, tome distancia de la folklorización, para no hacer una simple descripción, sino un análisis a partir de narrativas del pueblo. Con esta tesis valoro a mi pueblo, sus modos de ser, pensar, sentir y vivir el mundo y la muerte.

Esta investigación es un tejido que está compuesta por hilos nutridos por diferentes perspectivas, mi abuela Ramona es una gran tejedora, tal vez de allí vienen estos aprendizajes. La diversidad de voces que se encuentran reflejadas son producto de un esfuerzo por mostrar y reflexionar sobre el *kawsay* de los salasakas, que se insertan en los debates teóricos acerca de la existencia de múltiples realidades y la posibilidad de construir un universo donde todos los mundos sean relevantes y visibles.

I.3. El contenido de esta tesis

El primer capítulo aborda los enfoques teóricos que utilizo para comprender el mundo relacional de los salasakas y en específico la relación entre *runa* y *aya*. Está dividido en dos apartados, los cuales son el enfoque ontológico y la filosofía andina. En la primera sección se define qué es ontología desde la filosofía, luego se habla del giro ontológico desde la antropología, una vez planteado cómo se entiende la ontología para este escrito, procedo a tejer entre varios autores las ontologías relacionales y la ontología política. Para finalizar este debate entre autores, menciono la pertinencia de este enfoque para este escrito, orientándome

en las herramientas que me otorgan para proponer que hay un mundo Salasaka que tiene sus propias premisas que como base fundamental tiene la relacionalidad.

En la segunda sección se desarrolla lo que llamo “Desde lo andino”, donde el contenido está construido desde las sabidurías de los *yachakuna* de Salasaka y los filósofos andinos. Defino la filosofía andina y hago una breve discusión de lo que se entiende como andino, prosigo con el principio de la filosofía andina que es la relacionalidad del todo y desmenuzo los sub-principios que nacen de esta, las cuales son: *munay* (querer), *ayni* (cuidado mutuo), *minka* (trabajo colectivo) así como la complementariedad, y lo culmino con la pertinencia que tienen en la investigación.

El segundo capítulo se centra en describir el contexto de Salasaka a partir de dos ejes: el histórico y el político, con el objetivo de comprender su historia y conocer el pueblo en donde se sitúa la investigación. Se describe en cuatro momentos fundamentales: Salasaka, un pueblo *mitimae* y libre; el segundo, el pueblo antes del Movimiento Indígena de los años 80; el tercero se sitúa en los primeros pasos del pueblo con el Movimiento Indígena; y el último es el Movimiento Indígena y Salasaka. Para entender todas estas etapas recurro al concepto de autonomía como hilo conductor, ya que mediante esta categoría se puede comprender la organización actual del pueblo y en consecuencia el mundo de los salasakas desde lo relacional y lo político.

El tercer capítulo reflexiona acerca del espacio principal donde se realiza el ritual, es decir el cementerio, entendiéndolo como un espacio vital que contiene una historia de resistencia y lucha por parte de Salasaka. Este capítulo se divide en tres partes: un cementerio ajeno donde se exponen las razones por las cuales el pueblo decidió tener un cementerio propio; el segundo es la lucha por *ñukanchi* (nuestro) cementerio, donde se describe cómo hicieron el nuevo cementerio; y el tercero es *ñukanchi* cementerio, que ya muestra la situación actual y el significado de este para los *runakuna*. Los enfoques teóricos medulares son las ontologías relacionales y la ontología política que me permiten analizar el cementerio como un lugar que es producto de la resistencia del pueblo por mantener y vivir su mundo particular, dentro de su territorio.

El cuarto capítulo aborda el ritual del *aya puncha* donde se realiza una descripción a profundidad de este mismo, centrándose en la relación entre *runa* y *aya*. Para esto primero describo el ritual, su relación con la feminidad y las razones por las que se lleva a cabo. El

segundo gran apartado se centra en los momentos del ritual, donde en cada etapa el vínculo con los sub-principios de la relacionalidad. El primero es la preparación del ritual que se realiza por todo un año y se entreteje con la *minka*. Después se prosigue con la semana anterior, que es central para que los ancestros asistan al ritual, donde el *munay* será el hilo conductor. El tercero, se enfoca en el día del ritual el *aya puncha* siendo el *ayni* el que permite que todo esto se efectúe. La última aborda el final del ritual, que es al día siguiente, el responso. Aquí se cuestiona el sub-principio de complementariedad con respecto al trabajo de las *warmikuna* frente a los *karikuna*.

II. Enfoques teóricos para el estudio del *aya puncha* en un pueblo andino

Para la aproximación al *aya puncha* (día de los difuntos), se decidió alimentar y enmarcar la investigación desde dos perspectivas teóricas: las ontologías y la filosofía andina. Ambas son oportunas para entender e interpretar la relación entre los *runakuna* y los *ayakuna*, principalmente porque ayudan a acercarme desde un espectro académico y práctico a las relaciones entre varias entidades en diferentes espacios-tiempos. Porque estos enfoques son capaces de contemplar la posibilidad de un mundo donde todos los seres vivos, objetos, lugares y otros más se relacionan, y pueden confluír en momentos específicos. Esto resultó vital porque el interés de este escrito es sentir y pensar el ritual del *aya puncha* desde una perspectiva que permita acercarse al *kawsay* (vida) de los *salasakas*, especialmente en la relación que mantienen con sus ancestros. Con base en lo anterior, este capítulo tiene dos apartados: el primero que indaga sobre el enfoque ontológico y el segundo sobre la filosofía andina, en cada uno se tejen a varios autores para construir los conceptos centrales y también se discute los aportes y la pertinencia de ambos para esta tesis.

II.1. Enfoque ontológico

Para iniciar con este apartado, es pertinente definir a la ontología, primero desde la filosofía, ya que nació desde esta rama del conocimiento que luego sería adoptada y apropiada por diferentes disciplinas como: la educación, psicología, sociología, antropología, entre otras. La ontología, para la filosofía: “es la ciencia de lo que es, de las clases y estructuras de los objetos, las propiedades, los sucesos, los procesos y las relaciones en cada área de la realidad. [...] La ontología busca dar una clasificación definitiva y exhaustiva de las entidades en todas las esferas del ser” (Smith, 47:2007).

El interés de la filosofía es entender la realidad y su relación con el ser. Para algunos filósofos “la ontología es la ciencia de *lo que es* (α), para otros de *lo que hay* (β), y para otros es un sinónimo de ‘metafísica’ (γ)” (Vélez, 2015: 300). Cuando se pregunta “lo qué es”, no se asume que la realidad sea una sola, sino que abre la posibilidad a pensar en la existencia de múltiples realidades que entienden las estructuras, propiedades, sucesos y relaciones de

diferentes maneras. Al contrario, cuando se pregunta de “lo que hay”, se asume una sola realidad, donde lo que se haría es entenderla y estudiarla. Es decir, que desde la ontología hay dos caminos: uno donde la ontología estudia la realidad y otra donde estudia la estructura de la realidad hegemónica.

En esta investigación tomaremos el primer camino que es entender a la ontología como “la concepción que tenemos sobre el carácter de la realidad. Todos disponemos de una determinada concepción sobre el carácter de la realidad” (Echeverría, 2016:2). Esto nos lleva a pensar en “la multiplicidad de la realidad, es decir la idea de que en un sentido u otro existen varios ‘mundos’” (Burman, 2017:159). Por lo que cuando me refiera a «mundos», será a realidades diferentes que tienen en cuenta a las relaciones entre el ser, los objetos y la estructura.

Entonces ontología es “el paradigma detrás de todos los demás paradigmas. Todo cuanto pensamos, todo cuanto hacemos, independientemente del área hacia donde orientemos nuestro pensamiento o nuestras acciones, está afectado por esta concepción” (Echeverría, 2016:3). La realidad que asumimos será la que moldeará el entorno, al estudiar la ontología es necesario indicar que cómo en todas las ciencias existe un sesgo hacia una realidad que ha predominado y que ha hegemonizado todas las áreas del conocimiento, a esta, varios autores la denominan como la ontología moderna¹¹ (Díaz, 2020:100). Ante esta situación, hace aproximadamente 30 años desde las ciencias sociales inició lo que se ha denominado como “el giro ontológico”. Esta ola fue crucial ya que a partir de esto la aproximación a las distintas ontologías, comenzarían a tomar relevancia en otras disciplinas, porque permitiría repensar la realidad y preguntarse qué es lo que es, desde diferentes perspectivas.

II.1.1. Giro Ontológico

El giro ontológico surge en contraposición a la teoría social moderna y por lo tanto al mundo moderno, este cuestiona los límites que este ha forjado y sobretodo abre la posibilidad a pensar en otros mundos (Escobar: 2012: 2-3). El mundo moderno es el hegemónico, ha

¹¹ Profundizaré en la sección del giro ontológico

construido categorías que limitan e invisibilizan a otros. Para entender a lo que me referiré como mundo moderno, mencionaré las premisas más importantes, brevemente.

El mundo moderno se refiere, según autores como Escobar (2012, 2014) y Díaz (2020), a una realidad construida desde el eurocentrismo, que es antropocéntrica y que se basa en una ciencia objetiva. En este escrito me quiero referir a dos aspectos: el dualismo funcional y la ciencia.

El dualismo funcional es posicionarse frente a un “otro”, donde existe un “yo” que es el válido, el real y sobretodo el legítimo, mientras que al “otro” se le debe domesticar y dominar. Por ejemplo, “naturaleza/ cultura, modernos/no-modernos, sujeto/objeto, mente/cuerpo, de los cuales se derivan muchos otros humanos/ no-humano, vivo/inerte, razón/emoción, lo ideal/lo material, secular/sagrado, racional/irracional, ciencia/fe, etc.” (Escobar, 2012:5). Esta concepción del mundo, ha construido un conocimiento que ignora otros saberes, en especial aquellos donde se pueden relacionar los humanos y no humanos, o lo que esté relacionado con lo sagrado y lo simbólico, estas concepciones consideradas no modernas son en su mayoría saberes y sentires de pueblos originarios.

El segundo aspecto es la ciencia, que está basada en la razón y en la objetivación de todos los seres y situaciones, esto consecuentemente lleva al mundo moderno a creer tener la verdad absoluta, así afirmando que existe solo una realidad fáctica. “Se evidencia desde una concepción moderna que la naturaleza es algo que se rige solamente por leyes universales establecidas por el paradigma científico y es igual para todas las culturas” (Díaz, 2020:106). Si se asume desde esta ciencia que existen leyes universales, esto deja de lado la posibilidad de otros saberes que estén relacionados a las que se categoriza como “irracional” y “primitivo”.

Es necesario indicar que “las ciencias del hombre emergieron, de este modo, como saberes del orden, de un orden promotor de regularidades y reproductor de leyes generales para el progreso humano” (Puentes, 2021:264). Donde el ser humano llega a ser el centro de este mundo, dejando de lado a otras entidades que también lo habitan. Por ejemplo, en este mundo el principal objetivo será el bienestar y desarrollo de la sociedad blanca, eurocentrista y dominante, que se debe conseguir por todos los medios posibles ya sea el extractivismo y la explotación de la naturaleza y de sociedades diferentes a las modernas (Díaz, 2020:105; Puentes, 2021: 269-274).

Este mundo moderno es el que actualmente predomina, con base en este se ha construido y concibe el conocimiento y la vida, donde hay una única realidad (es decir que solo hay un mundo que no tiene en cuenta lo sobrenatural y otros aspectos que se irán mencionando más adelante) (Escobar, 2018; Díaz, 2022; Tola, 2016). Especialmente en la antropología, esta visión ha imposibilitado repensar a los saberes de los pueblos originarios como realidades diferentes. En sus orígenes la antropología no reconocía múltiples ontologías sino, se afirmaba que hay muchas culturas que comparten una sola realidad (Escobar, 2012:3).

El asumir la cultura como práctica “postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de culturas que conocen esta realidad única de diversas maneras [...] la operación es legitimada por la existencia de una supra-racionalidad (razón universal), que solo Occidente posee y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad” (Escobar, 2012:4). Entonces lo que cuestiona la antropología desde el giro ontológico, es la existencia de una sola realidad y así es como se amplía a repensar que existen varios mundos que no solo son simbólicos. Sino que “la antropología ontológica redefine las nociones de mundo, representación, creencia e, incluso diferencia. Si la antropología culturalista se cimienta en el multiculturalismo, el giro ontológico se ancla en el multinaturalismo” (Tola, 2016:132).

El giro ontológico en la antropología “proviene principalmente de sus propios encuentros y materiales etnográficos, que se resistían a seguir siendo reducidos a tejidos culturales entendidos como meras representaciones, visiones locales de un mundo común, construcciones sociales, o simple producto de relaciones de poder” (Díaz, 2020:103). Uno de los objetivos es dejar de interpretar, entender y comprender los saberes y sentires de los pueblos desde teorías creadas por el mundo moderno.

En este sentido, “la perspectiva ontológica en antropología conlleva un cambio metodológico ya que es un cuestionamiento de las categorías y oposiciones binarias forjadas en y para las realidades sociales europeas y pretende partir de las etnografías para lograr la conceptualización” (Tola, 2016: 132). Desde este punto de partida el trabajo de campo, la convivencia y los diálogos con los habitantes sería la principal fuente y se podría crear teorías propias. Estas redefinirían la realidad y sobretodo permitirían que estos mundos sean tomados en serio, así sus conocimientos no solo serían categorizados como metáforas o como discursos, ya que son saberes practicados, sentidos y vividos por los habitantes de los

pueblos. Para profundizar y acercarnos a esta categoría es necesario definir la ontología desde la antropología.

II.1.2. ¿Qué es ontología para la antropología?

La antropología, al asumir la perspectiva ontológica la redefine y asume que se “funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos” (Tola, 2016:132). Se debe mencionar que estas miradas de la existencia de otros mundos “no surgen tan solo de la academia o de las instituciones expertas del desarrollo, sino primordialmente de grupos de base y movimiento sociales” (Escobar, 2012:1). Estas realidades han estado siempre presentes, solo que habían sido invisibilizadas. El giro antropológico hacia el conocimiento y reconocimiento de las ontologías de la diversidad como fuentes legítimas de conocimiento, ha contribuido a cuestionar las certezas de Occidente y a cuestionar las verdades que mantienen el mundo moderno.

Cuando se habla de la ontología desde la antropología se refiere a “una serie de premisas, una serie de conocimientos e ideas sobre lo que existe, sobre cómo existe y cómo llega a existir, es decir, sobre la naturaleza de la realidad” (Burman, 2017:158). Como se mencionó anteriormente, la filosofía parte de las preguntas ¿Qué es lo que es? y ¿Qué es el ser?, en este sentido la antropología retoma estos cuestionamientos, pero siendo crítica con lo que se ha asumido como la única realidad. Esto resulta ser diferente de la ontología filosófica porque “en esta ontología no es de principal interés el ‘qué’ de las cosas, sino que se pregunta por el ‘cómo’” (Casetta, 2008:2). Esto es clave para entender las ontologías propuestas por la antropología, porque no alude solamente a una entidad, sino a cómo esta entidad vive y siente el mundo, así es como se asume que no existe una sola realidad, sino que se enfoca en el mundo y no en los objetos o seres que lo habitan.

En este sentido, Escobar (2012,2014) y Mario Blaser (2009) mencionan que la ontología puede ser entendida desde tres niveles, que nos ayuda a comprender los aspectos principales de esta categoría, en contraposición de lo que se entiende como ontología desde el mundo moderno. El primer nivel:

Se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna existen individuos y comunidades, mente, cuerpo y alma, así como también existen la economía, el mercado, el capital, el árbol, el insecto, las especies, etc. Dentro de esta ontología, el mundo está poblado por «individuos» que manipulan «objetos» con mayor o menor eficacia (Escobar, 2012: 12).

Este nivel se concentra en las entidades y cómo estos entienden lo que los rodea, mientras para el mundo moderno existen individuos, para otras sociedades existen comunidades y colectivos.

“El segundo nivel es que las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no solamente existen como imaginarias, ideas, discursos o lo que se quiera, sino que son corporizadas en prácticas. Estas prácticas crean verdaderos mundos ‘de aquí que a veces los conceptos de *mundo* y *ontología* se usen de forma equivalente’” (Escobar, 2012:12). Esto lleva a la ontología más allá, desde la filosofía se propone pensar y repensar el ser y los objetos, para la antropología ya no existe solo en pensamiento, sino que también se demuestra que las entidades tienen agencia. Por ejemplo, esta práctica se puede entender cuando la montaña no solo es un objeto inerte, sino que cobra vida, es una entidad que siente y piensa por lo que forma parte de la sociedad. Estas maneras de relacionarse con diferentes entidades también crean verdaderos mundos.

En el tercer nivel, “las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación [...]. Pero también existe en las narrativas que los modernos nos decimos sobre nosotros mismos” (Escobar, 2012:12). Con esto se refiere que ya existen registros que ayudan a entender las otras ontologías. Como lo menciona la mayoría de estas narrativas se han enfocado en explicar los rituales, pero no en entender en profundidad el mundo en el cual se practican estas ceremonias. Estas narrativas, construidas en su mayoría desde la antropología, utilizan como marco de análisis teorías sociales modernas. Pero estas mismas historias sirven para reconstruir y entender estos otros mundos y sobre todo para tejer una perspectiva teórica que permite comprender a profundidad las relaciones y prácticas que se producen en otras realidades. A partir de entender de esta manera la ontología, desde la antropología autores como Escobar (2012, 2014), Blaser (2008) y Díaz (2020), entre otros, han propuesto las ontologías relacionales.

II.1.3. Ontologías relacionales

Las ontologías relacionales son una alternativa a la modernidad, que parten de la premisa fundamental de que no existe una sola realidad sino múltiples realidades. Las

ontologías relacionales han sido abordadas desde múltiples disciplinas como la psicología, las relaciones internacionales, las ciencias políticas, entre otras. En este escrito nos basaremos en cómo se entiende desde la antropología. Para acercarnos a este enfoque, primero debemos partir de que “es un proyecto orientado a la reinterpretación de los saberes contemporáneos, buscando la reconexión de la humanidad con la naturaleza y la auto-organización de la vida. [...] La reflexión sobre relacionalidad reposiciona lo humano en el cauce constante de la vida, en el cual todo está inmerso; nos permite vernos nuevamente como parte del curso de la vida” (Zarallo, 2020:98). Estas ontologías cuestionan las premisas del mundo moderno, porque la mayoría indagan en las múltiples relaciones entre diferentes entidades, el tipo de conocimiento que tiene en cuenta esta posibilidad ha sido catalogado como inferior o simple creencia que no tiene fundamento científico. Para comprenderlas es necesario entender los aspectos claves que son: tomar en serio otros mundos, la preexistencia de la relación, la dependencia del todo, las entidades sintientes, el territorio, los mitos y creencias, y la relación naturaleza/humano.

El primer aspecto hace hincapié en la necesidad de tomar en serio estas ontologías porque estas premisas “que no encajan en el marco ontológico de la modernidad eurocéntrica y las prácticas situadas que generan mundos que hacen romper la costura de la camisa de fuerza de la realidad dominante. Significa tomar en serio lo que es cosa seria para las personas con y entre quienes uno trabaja. Implica reconocer la “realidad real” de nuestros mundos y existencias parcialmente conectadas” (Burman, 2017:162). Mediante las ontologías relacionales es posible repensar en otras realidades que posibilita tomar en serio y no como algo simbólico las vivencias de otros pueblos que no encajan con lo que impone el mundo moderno. Es necesario recalcar que esta propuesta se centra en los saberes de los pueblos originarios, así convirtiéndose no solo en el investigado sino en el generador de teorías y conocimientos (Zarallo, 2020:85).

El segundo es que la ontología relacional parte de un principio fundamental donde propone que “la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen. [...] son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos” (Escobar, 2012:7). Por lo que, para estas ontologías “no son los objetos los sustratos, desde los cuales podemos predicar propiedades y relaciones. Ahora, lo que tenemos en primer lugar, previo a los objetos, son las conexiones que generan un espacio relacional.

Los objetos son un resultado de dicho espacio” (Casetta, 2008:2). La realidad para las ontologías relacionales se basa en las relaciones entre las entidades que lo habitan, al contrario que para la ontología del mundo moderno donde el objeto existe antes de la relación. En las ontologías relacionales la entidad existe porque la relación existe, no se puede decir que un ser existe sino está relacionado.

El orden de la existencia de los objetos es vital, ya que cambia de manera radical la percepción de la realidad. Los mundos donde las relaciones están antes que los objetos, se crean siempre en relación con otros seres, sean vivos o no vivos, por lo que se organizan de forma colectiva. Por otra parte, el mundo moderno al basarse en la existencia de los objetos antes de las relaciones, asume que los vínculos son generados por las entidades y por lo tanto no son tan relevantes, así que es posible la existencia de los individuos (Díaz, 105:2020:). En este punto la pregunta que surge es ¿Con quiénes se relacionan los seres que habitan estos mundos? Para estos mundos, la naturaleza y el ser humano no son dicotómicos, por lo que las relaciones no solo son entre seres humanos, sino que se mantienen entre todas las entidades que habiten esa realidad (Zarallo, 2020:92). Por ejemplo, la relación entre una montaña y un ser humano, un animal y una planta, entre otros.

Se debe recalcar que para las ontologías relacionales cada uno de los componentes del cosmos cumple una función necesaria de la cual dependen muchas otras para su existencia (Zarallo, 2020:94). Al asumir que preexisten las relaciones antes que los objetos, nos lleva a determinar que la existencia de estos vínculos es necesaria para que la vida aflore. Entonces, se entiende que todos son dependientes del otro, por lo que si no tuvieran o cumplieran con un rol o mantuvieran una relación con otra entidad su existencia no será más que abstracta (Zarallo, 2020:96). Es decir, que los mundos relacionales son aquellos en los que la vida se entiende desde la colectividad, donde cada ser ocupa un espacio indispensable, por lo que ningún ser puede existir sin estar relacionado con otros.

Para entender esto colocaré un ejemplo: Supongamos que somos una familia de la sierra andina de Ecuador y para alimentarnos necesitamos sembrar; esto se podría interpretar como una relación entre la planta y el ser humano, la quinua dejaría de existir sin el cuidado del ser humano y el ser humano no se podría alimentar y moriría si la quinua no existiera. En esta ocasión sembramos quinua, la regamos, la deshierbamos, la cuidamos por meses y cuando es hora de cosecharla, lo hacemos conjuntamente con nuestra familia. La cosechamos

y guardamos una parte de las semillas para volver a sembrarla en la próxima temporada (mediante esto alimentamos la relación con la quinua porque no desaparece, más bien su existencia se mantendrá mientras las personas la siembren y la cuiden), lo demás se destina a la alimentación y a la venta (por su parte la quinua mantiene la relación porque alimenta y provee a la familia).

Para el mundo occidental esta acción solo sería un método de supervivencia que los seres humanos realizan. Por otra parte, desde las ontologías relacionales esta situación es diferente, además de mantener la relación entre el ser humano y la quinua, en todo el proceso también influyeron otras entidades como: el agua, el sol, la luna, la lluvia, la tierra, la semilla y las entidades que habitan en el territorio, a quienes se les realizan ofrendas para pedir permiso, etc. Por lo que se mantiene estas relaciones y se entiende que si alguno de estos no existiera la quinua ni el ser humano sobrevivirían. Para concebir mejor esto, se debe sumar otra de la premisa de las ontologías relacionales la cual es concebir que hay “entidades sintientes”.

Según autores como Escobar (2012,2014), Díaz (2020) y Burman (2017) las ontologías relacionales comprenden que, para los múltiples mundos, especialmente para los pueblos originarios, la realidad está constituida por entidades sintientes. Es decir que lo que se puede concebir como un objeto desde el mundo moderno, para los otros está vivo y tiene injerencia en el ciclo de la vida. Como lo menciona Escobar:

Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de *comunidad*, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas, pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos) (Escobar, 2012:7).

Para estos mundos la sociedad no solo está formada por una diversidad de humanos, sino que la comunidad está compuesta por todo tipo de entidades. Es necesario recalcar que estas entidades también habitan una realidad, en la cual la relación es preexistente y todos son dependientes del otro para existir. Para estas realidades el territorio es el lugar donde todo toma vida, por lo que para las ontologías relacionales estos espacios son necesarios para la existencia de estos mundos.

Uno de los aspectos clave es el territorio, ya que autores como Escobar (2012, 2014) y Díaz (2020), mencionan que para que las realidades de los pueblos originarios sean vivos

son necesarios espacios donde las relaciones con las entidades puedan ser practicadas y sentidas. Por lo que:

Los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no sólo es eso, sino también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural y el mundo animal que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano (Escobar, 2012:7).

Los territorios se entienden como espacios tiempos vitales porque permiten que los habitantes puedan mantener y practicar sus saberes. Como lo mencioné anteriormente, desde las ontologías relacionales todo está vivo, y entre eso está el territorio ya que para muchos pueblos originarios está compuesto por montañas, cerros, nevados, sitios sagrados que conviven y se relacionan con los seres humanos. Se refiere a tiempo porque es diferente, entre cada mundo, el pasado, presente y futuro puede tener un significado diferente a lo que asume el mundo moderno.

En estos espacios-tiempos vitales los seres que lo habitan forman parte de un todo y se relacionan de múltiples maneras. Es importante mencionar que en el mundo moderno el territorio no es más que una herramienta que puede ser utilizada y explotada; al contrario que para estos pueblos que conciben mundos relacionados donde la tierra está viva y es parte de la comunidad. Otro aspecto importante es la relación naturaleza/ser humano.

Las ontologías relacionales cuestionan uno de los pilares fundamentales del mundo moderno el cual es el dualismo entre la naturaleza y el ser humano. Entre “un ‘mundo occidental’ y un ‘mundo aymara’, o por lo menos un mundo basado en el dualismo ontológico entre sociedad y naturaleza, y un mundo relacional en el cual las relaciones sociales se extienden más allá de la sociedad humana en su sentido más restringido y donde el “ser” no se define por su esencia, sino por sus relaciones” (Burman, 2018:159). Burman menciona que las ontologías relacionales permiten tomar en serio al mundo *Aymara*, en el cual no hay una separación entre ser humano y naturaleza y más bien es relacional, donde todos los seres que habitan esta realidad existen por su relación. Esto es fundamental para romper con la idea de que todo lo que le rodea al ser humano es una herramienta para encontrar su libertad y progreso. Si se cuestiona esto se pone en duda la manera en el que el mundo moderno se mantiene, con esto me quiero referir a las cadenas de producción, la explotación de recursos, la diferencia entre animales y ser humano y la cosificación de todo lo que no sea considerado humano.

Al comprender que hay múltiples realidades y que en muchas de estas se considera que la naturaleza no es “otro” sino que es parte del todo, esto cambia las preguntas que se pueden hacer. Un claro ejemplo son las interrogantes que propone Burman “cuando vemos las montañas andinas, ¿qué es lo que vemos? ¿Vemos poderosos *achachilanaka*, seres ancestrales? ¿Vemos unas simples formaciones geológicas sin *ajayu*? ¿O vemos ahí un depósito de minerales para ser explotado? ¿Qué es, en fin, ‘la naturaleza’?” (2017:159). El autor plantea estas preguntas después de asumir que los *aymaras* tienen una concepción de la realidad diferente y que las preguntas que se realizan desde una ‘ontología occidental’ no son adecuadas para este mundo en particular. Sobre todo, la pregunta ¿Qué es, en fin, la naturaleza? Es sumamente importante porque mediante esto se comprenderá la ontología de cada pueblo (cada pueblo, o incluso comunidad, tiene su propia ontología, perspectiva de ver el mundo), dependiendo de cómo sea la relación con la naturaleza se construirá todos los saberes, tradiciones y narrativas de las colectividades.

Para culminar este apartado, hay que tener en cuenta que tal y como se argumenta en esta investigación, las ontologías relacionales no se refieren a un tipo de mundo ni a una ontología en particular, sino que es una categoría distinta a la ontología moderna. Pensar desde las ontologías relacionales cuestiona la realidad fáctica y pone en la mesa la existencia de múltiples mundos. Es necesario entender cada punto clave que mencioné y aunque todos estos estén relacionados, abordan los aspectos más importantes que deben ser entendidos para poder comprender a lo que se refiere esta categoría. A partir de entender las ontologías relacionales surge casi a la par, la necesidad de visibilizar las luchas y resistencias de estos otros mundos, y que para ellos “pensar lo político presupone una ontología, es decir, una visión de mundo sobre lo que es y está, de esta manera se articula el proyecto de la ontología desde la relacionalidad con luchas que reivindican los mundos y los derechos de las comunidades” (Díaz, 2020:99-100). Consecuentemente es indispensable conceptualizar la ontología política, ya que las ontologías oprimidas buscan caminos por los cuales también puedan practicar, sentir y vivir según como conciban su realidad.

II.1.4. Ontología Política

Las ontologías relacionales abrieron las puertas para entender que hay múltiples mundos, en donde cada sociedad tiene diferentes entendimientos de la realidad, pero con una en común: la relación. A partir de asumir esta postura se piensa en cómo estas realidades

resisten y luchan ante una estructura que no las permite ser, por lo que varios autores siendo los principales Blaser (2008), Marisol de la Cadena (2020), Escobar (2012,2014) y Emmanuel Biset (2020) desarrollan la categoría de la ontología política, para dar cuenta de la emergencia de estas otras ontologías cuando estas se visibilizan y cuestionan al mundo moderno. En esta sección se enfocará a comprender la perspectiva analítica de la ontología política mediante los siguientes puntos clave: su enfoque particular, la comprensión de los conflictos, tomar en serio los otros conocimientos, entender al territorio como espacio de resistencia, el papel de las entidades sintientes dentro de la política, y los movimientos sociales de los pueblos originarios como voceros de la lucha por el reconocimiento de estos otros mundos.

Antes de mencionar las premisas, es necesario saber a qué se refiere la ontología política, desde los dos significados interconectados de la ontología política:

Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones, pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otras diferentes (Blaser, 2009:82-83).

Para esta investigación es necesario pensar desde los dos significados, porque la conformación de un mundo no es algo que esté dado, sino que se construye y en este proceso se realizan negociaciones. También en esta politización de las otras ontologías existen conflictos porque se cuestiona y critica las bases del mundo hegemónico que ha impuesto por cientos de años su “verdad”. Es necesario recuperar de esta cita lo que el autor menciona sobre la interacción, porque hace énfasis en que no son mundos separados, sino que también se han relacionado, vinculado y lo siguen haciendo. Es decir que los otros mundos han compartido y mezclado entre ellos, pero también al convivir con la ontología del mundo moderno se debe reconocer que se han influenciado mutuamente, pero de manera desigual.

El primer punto clave está relacionado al enfoque particular, ya que se debe mencionar que las preguntas que realiza la ontología política son diferentes a los cuestionamientos que se proponen desde la ontología filosófica o antropológica. “La ontología se relaciona con el *ser*, con lo que *es*, con lo que *existe*, con las unidades constitutivas de la realidad; la ontología política, por extensión, se relaciona con el *ser político*, con lo que *es* políticamente, con lo que *existe políticamente* y con las unidades que

componen la realidad política” (Hay, 2006:80). Las entidades ya se las sitúa dentro de un campo político por lo que están en una realidad política.

Se debe entender que para cada realidad la política tendrá diferentes significados mediante el cual se realizan las siguientes preguntas: “¿Qué es la política? ¿Qué elementos componen la realidad política? ¿Qué hace que algo sea político o no lo sea? ¿Existen principios que ordenen la realidad política? (Biset, 2020:324). Por lo que, cuando la ontología toma un camino político permite acercarse a un cuestionamiento no solo de la realidad, también en como funciona la estructura política dentro de los otros mundos y fuera de estos con respecto al moderno. Siguiendo esto, cuando las entidades comprenden los conflictos que se dan con otros mundos pueden debatir sobre otras maneras en los que puedan convivir sin afectar a todos.

La ontología política visibiliza y ayuda a comprender los conflictos que existen entre los pueblos originarios y las instituciones creadas por el mundo moderno como: el Estado, los organismos internacionales, la ciencia, entre otros.

Los conflictos ontológicos que se han tornado más visibles y se han generalizado en el contexto de las luchas por moldear la era global como una alternativa, antes que como una continuidad de, la modernidad. Los conflictos ontológicos son centrales para nuestro tiempo, tanto porque de hecho revelan que existen alternativas a la modernidad, como porque obligan a que la modernidad se revise a sí misma con el fin de encarar la diferencia radical (Blaser, 2009:21).

Desde la ontología política estos conflictos no se refieren solo a diferentes maneras de pensar, sino que se enraízan en cómo cada pueblo concibe su realidad. Por lo cual, las soluciones que dice tener el mundo moderno no son alternativas viables, más bien solo son intentos para nuevamente autoproclamarse como el único. Las ontologías relacionales, desde estas múltiples realidades, interrogan a este mundo hegemónico, al mismo tiempo que desde la política se abren rutas alternas y se cuestiona de una manera contundente las formas en las que ha organizado el mundo moderno.

El tercer punto clave, está relacionado con las ontologías relacionales, es el uso, narraciones, cuentos, cantos y otros, como material para comprender la organización y sobretodo la manera de hacer política de otros mundos. Para la ontología política:

El registro etnográfico que rastrea las conexiones existentes entre mitos y prácticas: las ontologías también se manifiestan como ‘relatos’ donde son fácilmente comprensibles los supuestos sobre qué tipos de cosas y relaciones constituyen un mundo dado. No obstante, si bien los mitos son un buen punto de entrada a una ontología, prestar atención tan sólo a su aspecto verbalizado, y no a la forma

en la que son encarnados y puestos en escena, revela sólo parte de la historia. Las ontologías deben ser comprendidas como puestas en escena de mundos. En este sentido, los mitos no son ni verdaderos ni falsos; tan sólo engendran diferentes mundos que tienen sus propios criterios para definir la verdad (Blaser, 2009:23).

Los mitos, cantos y cuentos han sido tomados por la mayoría de los antropólogos como simbólicos y no han tomado en cuenta que por medio de estas se pueden acercarse a la ontología de ese pueblo. Por lo que cuando se toma en serio estos registros etnográficos se puede acercarse a cómo está conformado su mundo, donde entidad que participa en estos mitos son seres que viven y forman parte de la comunidad. Además, muchos de estos mitos muestran que entidades mitológicas o superiores influyen en la vida de otras entidades, que reflejan la organización y muchas veces la estructura que tiene ese mundo.

La ontología política permite visibilizar el mundo asimétrico en el que habitamos, por lo tanto, cuestiona el poder del mundo hegemónico desde esta perspectiva se: “contemplan las diferencias ontológicas sin perder de vista las luchas sociales y políticas, y las relaciones asimétricas globales del poder” (Burman, 2017:161). El mundo moderno al asumirse como el único y el que tiene la verdad ha cooptado el poder, ha moldeado la realidad a su conveniencia y es así como ha impuesto políticas que lo benefician. Actualmente, desde los sistemas locales hasta los sistemas internacionales, se basan en una estructura de poder que subalterniza a los otros que no caben, no sienten y piensan de la misma manera. El sistema actual ha intentado cooptar todo el poder, sin embargo, desde estos otros mundos que han resistido se han construido y propuesto alternativas. Es decir que, desde la multiplicidad de los mundos, incluso la noción de poder varía de significado. El poder puede entenderse, practicarse y vivirse de otra manera, por lo cual desde la ontología política se defiende a los mundos en sus propios términos y en todos los aspectos (Escobar, 2015:97).

La ontología política está estrechamente relacionada con la defensa y control del territorio, en el que han habitado pueblos originarios, mediante la acción política estos han desarrollado alternativas y planes que están ligados a sus ontologías particulares. Tal como señala Escobar “el territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (2014:91). Desde estos otros mundos el territorio no es una herramienta o un conjunto rocoso inerte, sino que en este vive y se desarrolla la vida, por lo que desde la ontología política se hace énfasis en la necesidad que tienen estos pueblos de mantener su

propio territorio. Es así como mediante la práctica de la política los pueblos que han perdido su territorio, pueden recuperarla y los que la mantienen pueden luchar y resistir por su autonomía (Díaz, 2020:117). Entonces, para la existencia de los otros mundos es necesario que la ontología política se visibilice mediante estas acciones, ya sea por medio de negociaciones, denuncias, creación de estatutos y otras alternativas que permitan que su espacio sea respetado y no violado por el mundo hegemónico.

Otro punto clave es la posibilidad de construir política teniendo en cuenta a las entidades sensibles, es decir que, en la organización, los movimientos políticos y la comunidad se complementen y participen todos. Marisol de la Cadena, que se ha aproximado al estudio de pueblos originarios andinos del Ecuador, Perú y Bolivia menciona que:

La aparición de seres-tierra en las protestas sociales puede evidenciar un momento de ruptura de la política moderna y una indigeneidad emergente. No me refiero a un nuevo modo de ser indígena. Me refiero a una insurgencia de las fuerzas y prácticas indígenas con la capacidad de perturbar, significativamente, las formaciones políticas prevalecientes y reorganizar los antagonismos hegemónicos, ante todo al hacer ilegítima (y, por lo tanto, al desnaturalizar) la exclusión de las prácticas indígenas de las instituciones de los Estados nacionales (De la Cadena, 2020:278).

Ella menciona que esta forma de hacer política ha sido visibilizada desde los pueblos originarios en sus protestas, donde aluden a entidades como el agua, el sol o la madre naturaleza en su defensa y en su cuidado. Esto surge desde una ontología particular donde estas entidades tienen poder y pueden influir en la vida. Un principio básico de la ontología política es entender que no es una política solo para los seres humanos, sino que también es para estas entidades. Por lo que, desde la ontología política se promulga el “respeto y el afecto necesario para mantener la condición relacional entre los humanos y las personas no humanas que hacen la vida en (muchas partes de) los andes” (De la Cadena, 2020:283). Lo que menciona la autora ha sido elaborado principalmente por los movimientos indígenas que han estado presentes a partir de los años ochenta en varios países.

El último punto clave que hace referencia a la ontología política es el debate y la lucha por el poder, mediante los movimientos sociales que surgen y tienen representantes de pueblos originarios:

La presencia de seres-tierra en las protestas sociales nos invita a desacelerar el razonamiento, porque puede provocar un momento excepcional de ruptura epistémica con esta teoría de la política. Su aparición pública contiene – para usar la palabra de Rancière – con la ciencia y con la política; puede albergar la capacidad de alterar el lugar de enunciación desde donde se sanciona la «política» –que decide quién puede ser un político o qué puede considerarse un problema político– y, por lo tanto, reajusta el antagonismo hegemónico que organizó el campo político en los Andes por más de 500 años

y que, gradualmente articulado a través de paradigmas científicos modernos, proscribió a los seres-tierra de la política (De la Cadena, 2020:285).

En los planes políticos propuestos por los movimientos indígenas y sociales que hayan surgido desde los pueblos originarios, tienen en cuenta que el dualismo naturaleza/ser humano no es real.

Por lo que, cuando promulgan esta manera de hacer política, cuestionan las bases del mundo moderno, desde el mercado hasta los actores que participan. Desde las indigenidades se inauguran políticas diferentes y plurales que además de tener ejes como el género y el origen étnico tienen en cuenta otras premisas relacionadas con sus realidades (De la Cadena, 2020). Es necesario recalcar que autores como Blaser (2009) y Burman (2017) mencionan que la política indígena no se puede categorizar como la izquierda, derecha, progresista, conservadora, ni otras, porque no se enmarcan en estos referentes políticos.

Para concluir, la ontología política tiene varios puntos claves que se relacionan con las ontologías relacionales porque parten del mismo supuesto que es la existencia de otros mundos, donde las relaciones entre entidades son las que construyen el todo. Particularmente la ontología política es parte del proceso que tienen estos mundos cuando se encuentran con el moderno hegemónico, al estar invisibilizados se organizan y promueven planes de vida, narrativas y discursos que provienen de ontologías particulares. Esto se encarna en las prácticas políticas no solo dentro de la comunidad, donde influyen los otros mundos y así construyen cimientos para que los movimientos indígenas y sociales estallen, se conviertan en actores importantes en Estados donde hay presencia de pueblos originarios.

Es importante reconocer la ontología política como una categoría, pero también como una perspectiva teórica y metodológica que contiene formas de aproximación al estudio de las luchas indígenas autonómicas; al mismo tiempo que es un constructo teórico que contiene herramientas analíticas para cuestionar la tradicional manera de hacer política, creada por las teorías de la modernidad, que ha perpetuado la actual estructura de poder.

II.1.5. ¿Por qué es pertinente el enfoque ontológico relacional y político para esta investigación de tesis?

Para abordar un ritual en donde participan no solo lo que se categoriza como humano, sino otras entidades “no vivas”, intenté acercarme a la antropología clásica que asume a la cultura como simbólica, un camino claro era el estudio del ritual desde lo religioso o desde lo mítico. Sin embargo, esto no me convencía porque consideraba que no podría explicar la comprensión más profunda del tiempo, del espacio y de las relaciones entre entidades. Ante este desafío teórico y metodológico decidí retomar mi trabajo de titulación de la licenciatura titulada: “Distintas presuposiciones ontológicas generadoras de diferentes formas de vida: *Ayni* y Democracia” en donde había usado la ontología para comprender, de manera inicial, que no existía una sola realidad, sino que podrían existir otros caminos para explicar diferentes realidades.

Se inició así una búsqueda, para terminar, encontrando publicaciones de Arturo Escobar que proponía las ontologías relacionales como una alternativa a los enfoques de la modernidad que permitiría explicar lo que no era tomado en serio, como mitos o creencias. Esto significaba poner en primer plano lo que los *taytas* (sabios) y *mamas* (sabias) decían y en lo que creemos muchos *runakuna* del pueblo Salasaka, lugar donde no son mitos ni presuposiciones. En este espacio-tiempo vital el *aya puncha* va más allá, en serio sentimos que los *ayakuna* (ancestros) están presentes. Así se fué ahondando más y más, hasta que se empatizó con este enfoque que abrió el camino y permitiría entrar no solo a explicar un ritual, si no también comprender el tema de investigación como un todo, desde los enfoques ontológicos.

La propuesta de las ontologías relacionales permitió reconocer que la realidad que asumimos como verdad es solo una más de las múltiples que pueden existir. Esto es clave para comprender al *aya puncha* porque este ritual responde a una realidad diferente que se basa en premisas contrarias a las del mundo moderno, es decir que es parte de una concepción ontológica diferente a la cual denomino *kawsay* Salasaka (vida del Salasaka). Este enfoque se fundamenta en tomar en serio estos otros mundos, que basan su sabiduría en la transmisión oral del conocimiento mediante cuentos, cantos, mitos y otros medios que referencian a la realidad peculiar que tienen. Al ser tomados en serio, es posible usar los relatos e incluso las sensaciones que sintieron los dialogantes como fuentes de información válida y real.

El principio fundamental de estas ontologías es la relación que coincide con lo que se practica en el *aya puncha*, ya que tiene como principal objetivo el encuentro con los ancestros

y fortalecer los lazos entre los *runakuna* y los *ayakuna*. De tal manera, desde este enfoque es posible explicar cómo funciona la realidad de los salasakas. Es crucial entender desde la relacionalidad los mundos, porque me apoyaron a entender la concepción de colectividad donde no solo son parte los seres humanos, sino otras entidades “no vivas”, en este caso en particular, a los muertos.

Las ontologías relaciones, además, abordan la interdependencia entre las entidades y esto es pertinente en este escrito, para explicar por qué los *runakuna* realizan el *aya puncha* cada año. En este sentido, desde este enfoque, es posible hacer parte de la construcción del conocimiento a las entidades sintientes. Se considera que mediante este marco analítico es posible tomar en cuenta otros tipos de entidades, porque se asume que el ser humano no es el único ser importante, sino que también otros seres son capaces de incidir.

Un punto importante que se debe recuperar es la propuesta de los territorios como espacios-tiempos vitales, donde se efectúan las relaciones. En este trabajo, el territorio es central para que se lleve a cabo el *aya puncha*, si el pueblo no tuviera su propio cementerio, como su espacio vital. Por lo que, la relación entre la ontología política (la lucha autonómica por tener su propio cementerio) y la ontología relacional (la celebración a los ancestros para reforzar la pertenencia), fue fundamental en los distintos procesos que aquí se analizan, como el caso del cementerio, mas adelante.

El último punto, relacionado a cuestionar la separación entre naturaleza y ser humano en este momento es clave, rompe este dualismo, no hay un “otro” sino un nosotros donde cada ser es parte de un todo. Esta perspectiva es la que permitirá sentir y entender que es el *aya puncha*.

Adicionalmente, la perspectiva de la ontología política permitirá abordar la resistencia y la lucha del pueblo de Salasaka, con respecto al empoderamiento del territorio, dando relevancia a la lucha por el cementerio y el contenido autonómico que tenía para los *runakuna*. La relación entre el *aya* y *runa* se abordará desde las ontologías relacionales, pero el cómo hasta ahora se ha perpetuado este ritual dentro del territorio será posible explicarlo desde lo que propone la ontología política. De tal forma, que fue desde los conceptos de la ontología política se comprenderan las razones y los motivos que llevaron a los salasakas a la construcción de espacios seguros donde pudieran encontrarse con su ancestro y seguir revitalizando su *kawsay*. También en su comprensión, fue posible conectar lo espiritual con

lo político, es decir, la participación de los *ayakuna* en la organización que mantiene el pueblo hasta la actualidad, no solo al interior sino al exterior, con respecto a los organismos estatales. La ontología política ayudó a comprender cómo la urgencia de mantener la relación con los ancestros incentivó a una autonomía política que resultaría en la parroquialización del pueblo Salasaka, como voy a explicar páginas adelante.

II.2. Desde lo andino

En esta investigación el segundo enfoque que se utiliza para abordar el *aya puncha* y la relación entre *aya* y *runa* es la filosofía andina. Por lo tanto, es necesario definir a qué se refiere. Para esto, primero se escribirá sobre qué es la filosofía andina y a lo que se entenderá como andino. También se traerá a colación el principio de relacionalidad por el cual se guían los pueblos originarios andinos según esta rama del conocimiento. Además, se especificará las categorías que se están utilizando en esta investigación desde tres perspectivas: la filosofía andina, los sabios y sabias del pueblo Salasaka y desde mi experiencia.

II.2.1. ¿Qué es filosofía andina?

La filosofía andina nace a partir de un proceso de transformación del pensamiento filosófico, el cual permite pluralizar la filosofía, así se entiende que existen múltiples filosofías entre las cuales se encuentra la andina. Es necesario mencionar que la filosofía andina es una categoría relativamente nueva que cuestiona lo preestablecido por el occidente, enfocándose en cómo existen las entidades que habitan el mundo andino (Huamán, 2005:49). En este sentido, la ola de la filosofía intercultural ha estado concentrada en regiones asiáticas y africanas. Por lo cual era necesario hablar de la filosofía desde el contexto andino de Sudamérica, para colocarse en el debate y no solo cuestionar las bases de una filosofía hegemónica solo así se puede otorgar de herramientas académicas y abrir un debate en las cuestiones metodológicas (Estermann, 2017:1). Esto es clave porque repensar las bases de una realidad también repercutirá en lo epistemológico y lo metodológico.

Antes de seguir profundizando en esto, es necesario entender a qué se refiere como andino y para esto se considerarán tres puntos: geografía y topografía; modo de ver el mundo;

y lo étnico. Lo primero alude a un espacio, a un ámbito geográfico y topográfico, en términos espaciales sería la región montañosa de América del Sur, es decir, la extensión de la cordillera de los Andes que pasa por Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y en norte de Argentina y Chile; este espacio tiene varios pisos ecológicos y la altitud varía desde 2000 hasta los 6.900 y donde habitan personas en alturas hasta de 4.800 (Grillo, 1994:35). En este sentido, “la situación geográfica y topográfica de lo andino es entonces la condición material o el caldo de cultivo imprescindible y a la vez singular para el surgimiento de distintas culturas y un cierto modo de concebir el mundo” (Estermann, 2009:61). Entonces, lleva a relacionar lo andino con algo más allá de lo geográfico que es su modo particular en el que entienden su realidad.

Cuando se dice andino, está relacionado con cómo el ser andino se concibe en este territorio y espacio particular de hecho, tienen un modo particular de concebir la vida lo cual conlleva a prácticas y a tener ciertas tradiciones peculiares. Como apunta Estermann:

El ser humano andino ‘cultivando’ esta región peculiar, vienen elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir [...] Esto no significa, por otra parte, nivelar la gran variedad de expresiones culturales en la región andina, ni a lo largo de la historia (diacrónicamente), ni en la situación actual en el espacio (sincrónicamente) [...] Aparte pesar de esta riqueza, se puede descubrir, como producto de la ‘subconsciencia colectiva’, un denominador común, una cultura subyacente que merece el título ‘andina’ (Estermann, 2009:61).

Entonces responde a un común entre todos los pueblos que nacieron, estaban y están en una coexistencia. Es pertinente recuperar la idea de que los andinos conciben al paisaje vivo, por lo que viven en una constante relación con las otras entidades (Grillo, 1994: 24). Es necesario mencionar que no se niega la particularidad de los pueblos, más bien se reconoce que cada uno tiene su idioma y sus peculiaridades, pero al compartir un mismo espacio y el intercambio de saberes entre pueblos, resulta inevitable que se compartan ciertas premisas mediante que injieren en sus mundos.

Por último, también indica una categoría étnica que “no solo se refiere a una ‘raza pura’ prehispanica, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos” (Estermann, 2009:62). Acotando, cuando hablemos de esta filosofía se adjudica específicamente a los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios de los andes. Cuando se hace filosofía desde lo andino se debe evitar usar términos como indígena, indio, aborígen entre otros, ya que existen categorías autóctonas para referirnos a estas, los seres humanos andinos como *runa* desde el quechua y *jaqi* desde

lo aymara (Guillemot, 2006:37). Al comprender a qué se refiere lo andino y ubicarnos en el aspecto geográfico, topográfico, cultural y étnico se seguirá con la definición de filosofía andina.

La filosofía andina “es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos y experimentados por el *runa/jaqi* andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del ser humano andino en su universo físico y simbólico” (Estermann: 2009:74). Es una rama del conocimiento que no parte de bases modernas/occidentales, más bien, como lo menciona el autor, se refiere a cómo se ha construido y constituye el mundo en el que habitan los seres andinos. Consecuente se trata del estudio de esta colectividad, es decir una reflexión que parte asumiendo que los modelos externos no aplican porque no logran comprender como funciona el mundo andino (Sandoval, 2018:60). Para entender de mejor manera cómo la filosofía andina conceptualiza y explica este mundo se debe tener en cuenta cuatro ejes: las tradiciones orales, la colectividad, la racionalidad propia y la espiritual.

La primera, que se refiere a las fuentes que usa la filosofía andina para la conceptualización de esta categoría, no es exclusivamente de lo andino, ya que otras filosofías como las de África y Asia también utilizan herramientas que han sido desvalorizadas desde la filosofía hegemónica.

Las fuentes para la filosofía andina son (como para cada filosofía autentica) pre-filosóficas, o mejor dicho: no-filosóficas: La experiencia concreta de los pueblos andinos, vivida dentro de ciertos parámetros espacio-temporales [...] destaca la tradición oral, tal como se expresa en un sinnúmero de cuentos historias, adivinanzas, cantos, dichos y fórmulas [...] otra manifestación frecuente es la expresión costumbrista, esta rica coreografía pragmática en la vida individual y colectiva, en los ciclos agrícola y cósmico, en el modo de convivencia y organización social” (Estermann, 2009:80-83) .

Al ser una propuesta que nace desde pueblos que no tenían una escritura o escritos antiguos, se conceptualiza desde estas dos maneras que menciona el autor, mediante la tradición oral y las costumbres que han mantenido estos pueblos originarios. Para la filosofía andina lo vivido y lo práctico es lo que se debe interpretar y comprender y, en consecuencia, esto también tiene un significado profundo en cuanto a la metodología que utiliza para conceptualizar las categorías.

La segunda está relacionada con el sujeto al que estudia la filosofía andina, ya que se asume que es una construcción colectiva y no individual, por lo tanto, no es la percepción de un sujeto humano en lo que se concentra es en cómo vive y piensa el conjunto de sujetos andinos. “Se trata de una sabiduría de los pueblos andinos que está conservada en el

subconsciente colectivo y que fue transmitida por las generaciones, en donde el individuo sólo es receptor y correa de transmisión, pero no “productente” o “autor” (Estermann, 2017:6). La filosofía occidental como lo denomina el autor está basada en la exaltación al individuo, donde un autor propone una concepción del mundo y así se va construyendo el conocimiento. Por el contrario, para la filosofía andina no existen tales autores, porque la conceptualización del mundo se construye en conjunto, por lo que las categorías que existen no tienen autores, más bien son anónimas, ya que el colectivo lo mantiene y sigue traspasando a cada ser andino su significado. Esto es importante porque cuando se habla de términos como *runa*, *pacha*, *aya* u otros, no se puede inferir a un solo autor sino a una conciencia colectiva que la mantiene y la va transformando con el tiempo.

La tercera está relacionada con cómo se entiende la racionalidad desde la filosofía andina, porque no está basada en preceptos totalmente comprobables ni científicos, sino más bien en lo que se denominan mitos y rituales. En relación a esto se recupera esta cita: “en el ámbito andino, la filosofía es considerada una expresión del “alma popular”, y se desenvuelve en la transmisión oral de sabidurías, espiritualidades y rituales que manifiestan a su manera una racionalidad filosófica propia” (Estermann, 2017:6). Se debe entender que la racionalidad de esta filosofía no se compara con la de occidente porque no es jerárquica y tampoco se basa en lo objetivable, esta racionalidad está construida por todas las entidades que habitan el mundo andino. Por lo que, tienen otras premisas que parten de: la relacionalidad del todo como principio y los sub principios, los cuales definiré más adelante. Es importante puntualizar que lo que se cree desde el occidente como creencias o supuestos, para los andinos son hechos y tienen influencia en su vida ritual y cotidiana, en tanto lo espiritual también es parte de la racionalidad andina.

Este último punto está relacionado con el anterior porque se refiere al modo en el que construyen el mundo los andinos, los cuales están profundamente conectados con lo espiritual y lo mítico:

La Filosofía Andina es en su modo de procedimiento mucho más redundante y circular, y el tipo de racionalidad correspondiente corresponde más a una lógica inclusiva y polivalente. Debido a la estructura de los idiomas nativos (sobre todo del quechua y aimara), el principio de relacionalidad precede al principio de sustancia y de individualidad. Además, la Filosofía Andina se entiende como pensamiento espiritual y religioso que no “supera” al mito y al ritual, sino los integra (Estermann, 2017:7).

El mundo que conciben los andinos no se ve desde la separación, cada sujeto que lo habita practica la correspondencia, por lo que son dependientes el uno del otro. Como se indicó anteriormente, con sujetos no solo se alude a los seres humanos sino también a otras entidades como montañas, lagos, animales, entre otros, los cuales tienen sus propios espacios. Es decir, al concebir desde lo espiritual, y sobre todo asumir que todo está conectado, también cambian las maneras en las que los seres andinos entienden su espacio, el tiempo, la organización y otros ámbitos. Esto mismo que formula Estermann (2009,2007) se refleja en los idiomas de estos pueblos andinos, especialmente en el *aymara* y *quechua*. A partir de entender los cuatro puntos clave es necesario adentrar en el principio de la filosofía andina que es la relacionalidad del todo.

II.2.2. Relacionalidad del todo

El principio de relacionalidad a la que se refiere la filosofía andina comparte premisas con las ontologías relacionales, por lo cual es necesario enfocarse en lo que la hace particular en el mundo andino. Así que retomaré los puntos clave que considero pertinentes y los pondré en contexto de la filosofía andina. Para esto proporcionaré ejemplos para su entendimiento.

Antes de esto, se hace mención a cómo se define desde lo andino la relacionalidad, retomando lo que indica Estermann “este principio afirma que todo está de una u otra forma relacionado (vinculado conectado) con todo” (2009:126). Es similar a lo que sostienen los autores de las ontologías relacionales, cuando mencionan que todos son dependientes del otro y que las entidades están conectadas. Así mismo Mario Huamán (2005) menciona que este principio pone en duda el dualismo cartesiano que mantiene la filosofía andina. Además, se definen rápidamente los sub-principios que son: *munay*, *ayni*, *minka* y complementariedad.

El primero es que las relaciones existen antes que los sujetos y objetos, el mundo andino está constituido por una red de interrelaciones y conexiones que permiten que las entidades existan. En los pueblos andinos las relaciones que se mantienen entre los *runas*, *huacas*, animales, *apus* (entidades poderosas), entre otros forman la comunidad, si uno de estos deja de participar en el ciclo vital, la vida no existiría. Por ejemplo, si un *runa* se deja de relacionar con las otras entidades no podría sobrevivir (Lajo, 2006, 86). Esto nos lleva a dos suposiciones que mantiene la filosofía andina y que se mencionaron anteriormente. El

primero es que la vida se construye colectivamente, por lo que la constituyen todo tipo de entidades. La segunda es que cada una de estas entidades cumplen roles fundamentales para que el ciclo de la vida siga adelante.

El segundo es asumir que la naturaleza de las entidades andinas es relacional, por lo que los sujetos al ser parte de este mundo andino serán relacionales porque es algo intrínseco y no puede ser negado. “El ‘principio de relacionalidad’ dice que cada ‘ente’ acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos [...] La realidad (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ (existe) como conjunto de ‘seres’ y acontecimientos interrelacionados (Estermann, 2009:128). La realidad en sí es relacional, es importante recalcarlo, porque todo, desde los rituales, la geografía, la espiritualidad y la organización se basa en el cuidado y perpetuación de estas relaciones. Por ejemplo, las ceremonias que se realizan en los dos solsticios y dos equinoccios son llevados a cabo para agradecer a entidades y energías que influyen durante ese periodo agrícola, energético y espiritual, entonces cada ritual es distinto y participan diferentes entidades.

El último punto clave que hace particular a este entendimiento son los sub-principios que se generan a partir de la relacionalidad, los cuales son practicadas y mantenidas por las entidades andinas. Para Estermann, esta variedad de sub-principios son: “Reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos” (Estermann, 2009:127). Sin embargo, se proponen cuatro, que son las cuales se identificaron durante el trabajo de campo, que se consideran indispensables y son vividas por las entidades, estas son: *munay*, *ayni*, *minka* y complementariedad. Se debe aclarar que también se escogieron estas porque autores como Lajo (2006), Rengifo (1998) y Grillo (1994) las mencionan, no como sub-principios de la relacionalidad, pero sí como prácticas de los seres andinos para mantener el ciclo de vida. Cada una de estas se definen brevemente en el último capítulo, el cual se enfoca en el *aya puncha*, se profundizará más y se entenderá de manera práctica cómo se encuentran en la vida de las entidades que habitan Salasaka.

El primer sub-principio es el *munay* que según el diccionario *kichwa*-español sería deseo, anhelo, afición, ganas, amor, cariño. Desear querer, tener antojo o ganas. Esto no es suficiente cuando se quiere referir a este como un sub-principio. El “‘munay principio del ‘querer’, del ‘amar’ o de la voluntad consciente [...] es la magia con su capacidad y potencia

para sentir y proyectar el *munay*, y hasta podría volar en las alas de la pasión organizada que procrea nuestra cultura” (Human,2005:138). El *munay* es querer a todas las entidades, pero de manera voluntaria y consiente, lo que significa que las relaciones están siendo nutridas con un tipo de amor que no es netamente pasional, sino que se entiende como el gustar del otro, el hacer cosas por el otro porque se quiere y no por obligación.

Las relaciones de las cuales depende la existencia de las entidades solo se darán si está presente el *munay* entre todos los seres (Lajo, 2006:102). Este sub-principio se encuentra presente en los rituales y en la vida cotidiana de las entidades. Por ejemplo, cuando un ser humano va a cuidar su terreno por meses, le pone abono, lo riega y lo deshierba lo hace por cariño y con ganas; si la tierra sintió que la persona lo hizo con amor y sobretodo con convicción, se asume que el terreno también practicará el *munay*, así será fértil y dará buenas cosechas.

El segundo es *ayni* que según Esterman (2009) lo han asumido como reciprocidad, pero encuentro limitada esta traducción, ya que tiene un significado profundo al practicarlo. Entenderé que “el *ayni* es la simbiosis de la vida común, donde cada uno se enriquece con la vida de los demás, es la forma en la que la conversación florece entre las diferentes formas de vida (...) El *Ayni* es el placer de dar y es un sitio donde hay solidaridad y cooperación entre los *runas*, la naturaleza y las huacas entonces la vida puede fluir” (Rengifo 1998: 107). Esta definición recupera lo que es el *ayni* cuando se comprende que el mundo es relacional, desde la reciprocidad se ha argumentado que es un intercambio de objetos o favores que luego son devueltos. Sin embargo, como lo señala Rengifo es similar a una simbiosis, donde una entidad no espera que el otro devuelva el favor o los objetos, sino que nutre la relación mediante estas acciones.

Por medio de este sub-principio es posible la colectividad, la solidaridad y cooperación entre todas las entidades. Un ejemplo de esto es cuando una persona tuvo una cosecha buena de papas y el sobrante prefiere compartirla con los más necesitados o con sus personas cercanas, sin embargo, no espera que el “favor” sea devuelto, si bien estos *runakuna* que recibieron las papas más adelante podrán ayudarlo o podrán apoyar a otra entidad.

El tercer principio es la *minka* que es un “mecanismo de colaboración mediante los cuales todos los miembros de las comunidades prestan su contribución laboral para todas y cada una de las actividades de todas las actividades comunitarias” (Yáñez, 2002:42). Esta

cita vislumbra lo crucial de la *minka* que es la colaboración, mediante el trabajo colectivo donde se fortalecen las relaciones.

Las *minkas* se refieren a un trabajo en colectivo que es impulsado desde los propios sujetos, porque solo así en la comunidad se podrían realizar trabajos grandes como la construcción de una casa, una boda o un ritual. Es necesario recalcar que, aunque Yáñez no lo especifique, la *minka* no es exclusiva de las personas. Como lo menciona Lajo (2006) en esta práctica también participan las entidades que sean necesarias, porque como lo indiqué anteriormente, la persona particular no es suficiente para nutrir las múltiples relaciones entre animales, montañas, entre otros.

El último es la complementariedad que se refiere a que “ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’, sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ (con+plenus) es el elemento que recién ‘hace pleno’ o ‘completo’ al elemento correspondiente” (Estermann, 2009:139). Cuando se asume que en el mundo andino la relación es preexistente a los sujetos y objetos, se debe comprender que no puede existir solo, porque una existencia individual es una entidad sin sentido desde la filosofía andina.

El sub-principio en términos filosóficos es viable, sin embargo, desde autoras del feminismo comunitario e indígena como Cabnal (2010), Valdez (2017), Paredes (2010), entre otras, se ha cuestionado principalmente porqué el uso de esta categoría ha sido mal utilizado en los pueblos originarios andinos. Es decir, varios *taytas* y *mamas* han tergiversado el significado y se ha perpetuado la permanencia de las mujeres en situaciones o lugares en las cuales son violentadas. De esta misma manera se han dividido los trabajos, es decir que las mujeres se dediquen al hogar y los hombres al trabajo, esto ha sido apoyado por la idea de que incluso las acciones que cada uno tome deben ser complementarias. La complementariedad debe ser problematizada para comprenderla a profundidad y no darle usos inadecuados que puedan afectar a las mujeres que viven en pueblos originarios andinos.

II.2.3. ¿Por qué es pertinente el enfoque de la filosofía andina?

La investigación se sitúa en Salasaka que es un pueblo originario de la sierra andina del Ecuador. La filosofía andina es el enfoque adecuado para este pueblo originario, ya que tiene en cuenta el contexto y, además, como lo propone Estermann (2009), es necesario situarse correctamente y utilizar enfoques teóricos y analíticos que correspondan a la realidad de los pueblos andinos. De otra forma el seguir utilizando a la filosofía hegemónica perpetuaría su dominación y no permite que se construya conocimiento desde los pueblos. En ese sentido, tomé la decisión de escoger a la filosofía andina para poder acercarme al *kawsay* de los salasakas, aportando así a la pluralización del conocimiento. Por consiguiente, la filosofía andina me permitió abordar al *aya puncha* desde un posicionamiento más local y cercano. Esta categoría está construida desde la sabiduría de pueblos originarios andinos que comparten el idioma, lo cual me da herramientas y conceptualizaciones profundas.

La filosofía andina permite entender que el conocimiento en los pueblos andinos no está construido desde escritos de autores renombrados, sino que reconoce al colectivo como el que desarrolla y perpetúa la sabiduría. Esto es importante para acercarme al *aya puncha* porque la mayoría de dialogantes no mencionaron a personas específicas cuando me contaron los mitos y sus experiencias, más bien es un acumulado de sus vivencias y de lo que han aprendido durante su vida. Desde este enfoque podemos entender la racionalidad andina, es decir que se explica que el *runa* no solo se basa por la razón sino también por sus sentidos. Esto me permitirá comprender la relación entre los *ayakuna* y los *runakuna* que no es observable pero sí puede ser sentida mediante la realización del ritual.

A partir de la filosofía andina puedo comprender el principio fundamental por el cual se guía el mundo andino que es la «relacionalidad del todo». Al igual que las ontologías relacionales, las relaciones son las que forman el mundo y las entidades existen gracias a estas. En especial la filosofía andina, ya establece con qué entidades, cómo se relacionan y cuáles son los roles que cumplen en el mundo, esto se debe destacar porque solo así se podrá entender la importancia de mantener la relación entre el *runa* y el *aya*. Después de asumir esto, los autores de la filosofía andina me permitieron identificar los sub-principios que son importantes en Salasaka y así me aportaron de manera significativa para poder explicar cómo funciona el *kawsay* de Salasaka en el *aya puncha*. Por último, la filosofía andina es una manera de resistencia, desde mi perspectiva, ya que los autores no se dejan llevar por el poder del conocimiento hegemónico, al proponer el uso de categorías y tener un posicionamiento desde lo andino se marca una diferencia.

II.3. Conclusión

En este capítulo se abordaron los dos enfoques que se utilizan para esta tesis, ambos pertinentes ya que comparten premisas y me otorgan herramientas para comprender la relación entre los *ayakuna* y los *runakuna*. El primero, el enfoque de la ontología que abre un camino donde es posible pensar en múltiples mundos, donde está el mundo de los salasakas. De esta misma manera permite comprender la necesidad de cuestionar la realidad hegemónica y así revitalizar y tomar en serio fuentes que, por mucho tiempo, desde el establecimiento del pensamiento moderno han sido desvalorizadas: los mitos, los cantos y la historia oral.

Mediante este enfoque es posible explicar que el mundo es un tejido de relaciones entre muchas entidades, donde están: objetos, lugares, energías, humanos y otros más, abriendo así la posibilidad de que los *ayakuna* también sean entidades que influyen en la vida cotidiana y en la organización del pueblo. El entramado con la ontología política permite profundizar en el significado de las luchas que ha tenido el pueblo Salasaka, para que el *aya puncha* se siga realizando hasta la actualidad.

Por su parte, la filosofía andina facilita posicionarme desde un aspecto más local y cercano al pueblo Salasaka, acercándome a una esencia que comparten los pueblos andinos y sobretodo apreciando las conexiones que existen en el mundo andino. Ambos enfoques que están entretnejidos son una herramienta poderosa que me ayudó a explicar y analizar el *aya puncha* desde la razón y los sentidos. Así como reconocer que es necesario utilizar la cabeza y el corazón para abordar un tema que tiene que ver con las relaciones entre los ancestros y los *runakuna*. Esto queda de manifiesto en los capítulos venideros, especialmente en los capítulos tres (que aborda la historia del cementerio) y el cuatro (que se refiere al ritual), concentrándose en la relación entre *runa* y *aya*.

III. Contexto histórico y político: Salasaka un pueblo *Kichwa* en el área andina de Ecuador.

Desde hace ya varias décadas los pueblos originarios del Ecuador nos encontramos en una lucha persistente por la recuperación de nuestros derechos y territorios, de los que fuimos despojados por la colonización. Después de una larga historia de políticas de integración, en la nueva Constitución de Ecuador de 2008 se reconoció como un Estado Plurinacional; según el Concejo Nacional de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) existen 14 nacionalidades indígenas¹² y 18 pueblos¹³. De estos, forma parte la nacionalidad *Kichwa*, identidad a la que pertenece el pueblo Salasaka, del que se ocupa esta investigación.

La conquista de derechos ha sido un proceso progresivo y en marcha. Distintos autores como Dávalos (2002), Cartuche (2020) y Torres (2004), han coincidido en marcar la década de los setenta del siglo XX como un momento de quiebre cuando irrumpe la lucha por la tierra, alimentado por el descontento campesino que cuestionó el sistema de las haciendas. Se crean las organizaciones rurales, dando origen a nuevas formas asociativas, que unidos articularían agrupaciones de carácter regional, hasta sumar a un poderoso Movimiento Indígena, cuando el tejido organizativo fue escalando de lo comunitario a lo regional, y luego nacional, en la confluencia de organizaciones regionales.

De acuerdo con lo documentado por Larrea (2004), la primera organización indígena, propiamente dicha, fue la Ecuador *Runacunapac Riccharimui* (ECUARUNARI), en 1972, en la sierra con pueblos *kichwas*; siendo el pueblo Salasaka uno de los primeros en organizarse de esta novedosa forma. Además de la ECUARUNARI, otras organizaciones se formaron después. En los ochenta se crean la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en la Amazonía y el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), todas ellas se articularon en 1986, dando origen a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

¹² Las 14 nacionalidades son: Awá, Chachi, Épera, Tsa'chila, Ai Cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar, Kichwa y Kichwa Amazónico.

¹³ Los 18 pueblos son: Chibuleo, Cañari, Karanki, Cayabi, Kisapincha, Kitukara, Panzaleo, Natabuela, Otavalo, Puruwá, Palta, Salasaka, Saraguro, Waranka, Huancavilca, Secoya, Cofan y Siona.

Además de la progresiva recuperación de la tierra, un avance relevante del Movimiento Indígena ha sido la conquista de los derechos al autogobierno y autoadministración, como derechos autonómicos, que quedaron establecidos en la Constitución del Ecuador en el año 2008. Allí quedó dicho que las nacionalidades indígenas tienen derecho a: “Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral” (Art. 57, numeral 9). Cada entidad territorial se organiza políticamente con su propio sistema de autoridades.

Sobre esta base constitucional, el Estado ecuatoriano se organiza territorialmente en regiones, provincias, cantones y parroquias rurales (Vivanco y Cordero, 2019:78). Ecuador está compuesto por cuatro regiones: Peninsular, Sierra, Costa y Amazonía, cada una de estas regiones tiene provincias (primer nivel); actualmente en todo el Ecuador hay 24 provincias y cada una de ellas está integrada por cantones (segundo nivel), dentro de los cantones hay parroquias (tercer nivel). Las parroquias son el nivel más bajo de la organización territorial del Estado. De acuerdo con la legislación, cada una tiene su propio sistema de autoridades, a la cual denominan “gobierno autónomo descentralizado parroquial”. Al ser una parroquia, gozan de autonomía, fondos monetarios, proyectos, entre otros beneficios, llegar a este punto, ha sido un proceso largo, donde el pueblo Salasaka ha participado; del cual me ocupó en dar cuenta en esta sección.

El pueblo Salasaka forma parte de la nación *Kichwa*, comparte una misma identidad, un mismo idioma, un mismo mundo (en su diversidad), y un mismo concepto de origen. Las personas que comparte una misma identidad colectiva que integran a Salasaka se distribuyen en cuatro parroquias: Benítez, Salasaka, Chiquicha, El Rosario y una provincia, Galápagos, haciendo un total de 12 mil personas distribuidas en dichos territorios (CONAIE, 2014). Mantienen su identidad de acuerdo con sus costumbres, actividades económicas y de manera bien definida donde la mayoría son hablantes del *kichwa*.

Salasaka como pueblo se representa en el Consejo de Gobierno del pueblo Salasaka. Este Consejo de Gobierno pertenece al Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT) y consecuentemente de la ECUARUNARI-CONAIE. El principal asentamiento territorial del pueblo Salasaka es la Parroquia Salasaka, que forma parte del cantón Pelileo, de la provincia de Tungurahua (Salasaka existe como pueblo en diferentes parroquias, el principal

asentamiento es la parroquia Salasaka, esto se profundizará más adelante). Esta se localiza en el *Chinchasuyo*, en la región andina sur-central del Ecuador¹⁴. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), la población de la Parroquia es de 5860 habitantes, estas cifras corresponden al año 2010. Se debe tener en cuenta que algunos salasakas se han negado a participar en los censos nacionales que se realizan, en protesta porque, en su punto de vista, los censos no se realizan de manera adecuada (diálogos, Aldaz¹⁵ 2021, M. Masaquiza 2022).

Dentro de la parroquia los salasakas, se distribuyen viviendo en 18 comunas: *Pintag, Wamaloma, Rumiñahui Chiquito, Vargaspamba, Ramosloma, Capillapamba, Likakama, Centro Salasaca, Jatun Ruimiñawi, Chilkapamba, Kuri ñan, Manzanpamba Grande, Manzanapamba Chico, Manguywa Cochapamba Katitawa, Patuloma, Wasalata, Churumanga* y Tres Juanes, de acuerdo con el Gobierno autónomo descentralizado parroquial de Salasaka (GAD parroquial de Salasaka, 2015:2), estos son los asentamientos territoriales en donde los salasakas hacen su vida cotidiana. De acuerdo con el informe del GAD parroquial de Salasaka, en el año 2015 se contabilizaron 1.596 familias viviendo en el territorio (Gobierno autónomo descentralizado de Salasaka, 2015:30).

La investigación realizada tiene como referencia empírica los diálogos, el conocimiento y ontologías de personas que habitan en la Parroquia de Salasaka, que hace parte del pueblo Salasaka y que son reconocidos por el Estado como nación *Kichwa*, y como tales han ganado su autonomía política y administrativa.

En esta sección, centro mi interés en documentar los sucesos, hechos de lucha y apropiación física y simbólica que los salasakas realizaron en el último tercio del siglo XX, para ejercer su autonomía, para tomar decisiones sobre su vida y su territorio. Un ejemplo de ello es la aspiración por tener su propio cementerio, que comienza con un primer paso de

¹⁴ La parroquia Salasaka ocupa una extensión aproximada de 14 Km² y se encuentra a 13km de distancia de la ciudad de Ambato y a 5km de Pelileo, capital del cantón del mismo nombre, y es atravesada por la carretera panamericana, Ambato-Baños-Puyo. La jurisdicción parroquial limita al norte con el río Pachanlica; al este con el caserío Chiquicha; al sur con las parroquias García Moreno, Tambo, Guantugsumo, Teligote, Benítez y la Quebrada de Mazabacho; al oeste con la hacienda Albornoz y el Río Pachanlica (Choque 1992:7).

¹⁵ Antonio Aldaz, mi dialogante durante el trabajo de campo del año 2021. Nació, creció y vive en Salasaka. Uno de los primeros profesionales de Salasaka, profesor bilingüe y licenciado en educación, fue el primer director de la dirección bilingüe de Tungurahua, ha sido dirigente en varias ocasiones. Actualmente se dedica a dar clases en la escuela bilingüe de Salasaka.

lograr que Salasaka se elevara a la categoría de Parroquia rural en junio de 1972. Así iniciando con ello un reclamo por tener su propio cementerio, lo que, al lograrlo, daría lugar a la emergencia de nuevas relaciones entre los salasakas y sus ancestros, en el relacionamiento de la celebración del *aya puncha* (día de los difuntos). Procesos de los cuales me ocuparé en las páginas siguientes.

III.1. Salasaka pueblo *mitimae* y libre

Territorio, lengua propia e identidad de un pueblo son componentes fundamentales de un pueblo originario para su permanencia y trascendencia en el tiempo. Todo pueblo comparte ideas sobre su origen, que remite a un pasado ancestral, que relata una trayectoria histórica de persistencia, siendo esta siempre una mixtura que amasa elementos míticos, históricos y contemporáneos, estos “mitos de origen” reciben también el nombre de “etnogénesis”. El concepto de entogénesis ha sido desarrollado por la antropología en diálogo con los historiadores. Se refiere que el concepto fue concebido por el historiador alemán Wenskus en los años sesenta y luego modificado por antropólogos. El concepto remite a la historia compartida de un grupo humano que tienen en común la misma lengua, creencias, cultura y usos, un determinado territorio y un pasado común (Mantel, 2017).

El pueblo Salasaka alimenta su permanencia en sus mitos de origen, que le da cohesión. En la tradición oral de Salasaka sus habitantes refieren con orgullo a historias de resistencia que vienen desde los antepasados, una de ellas es su origen *mitimae*, que significa reconocerse como un pueblo libre, que nunca fue conquistado. Darío Guevara (1945) refiere que la parcialidad de Salasaka fue traída probablemente por Túpac Yupanqui del Tiawanaco, hoy Bolivia, en calidad *mitimae*. “Estos *mitimaes* fueron escogidos de entre las tribus más distinguidas y traídos por su conocimiento y valentía [...] varios *mitmacuna* estuvieron encargadas de difundir las nuevas técnicas y conocimientos en esta región” (Masaquiza, 1995:216-217).

Masaquiza, documentó en el año 1989, una narrativa entre los salasakas que remite al siguiente origen “un grupo de jóvenes se trasladó a Bolivia en los meses de junio y julio con el fin de participar en el *inti raymi* boliviano. En el país de *Collasuyo* pudieron encontrar

similitudes tanto en el idioma como en varias manifestaciones culturales, costumbres y actividades muy conocidas en Salasaca y bastante presentes en los pueblos quichuas y aymaras de Bolivia” (Masaquiza, 1995:2018).

Este mito de origen es compartido por otros pueblos del Ecuador. En la tradición de los saraguros, refiere que llegaron en tiempos del Incario tardío como *mitimaes*, trasplantados desde tierras sur-peruanas o bolivianas a esta región en la Sierra Sur ecuatoriana (Masson, 2005). Los salasakas y los saraguros afirman: “somos los Incas del Ecuador”.

Franklin Barriga (1988) por su parte, no coincide con esta interpretación. Sostiene que los salasakas tienen su origen en el Ecuador, y que el nombre viene desde un idioma materno de los pueblos amazónicos que es shuar. Por su parte, Racher Corr y Karen Viera (2014) consideran que la referencia a un pasado incaico es una construcción de una narrativa de etnogénesis poscolonial. Es importante mencionar que estos debates no se sitúan únicamente en el terreno académico, sino que participa también un punto de vista de los salasakas.

Los salasakas han trabajado en búsqueda de sus raíces, identificándose como un pueblo *mitimae*, siendo uno de los pocos pueblos libres de Ecuador. Eso va en concordancia con uno de los *yachak* (sabio) de Salasaka que menciona “ya no queremos ser la duda de los estudiosos ni queremos que nos sometan para descifrar la palabra salasaca o que nos den diciendo que somos; ya hemos soportado demasiadas barbaridades” (Masaquiza, 1995:220).

Esta memoria de origen está presente, transmitida a las nuevas generaciones, y ha sido un gran impulso en la organización y defensa y lucha por el territorio en los años sesenta y setenta, cuando se enfrentaron con las haciendas. Donde “si bien fueron muy dependientes de la hacienda lograron cruzar por todo el largo proceso de dominio indiscutido de la hacienda manteniendo su identidad étnica y la institución comunal en que basa su organización” (Choque, 1992:1).

Como lo mencionan Almeida, Arrobo y Ojeda (2005) en Ecuador, antes de la reforma agraria, existían dos casos en los que vivían los pueblos originarios: el primero lo identifican como parte de la hacienda, y la otra refiere a los pueblos libres que, aunque no eran parte de la hacienda, dependían en gran parte de ellas. Esto evidencia la existencia de ciertos espacios

autonómicos, para los pueblos que estaban fuera del sistema de haciendas en cuanto a su economía, porque con mucho esfuerzo podían encontrar “otras formas de requerimientos laborales que vinieron a compensar los compromisos tradicionales; así, por ejemplo, los comuneros optaron por dar prioridad al comercio, las artesanías y los oficios” (Almeida, Arrobo y Ojeda 2005:34). Esto ayudará a comprender más adelante la inserción temprana de varias familias en la fabricación de artesanías y la migración a otras provincias.

Los salasakas obtuvieron su autonomía territorial muy temprano, en el primer tercio del siglo XX. Inicialmente, los salasakas carecían de documentación oficial o escrituras de propiedad de sus tierras, lo cual les representaba una preocupación constante, sin embargo, con la ley de comunidades de 1937 “lograron refrendar su institucionalidad y reforzar sus disminuidas fuerzas, mediante pequeñas compras de tierras de haciendas vecinas” (Choque, 1992:1). Con la compra de tierras, tuvieron escrituras individuales, esto es inusual cuando se habla de pueblos indígenas en Ecuador porque los territorios que fueron parte de las haciendas tienen escrituras comunales, es decir que toda la tierra es de la comunidad (Cartuche 2020; Almeida, Arrobo y Ojeda (2005).

Pero se debe tener en cuenta que:

Pese a la inexistencia de propiedad territorial comunero, el usufructo de las parcelas familiares descansa exclusivamente en el poder de la comunidad, de ahí que su liderazgo, desde los antiguos cabecillas, los alcaldes, el Cabildo y la actual Unión de Indígenas Salasacas, tuvieron como responsabilidad fundamental el cuidado de sus tierras: el individuo encuentra, pues, garantía solo en su colectividad para el acceso y defensa de sus tierras (Choque, 1992:29).

Con la disposición de 1937, Salasaka, al igual que las demás comunidades, adoptó el modelo de comunidad promulgado por el Ministerio de Previsión Social, modelo que al momento de su elevación a parroquia quedó en el abandono. Con esta disposición tanto el Cabildo como la Junta de Defensa del Campesinado desaparecieron y en su lugar se formó la Unión de Indígenas de Salasaca (Choque, 1995:29). Pero luego serían revitalizadas después de 1998 con el reconocimiento de su autogobierno.

El ser un pueblo libre con las escrituras legales, les permitió dar un paso más en el camino hacia la autonomía territorial. Se debe tener presente que históricamente en el contexto ecuatoriano los pueblos originarios:

Ha ejercido autonomía a través del gobierno comunitario y autoridades propias, que han sido la base para la sobrevivencia socioeconómica y desarrollo político cultural, incluso antes del nacimiento del

Estado Ecuatoriano. En tal virtud, el derecho a la autonomía territorial implica el control y legalización de los territorios en posesión ancestral para gobernarse con autoridad propia (Lozano, 2004: 5).

Es cierto que no tenían por completo una autonomía territorial, porque a pesar de tener una organización interna, esta no era reconocida por el Estado, además que no contemplaba la existencia de pueblos originarios, lo cual les impedía apropiarse y acceder a derechos.

Pero se debe aclarar que el haber ganado este espacio le permitió delimitar su territorio y tener un Cabildo que internamente tenía poder político, ritual y social. Así mismo, en la construcción de un pueblo, los *runakuna* pensaron en la necesidad de asignar tierras comunales para los espacios rituales y sitios sagrados como: el cementerio, la plaza central, *tayta kinlli* (padre kinlli, sitio sagrado), entre otros. Para contextualizar los logros autonómicos contemporáneos, en particular las que reconoció la Constitución de 2008, es necesario mencionar hitos anteriores que fueron construyendo las bases para conquistas posteriores.

III.2. Salasaca antes del Movimiento Indígena

Durante décadas Salasaca resistió y luchó por su territorio, se debe reconocer que antes del periodo que se conoce como “Movimiento Indígena” de la década de los setenta y ochenta del siglo XX, el pueblo ya había logrado conquistar ciertos derechos. Eso se debe a que “Salasaca se constituye como la única comunidad que sobrevivió a un proceso irreversible de mestización en los valles de Ambato y Pelileo [...] Esta situación ha llevado a la comunidad a buscar permanentemente la defensa de su identidad y con ello alguna forma de autonomía que garantice su identidad” (Choque, 1992:11). En estos años, Salasaca estaba buscando refrendar su autonomía territorial ya que, a pesar de haber habitado esos espacios, las haciendas y parroquias vecinas no lo reconocían, y por lo tanto se les negaba e impedía tener acceso a servicios como el agua, salud, educación, entre otros (Masaquiza, 1995).

En este sentido es pertinente recuperar la siguiente cita con respecto a la búsqueda de autonomía de pueblos originarios en el Ecuador “existen demandas de autonomía de las zonas pobres, particularmente indígenas. Las razones de la desconfianza frente al Estado son diferentes: las instituciones han sido excluyentes y han adoptado formas ajenas a su cultura, con déficits de salud, educación y desarrollo” (Cartuche, 2020:196). La demanda de

autonomía especialmente territorial siempre se ha encontrado latente en Salasaka, esto se refleja en las exigencias y luchas que se van a exponer a continuación.

Salasaka, al no pertenecer a una hacienda y al tener territorio propio, debía pagar el catastro¹⁶. Ante esta petición por parte del cantón Pelileo, Salasaka en el año 1913 atacó al teniente político de Pelileo porque el pueblo estaba en contra de la inclusión en el catastro del impuesto de dos jornales anuales. Su enojo se fundamentaba en que, en otras ocasiones, se había solicitado que se les apoyará con el acceso a un sistema de riego, sin embargo, no se les había escuchado. Además, en esos años, dos jornales de trabajo representaban mucho dinero, ya que la mayoría carecía de empleo, y si lo había, era precario (Barriga, 1998). Los comuneros no aceptaban que se les incluya dentro del catastro porque no los beneficiaba. Después del ataque al teniente político, se eximió a los salasakas del pago del catastro, y esto fue una excusa para que el cantón de Pelileo no les diera un sistema de regadío. Esta fue una pequeña conquista, que demostró al cantón de Pelileo que Salasaka tenía la fuerza para resistir ante situaciones que no les favorecería.

Otro momento histórico relevante es el inicio de la construcción de la vía panamericana, durante los años 1920, que conectaría desde Alaska hasta Argentina, esta carretera pasaría por el Ecuador. “La construcción de esta ruta comenzó durante los años 20 en una conferencia en la que estuvieron presentes varios representantes de los países del continente americano” (Lidefer, 2020:1). En este proyecto se encontraba la construcción del tramo Baños-Ambato. Para lograr la carretera en línea recta, era necesario pasar por Salasaka. Esto significaba que muchos salasakas iban a perder sus tierras que tanto trabajo les costó conseguir, por lo cual se opusieron rotundamente al proyecto. En 1928 sucedió el primer enfrentamiento, donde los salasakas no dejaron ingresar a las personas que iban a evaluar el terreno, los *runakuna* resistieron por aproximadamente dos años. Al final en el año 1930, tras largas negociaciones y confrontaciones, se dio inicio a la construcción de la vía (Ibarra, 1987). Esto consecuentemente significó para varias familias la pérdida de sus tierras, pero, al mismo tiempo, puso en el mapa al pueblo Salasaka, ya que la vía más importante pasa por su territorio.

Salasaka tuvo que dar diversas batallas por sus bienes más preciados, como la tierra y el agua. Al estar ubicado en un territorio árido y con poco acceso al vital líquido, buscaba

¹⁶ Impuesto al terreno que se paga cada año, actualmente se le conoce como impuesto predial.

por distintos medios acceder y construir un sistema de regadío que se nutriera de los ríos que lo rodeaba, varias veces tuvieron conflictos con haciendas como la Albornoz y Sevilla que acaparaban toda el agua del río Pachanlica¹⁷, afectando a los salasakas. Entre los conflictos más recordados por mis dialogantes es el que ocurrió el 15 de agosto de 1962 contra la hacienda Sevilla. “La causa de este levantamiento y el asesinato de 50 personas a manos de las fuerzas represivas enviadas por el Gobernador de Tungurahua Trajano Sevilla Carrasco, fue por el agua que defendían las comunidades de El Rosario, Chichicas y Salasacas, arrebatadas por los latifundistas Sevilla Carrasco, familiares del Gobernador y por el cobro a los comuneros por el uso para el riego de estas áridas tierras” (s/a, 2007:1).

Este conflicto, en el cual murieron muchos mestizos y *runakuna* (personas), llegó hasta el Congreso Nacional que recibió a los familiares de los asesinados para escucharlos y brindarles soluciones. A partir de este acontecimiento, algunas comunidades como Chiquicha, El Rosario, Chillcapamba y Huasalata solicitaron acceder al agua del río y por lo tanto tener más capacidad para la siembra (J.Masaquiza, 1995:241). Sin embargo, no se resolvió el problema ya que había más comunidades que no tenían acceso al regadío, lo cual hasta hace dos décadas¹⁸ sería el problema más frecuente en Salasaka.

Otro acontecimiento que influiría en la autonomía territorial a considerarse puede ser la Reforma Agraria de 1964, que, junto con la Ley de Comunas de 1937, encaminaron a varias poblaciones originarias de Ecuador a ser reconocidas formalmente como comunas, lo cual les otorgaba cierta legalidad en términos territoriales: “Salasaca jurídicamente fue reconocida como Comuna según el Acuerdo No. 4044 con fecha 22 de junio de 1962” (Jerez, 2001:49). Ser reconocida como una comuna implicaba un gran avance en términos autonómicos porque consideraba que tenían “sus elementos organizativos, la propiedad colectiva de la tierra, las relaciones de reciprocidad, el carácter étnico particular y fuertes vínculos de parentesco” (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005:33). Sobre esta base jurídica se pudo tomar ciertas decisiones dentro del pueblo, entre las más recordadas está la creación de jornadas nocturnas que eran conformadas por salasakas que realizaban rondas de vigilancia¹⁹

¹⁷ Río que pasa por Salasaka y que marca el límite entre Totoras y Salasaka.

¹⁸ En los años 2000 se conformó la Junta del Agua que construyó con fondos propios reservorios de agua, que hasta ahora funcionan y abastecen a las comunidades de la Parroquia Salasaka.

¹⁹ Hasta la actualidad existen estas jornadas nocturnas, que se activan cuando hay robos y asaltos.

(GAD Parroquial Salasaka, 2009:6). Repercutiendo positivamente ya que disminuyó el robo de ganado y otros animales.

En estas acciones ya era visible el autogobierno que ejercía el Cabildo en Salasaka. Se debe tener en cuenta que en los pueblos originarios “el sentido de lo comunitario se revela no solo en su forma organizativa, sino en los levantamientos en las fiestas, en los trabajos comunitarios, en la manera de vestirse, en los substratos lingüísticos, en sus conocimientos similares, entre otros” (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005:38). Así mismo, el autogobierno se encontraba presente en todas estas instancias, el hecho de tener jornadas nocturnas era una acción que permitía refrendar su territorio, mostrándoles a los foráneos y a las parroquias aledañas, que el territorio que se recorría pertenecía al pueblo Salasaka. Con estas medidas el Cabildo reforzaba su autoridad²⁰.

A pesar de no ser reconocido por el aparato estatal, el cabildo ejercía incidencia en las parroquias en las que vivían los salasakas, demostrando así que a pesar de que Salasaka era parte del cantón de Pelileo, el pueblo se había organizado y tenía un gobierno propio mediante el cual los *runakuna* se mantenían unidos. Para entender la importancia de tener un Cabildo que ejercía en todo el pueblo, se debe recordar que, en esa época al transformarse en parroquia, varias familias habían quedado fuera de esta y estaban distribuidas en cuatro parroquias: Pelileo, Benitez, Chiquicha y El Rosario. Por lo que el tener un gobierno autónomo refrendaba y recordaba a los *runakuna* que eran parte de un pueblo originario que tenía sus particularidades.

En este sentido la Ley de Comunas de 1937 y la Reforma Agraria, permitió a algunos pueblos originarios legalizarse, especialmente a los pueblos libres como Salasaka o Quinchuqui. También es importante recalcar que aquellos pueblos que consiguieron tener sus tierras, beneficiados con la ley de comunas, pudieron refrendar sus tierras mediante la legalización del territorio y el nombramiento como comunidad. En el caso de los pueblos libres esto los condujo a organizarse y tener poca incidencia dentro del cantón y para aquellos que eran parte de una hacienda, liberarse de este sistema parcialmente (Lozano, 2004). Así lo señala Dávalos:

²⁰ En esa época el Cabildo era la mayor autoridad, el Cabildo era apoyado por los cabecillas, representantes de cada barrio (Jerez, 200: 45-48).

Pero la hacienda en su formato tradicional de inicios de siglo XX, sufre los embates de la racionalidad capitalista. Intenta aferrarse al pasado y sucumbe finalmente a las presiones de la modernización capitalista en el agro. En efecto, en 1964 y bajo la presión de la Alianza para el Progreso, se logró la aprobación de la Ley de Reforma Agraria que constituía un importante paso en la modernización de la hacienda tradicional y la eliminación de las relaciones precarias de producción. Esta Ley incorpora el cuerpo legal aprobado en 1937 por el cual se constituyó legalmente a las comunidades y Cabildos indígenas. (Dávalos, 2002:91)

La ley de la reforma agraria liberaría a los pueblos originarios de las haciendas parcialmente, lo menciono así porque pasaron años hasta que los pueblos puedan recuperar sus tierras. Los avances enfrentaron retos, por un lado, satisfacía parcialmente la demanda de tierra, pero por el otro ejercía presiones ya que este se inscribía en un proyecto económico de modernización capitalista (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005: 34).

Estos hitos importantes y el contexto de una dictadura que buscaba el progreso de los sectores rurales permitieron a Salasaka ser elevada a la categoría de parroquia, lo cual implicaba varios cambios en todos los ámbitos. Este ascenso de categoría fue un trabajo largo y persistente por parte de los cabecillas y el Cabildo de Salasaka. En 1971 se emite el decreto de creación por parte del Concejo Municipal de San Pedro de Pelileo, donde señalaba:

‘en uso de la facultad que le conceden los Artículos 10 y 64 numeral 36 de la ley de Régimen Municipal y considerando que el caserío de Salasaka, que constituye un núcleo humano con características propias, tanto étnicas como sociales y culturales que le han dado nombre y prestigio propios de su ámbito nacional e internacional.- Que el progreso material alcanzado por éste caserío Salasaca que cuenta con todos los servicios y adelantos para parroquializarse, dando de ésta manera un paso más en la continua senda del progreso.- Que la ilustre comuna Pelileña cree que ha llegado el momento de independizar definitivamente a este caserío indígena Salasaca y hacerle participe de las responsabilidades ciudadanas, inherentes de una democracia creciente y practica (...) Decreta: Art.1ro. Erígese en parroquia rural del Cantón de Pelileo, el caserío Salasaca que estará situado entre las parroquias de Picaihua, Totoras, Benitez, la Matriz de Pelileo y el Rosario’ (Choque, 1992:12).

El 22 de junio de 1972 se obtuvo el nombramiento de Salasaka como parroquia rural, esto trajo beneficios. Permitió al pueblo iniciar con una autonomía administrativa parcial, porque tendría un representante oficial ante el cantón Pelileo. Con una autonomía administrativa es necesario referirse a:

La Autonomía administrativa se refiere al grado de autoridad que pueden gozar municipios, regiones u otras entidades dentro del estado para regir sus intereses particulares de acuerdo a un plan de desarrollo (provincial, cantonal o parroquial). El ejercicio de autonomía en los procesos de decisión y ejecución, de manejo de recursos humanos, físicos y financieros es un requisito indispensable para cualquier esquema de planificación que trate sobre la resolución de complejos problemas regionales de manera amplia y flexible (Torres, 2004:34)

Salasaka, al ser nombrada una parroquia rural, tendría un teniente político que velaría por los intereses de la parroquia. También pasaría a formar parte del aparato estatal, pero al ser una parroquia rural, pobre e indígena, no tenía la posibilidad de tener una autonomía administrativa completa, sino que siguió dependiendo del Cantón Pelileo para los recursos económicos y políticos. Esto se debe a que, aunque en 1967 se formaron las parroquias rurales, la toma de decisiones seguían centralizadas en los cantones, y no permitió un autogobierno pleno (Torres, 2004: 16). Por lo que, su poder estaba limitado al teniente político en las juntas cantonales.

Estas insuficiencias no deben opacar el triunfo que tal medida significó, ya que como ha mencionado Choque, en esos años “la parroquia Salasaca vista dentro de un universo regional y nacional se presenta como caso único de comunidad indígena que adoptó la identidad de Parroquia” (Choque, 1992:27). En este sentido, como menciona Jerez (2001), al haber ascendido a parroquia, Salasaka por primera vez tuvo un teniente político²¹ propio, que fue elegido por voto popular. Esto significaba un gran avance ya que podrían tener un representante frente al cantón, que era del pueblo y que velaría por los intereses de los salasakas.

Con la categoría de parroquia, Salasaka iría mejorando poco a poco sus condiciones de vida, por ejemplo, le permitió tener un centro de salud pequeño; construir un edificación que más adelante sería la casa de la junta parroquial, así como otros espacios públicos que serían solo para el uso de los salasakas (Jerez, 2001:49-50) mediante estas acciones y sumándose a una lucha política más grande que se gestaba desde el Movimiento Indígena y desde la ruralidad, que buscaban la descentralización de poder, poco a poco fueron integrándose a la administración pública, hasta que el año 2000 tendría el derecho a tener su propia junta parroquial (GAD parroquial Salasaka, 2009:8).

Consolidarse como una parroquia enfrentó desafíos a la hora de marcar los linderos, que le trajo problemas ya que su territorio fue mutilado. Enfrentó la negativa de las otras parroquias que se renegaban a perder parte de su territorio, además, le quitaron tierras a la

²¹ Es el encargado de intermediar en las diferencias que se suscitan entre los moradores y caen bajo el Derecho Personal (Poeschel, 1985:32).

naciente parroquia de Salasaka. Sobre este episodio, existe el siguiente registro: “La linderación de la nueva parroquia trajo problemas con sus vecinas, Salasaca tuvo que perder parte considerable de su territorio” (Choque, 1992:12).

En este proceso, varias familias que eran parte del pueblo quedaron bajo la jurisdicción de otras parroquias, pero seguían perteneciendo al pueblo Salasaka. Estos conflictos por el territorio se prolongaron aproximadamente una década. Así lo reseña Masaquiza:

En 1981 las autoridades de la parroquia mestiza de Benítez se propusieron llevar gran parte del territorio Salasaca a su jurisdicción y pasar los límites por la mitad de este pueblo. Se basaban en el Acuerdo Ministerial No.142 firmado por el ministro Galo Feraud el 22 de marzo de ese año. Este trámite lo habían hecho en forma solapada, casi por su propia cuenta sin que conozca la población salasaca. Entonces, la respuesta de nuestra población fue movilizarse para tratar de dejar insubsistente (Masaquiza, 1995:242).

Esto decepcionó mucho a los habitantes, porque desde la ley de comunas, habían comprado esas tierras que eran parte del pueblo Salasaka.

Como ya se dijo, la base de la autonomía de los pueblos está ligada a su territorio, un territorio vivo que es parte activa del pueblo. Así lo destaca Pacari:

En la cosmovisión indígena, cada elemento es parte de un todo, que se interrelaciona, que tiene un tratamiento integral. No se concibe la educación al margen del territorio, ni está aislado de la salud, la cultura o de la producción; ni la libre determinación puede estar separada del régimen de autoridad, de la existencia de pueblos y su vínculo con el hábitat, con el territorio, la naturaleza; igualmente, todos estos elementos no están alejados de la espiritualidad (Pacari, 2020:22).

En esta cita se recalca lo importante que es el territorio en la vida de los *runakuna*, la libre determinación está conectada también con la emancipación de la tierra. Por lo que, para los salasakas, la pérdida de los terrenos y de las familias resultó ser un golpe duro pero que sobrellevaron y siguieron con el proceso de buscar una autonomía política y administrativa.

En este sentido, considero significativo recuperar lo escrito por Marco Aparicio con respecto a la autonomía política:

Autonomía política real (elección de las propias autoridades con competencias y medios para legislar y administrar en los asuntos propios —incluyendo el acceso a los recursos naturales—), es demarcación de territorio propio y, desde tal punto de partida, de replanteamiento de las relaciones con las instituciones estatales (y de ahí, en ocasiones, se llega a un replanteamiento de la propia estructura e institucionalidad estatal en su conjunto) (Aparicio, 2009:15).

En la búsqueda de una autonomía política, el pueblo, desde la declaración que emitió el cantón, decidió que la persona que los representaría sería un *runa* que hablara *kichwa*. Por lo que, el teniente que fue elegido por el pueblo era una persona que tenía una reputación

intachable, y que ya había sido parte del Cabildo con anterioridad (Masaquiza, 1995:244). Esto fue clave, ya que así iban logrando tener una voz que, aunque en varias ocasiones era silenciada, lograba tener injerencia en cuestiones de aplicación de la justicia, cuidar del territorio y velar los intereses en las juntas cantonales, además informaba en las reuniones comunales lo que ocurría dentro del aparato gubernamental.

Para entender esto, se localiza una entrevista dentro del texto de J.Masaquiza, realizada al segundo teniente político de Salasaka: “Bueno yo creo que la gente de este pueblo me acompaña con su solidaridad ya que las leyes del Estado no favorecen a nuestros intereses en muchos de los asuntos, como son los robos y los atropellos en la carretera que cometen los blancos y mestizos a los miembros de esta comunidad” (J.Masaquiza, 1995:245). Estas palabras reflejan la tarea que tenía el teniente político, que era proteger a los salasakas y no dejar que las parroquias vecinas se aprovecharan o atropellaran sus derechos.

La parroquialización también permitió delimitar un territorio que, aunque representó perder una gran parte, significó tener un espacio propio en donde podría legislar y administrar. Es importante rescatar esto, porque tener la posibilidad de practicar leyes tradicionales dentro de la parroquia era un triunfo (J.Masaquiza, 1995: 244). Esta autonomía política y administrativa también incentivó la apropiación y construcción de espacios con significados políticos autonómicos.

La autonomía para los pueblos originarios también “implica los aspectos lingüísticos, socio culturales, religiosos, prácticas comunitarias tradicionales y manifestaciones festivo rituales, que tienen relación con las formas de ser y sentir ligadas a una cosmovisión propia” (Lozano, 2004: 5). Por lo que apenas se emitió el acuerdo, como me lo mencionaba *Juancho*²², el Cabildo junto con los cabecillas iniciaron con la planificación de espacios propios como: escuelas bilingües, la construcción de la oficina del teniente político, un pequeño *hampina huasi* (centro de salud), el cementerio y otros más.

Estos espacios que se construyeron eran claramente un ejercicio de la autonomía que estaban ganando con la parroquialización. La autonomía indígena “garantizará la

²² Juancho es el apodo de Juan Chango, uno de mis dialogantes con quien sostuve largas conversaciones durante el periodo del trabajo de campo que realicé en el último tercio del año 2021 en la parroquia de Salasaka. Es ex cabildo, nació, creció y vive en Salasaka, fué parte de la dirigencia del año 1972 cuando se construyó el cementerio y se parroquializó Salasaka, dirigente reelecto en varias ocasiones. Actualmente no sale de casa ya que es una persona de avanzada edad.

supervivencia de sus pueblos y nacionalidades y pretende con ello la libre expresión de su identidad, así como el reconocimiento de la diversidad cultural del país, a partir del tratamiento igualitario de sus lenguas, costumbres, conocimientos, saberes y prácticas culturales” (Lozano, 2004: 5). Dentro de ello es necesario enfatizar en la relevancia que tuvo la construcción del cementerio. Esta fue una pieza importante para la emancipación de los rituales, este lugar sería concebido como un espacio en donde los *runakuna* pudieran libremente habitar.

Aunque no tuviera un reconocimiento externo, contar con su propio cementerio, de lo que voy a ocuparme en la siguiente sección, resultó ser fruto de una lucha por tener espacios seguros y autónomos. Esto era sumamente importante porque estos lugares reflejaban su sentir y pensar. Además, cada uno era dirigido por *salasakas*, en un ejercicio de autogobierno.

En este mismo sentido, es importante mencionar que uno de los liderazgos comunitarios más recordados es el *hampina huasi*, en donde trabajó el primer médico *salasaca* Manuel Caizabanda, lugar en el cual también se practicaba la medicina tradicional. En la actualidad gracias a estos espacios sobrevivió el *kawsay* (vida) de *Salasaka*.

Consideré importante destacar esta historia de los *salasakas* antes del estallido del Movimiento Indígena, como antecedentes que nos permitan comprender la lucha y la resistencia, los avances y los desafíos que enfrentó el pueblo *Salasaka*. Y, como hemos de dar cuenta, las luchas por la autonomía son procesos largos, acumulativos, en donde puede observarse que estas batallas autonómicas han sido permanentes, por lo que podemos hablar de etapas y episodios del mismo, y así dejar reflejados los avances que tuvieron con respecto a la autonomía en cuestiones políticas y administrativas.

Se debe mencionar que ya habían logrado conquistar ciertos espacios, pero que aún les faltaba mucho. Estos antecedentes permiten comprender la incorporación de los *salasakas* al levantamiento indígena.

III.3. Los primeros pasos del Movimiento Indígena en *Salasaka*

El Movimiento Indígena del Ecuador tiene una historia larga, sin embargo, su auge y su organización formal inició aproximadamente por los años 1970. La emergencia indígena

requirió varios desmarques. Empezó desde sectores de la iglesia empeñados en poner distancias con el Partido Comunista, que era la instancia que en esos años contaba con la organización de indígenas más importante de ese entonces, la Federación Ecuatoriana de indios (FEI) (Dávalos, 2002:94).

Pero irrumpe un nuevo tipo de sujeto desde la organización de los territorios. A inicios de los años setenta se crea la organización indígena: “*Ecuador Runacunapac Riccharimui*”, (El despertar del *runa* ecuatoriano). Durante ese mismo periodo, los pueblos originarios de la amazonia ecuatoriana, constituyen asimismo un nuevo tipo de organización, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE). Con estas organizaciones quedarían conformadas las estructuras organizativas de lo que más tarde será la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Dávalos, 2002:95).

Es importante recalcar esto, porque en la mayoría de los pueblos originarios los organismos territoriales que existían fueron los fundadores de la CONAIE. En el caso de Salasaka esta organización se llamaría Unión de Indígenas Salasakas (UNIS) que es el resultado de luchas y resistencias que vienen desde mucho tiempo atrás y que se fortalecieron gracias a la creación de la ECUARUNARI, que casi paralelamente incentivaría en cada provincia a la creación de movimientos indígenas, en el caso de Tungurahua sería el Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT).

En este sentido, “el nacimiento de la CONAIE desde la lógica de los pueblos originarios es la continuidad de su ser colectivo mientras que, en el marco de la relación con el Estado, se podría decir que ese ‘nacimiento jurídico’ se produce para entablar y exigir nuevas formas de convivencia y de entendimiento” (Pacari, 2020: 13). Como ya hemos documentado líneas arriba, estas organizaciones tenían tras de sí historias de luchas. Se hicieron “visibles”, cuando la situación de exclusión, racismo y empobrecimiento fueron insostenibles, esto los llevó a repensarse dentro del Estado y así entendieron que el camino para tener incidencia era la creación de una plataforma política, que tuviera poder para entablar diálogos con el Estado. Surge así la CONAIE, siendo así una de las principales peticiones la plurinacionalidad que estaba ligada profundamente con la autonomía de los territorios.

Un rasgo de la CONAIE era su articulación territorial de niveles de organizaciones regionales, las cuales a su vez se suman a organizaciones que actuaban a ras de suelo. Este es el caso de la ECUARUNARI, que se alimentaba de organizaciones locales, como la Unión de Indígenas Salasacas (UNIS), misma que se había formado en el año de 1983. ¿Por qué surge la UNIS? De las conversaciones que tuve con algunos líderes de Salasaka, junto con las lecturas que realicé, identifiqué que la principal causa que los movilizó fue el despojo de tierras que sufrieron cuando Salasaka se parroquializó. El perder gran parte de su territorio creó una situación de indignación y enojo. Como mencionado, anteriormente, esas tierras habían sido compradas poco a poco, pese a ello fueron tomadas por otras parroquias, especialmente por Benítez.

Sobre esta experiencia traumática, existe esta memoria: “Luego de esta experiencia, el pueblo Salasaca tomó la decisión de no tomar en cuenta estos acuerdos con los mestizos. Al mismo tiempo retomaron su tradición de autodeterminación y autogestión para un organismo jurídico propio que defendiera sus derechos legalmente. Con tal razón se creó la Unión de Indígenas Salasacas (UNIS)” (Masaquiza, 1995:242).

Al convertirse en parroquia, que era una institución del Estado, durante un tiempo dejó de lado la anterior organización comunal que se basaba en el Cabildo, que era representante de todo el pueblo. Al obtener el rango de parroquia, el Cabildo perdió poder, motivo por el cual varios liderazgos decidieron crear la UNIS.

La segunda razón por la cual se creó la UNIS fue la necesidad de tener un organismo, un espacio en donde pudieran converger todas las comunidades del pueblo Salasaka, que fueron fragmentadas cuando se convirtieron en parroquia. La UNIS incorporó no solo a las 17 comunidades que estaban dentro de la parroquia, sino que también incluyó a 6 comunidades que se localizaban en otras parroquias como El Rosario, Benítez y Chiquicha (Masaquiza, 1995: 242). Y es que antes de ser elevado de categoría, el Cabildo de Salasaka era el representante de todos los *runakuna* salasakas, mientras que como parroquia el teniente político solo tenía jurisdicción dentro del territorio reconocido como Salasaka

Ocurrió la paradoja que por un lado el Estado reconocía la jurisdicción del pueblo, al elevar de rango a Salasaka, pero era limitado. La UNIS se creó para ampliar la capacidad de gestión, y sobretodo mantener su independencia. En estos espacios a los salasakas se les

reconocía como un sujeto colectivo, y no individual, “en la noción indígena, la continuidad histórica como naciones con su identidad, territorio, idioma, entre otros elementos, es lo que define el ser “sujeto colectivo de derechos”, en consecuencia, no existe la voluntad individual de cualquier persona el de ser *kichwa* o no, ser chachi o no, ser waorani o no, porque alude a la identidad que se ha preservado en un *continuum* histórico” (Pacari, 2020: 19).Entonces, la autonomía que se busca desde los pueblos originarios no está ligada a un sujeto individual que busca su libertad, sino a un sujeto colectivo que busca y desea mantener el control sobre sus vidas y territorios.

Cartuche (2020) y Alfredo Lozano (2004), refrendan estos conceptos cuando refieren que las luchas indígenas se dirigen a lograr el reconocimiento y sobre todo el respeto a sus organismos autónomos. Por lo que esta autonomía va más allá de la autonomía administrativa que está ligada al aparato estatal, sino que tiene que ver más con el pueblo y su colectividad. Por lo que estos gobiernos de los pueblos existieron y existen paralelamente a las estructuras creadas por el Estado. Entonces la UNIS fue creada, por la lucha de un pueblo que quería tener su gobierno que velara por sus intereses, que los defendiera y sobre todo que abogara por la autodeterminación.

En este sentido, no se debe ignorar que la UNIS fue impulsada por los propios salasakas, los *runakuna* que incentivaron a su fundación estaban de acuerdo con el proyecto del Movimiento Indígena que en esa época se creaba (Jerez, 2000:14). Así, J. Masaquiza menciona que “retomaron su tradición de autodeterminación y autogestión para constituir un organismo jurídico propio que defendiera sus derechos legalmente” (J. Masaquiza, 1995: 243). Se puede observar que no era suficiente tener una autonomía administrativa parcial, porque este ascenso de categoría no, donde se contemplaba una organización propia.

De tal manera que el proceso se llevó a cabo de forma interna, los estatutos y todos los papeles correspondientes fueron realizados en un esfuerzo colectivo de 65 personas, en donde se eligió al primer presidente mediante un “proceso de organización por voluntad del pueblo y sus comunidades” (Masaquiza, 1995:243). Se debe recalcar que en estas reuniones asistían todas las comunidades del pueblo Salasaka, donde a través de este organismo refrendaban la existencia de los salasakas en otras parroquias.

La creación de la UNIS no era un acontecimiento alejado de los procesos de otros pueblos, “a partir de los años ochenta, surgen una serie de organizaciones y movimientos indígenas a nivel nacional. Así, en 1985 nace el Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT) con la participación de 24 comunidades indígenas de la provincia de Tungurahua, algunas agrupadas en organizaciones de segundo grado” (Jerez, 2000:15). En las décadas del setenta y ochenta cuando se formaron las organizaciones indígenas en los territorios, uno de los propósitos era mantener la unidad de los comuneros para el desarrollo local, así como fomentar la gestión de la educación bilingüe (Jerez, 2000:15). El tema educativo y la formación de sus propios profesionales fue fundamental para el empoderamiento político que lograrían. La UNIS desde sus primeros días de vida se encargó de la gestión de creación de escuelas bilingües en el territorio, como la de Ramos Loma y Manzanapamba, además fue el representante del pueblo ante el naciente Movimiento Indígena de Tungurahua (Dialogo, Antonio Aldaz, 2022).

Adicionalmente, con el reconocimiento del rango de parroquia, al teniente político no se le daban competencias en la administración de la justicia, lo que se percibía como una pérdida de autonomía. La UNIS asumió ese vacío. Por otro lado, Choque menciona que “la Unión de Indígenas Salasaca, que tomó el lugar del Cabildo, además de compartir su influencia con el funcionario de gobierno como es el teniente político, no tiene mayor autoridad y no administra justicia” (Choque, 1992:28). Esto difiere de lo que describe José Masaquiza, originario de Salasaca, el cual menciona que la UNIS “desde ese entonces es el representante legal que aglutina a todas las comunidades. Por lo tanto, es la misma que coordina con sus representantes todos los trabajos de beneficio comunal. Así mismo, se encarga de elegir a sus dirigentes y representantes para algunas funciones tanto comunales como estatales” (Masaquiza, 1995:244). De acuerdo con mis dialogantes, especialmente con *Antonio*, que fue uno de los que apoyaron la creación de la UNIS, me comentó que esta organización sí ejercía poder sobre las decisiones del pueblo y que en muchas ocasiones llegó a influir en ciertas decisiones en Pelileo.

Antes de seguir, es necesario definir lo que comprendía la parroquia y el territorio, o como lo consignó Choque (1992), parroquia y comunidad, en ámbitos territoriales. Como antes se dijo, Salasaca era un pueblo que se encontraba disperso en diferentes parroquias, lo cual no significaba mucho problema porque el Cabildo representaba a todas las familias de

Salasaka. Sin embargo, al parroquializarse perdió gran parte de su territorio y fue reducido a una pequeña extensión. Las comunidades salasakas fueron dispersas en 5 parroquias: Salasaka, El Rosario, Chiquicha, Benitez y Pelileo la Matriz; y dentro de estas había 24 comunidades (Jerez, 2000:15). Como lo menciona Choque esta “no constituye una organización formal, sino que es activada y reconstituida en la visita ritual del rodeo y en los diferentes momentos festivos. Es ésta el nivel máximo equivalente a jatun ayllu, ya que en ella están representadas absolutamente todos los ayllus de salasacas pese a no ser parte integrante de la parroquia del mismo nombre” (Choque, 1992:28)²³. La parroquia Salasaka se quedó con 17 comunidades²⁴, perdiendo una parte considerable de territorio. En la parroquia la mayor autoridad en esa época era el teniente político y en el pueblo la UNIS, los cuales trabajaban en algunas ocasiones de manera coordinada.

Entonces, el gobierno de los salasakas se integraba con dos cuerpos de autoridades, cada uno cumplía con sus competencias en los ámbitos que les correspondían. El teniente político reconocido por el Cantón como representante de la parroquia Salasaka, y la UNIS reconocida por el MIT como representante del pueblo Salasaka. La autonomía del salasaka se iba construyendo desde dos lugares, por una parte, gozaba de la autonomía administrativa muy limitada: “las competencias son determinadas por una ley, sometidas a la tutela del Gobierno central” (Pérez, 2000:19). Por otro lado, el gobierno de la UNIS abarcaba a todas las comunidades Salasakas. Su poder y legitimidad le era dado por el pueblo, articulada con las luchas que se desplegaban a nivel nacional, difundido y defendido por el Movimiento Indígena que representaba la CONAIE.

En este sentido, es oportuno recuperar que “el fortalecimiento y construcción de los gobiernos comunitarios es una tarea necesaria para de alguna manera empezar la modificación del Estado desde abajo. Dicha estrategia implica la (re)elaboración de nuevas o tradicionales formas de convivencia social, basadas en valores y prácticas que sean equilibradas con la naturaleza, con la diversidad cultural y con justicia social” (Cartuche, 2020: 41). Marcar la diferencia entre los alcances del concepto de “autonomía” es necesario,

²³ Esta manera de tener presente el pueblo, sigue ocurriendo hasta la actualidad, el territorio es recorrido en la fiesta de los Alcaldes cada año.

²⁴ En esa época solo eran 17 en la actualidad son 18 las cuales son: Pintag, Wamaloma, Rum, iñahui Chiquito, Vargaspamba, Ramosloma, Capillapamba, Likakama, Centro Salasaca, Jatun Ruimiñawi, Chilkapamba, Kuriñan, Manzanpamba Grande, Manzanpamba Chico, Manguiwa Cochapamba Katitawa, Patuloma, Wasalata, Churumanga y Tres Juanes.

ya que cada una responde a estructuras distintas, aunque pueden ser complementarias. Las competencias de una parroquia le otorgan beneficios para la población; mientras que la autonomía como proyecto político de autodeterminación, eso era defendido por la UNIS y por la CONAIE a nivel nacional.

Para el pueblo Salasaka uno de los acontecimientos que marcaría un antes y un después en la cuestión política fue el ajusticiamiento de dos mestizos en el centro del pueblo Salasaka:

En 1988, cuando ciertos periodistas comenzaron a manipular un caso de justicia indígena. Nuestra comunidad castigó por su cuenta a unos ladrones ante la inoperancia de las autoridades; uno de nuestros comuneros, de apellido Masaquiza, fue detenido sin pruebas como “incitador” y, para colmo, se le acusó de pertenecer a una familia de “explotadores” de los mismos indios, para así de alguna manera hacer caer el peso de la ley sobre alguien” (Masaquiza, 1995:222).

Antonio también me comentó sobre este evento: “previo al levantamiento de los años ochenta hubo un acontecimiento muy delicado, detuvieron a unos muchachos, no sé si eran o no ladrones, los agarraron por el centro Salasaka y lo hicieron justicia, año 87-88. Salasaka fue tratado, calificado como caníbales” (Diálogo, Antonio Aldaz, 2021). Ante esto se intensificó el racismo hacia los salasacas, en las ciudades grandes como Pelileo o Ambato ni siquiera los dejaban subir al bus o comprar productos de primera necesidad.

De acuerdo con Masaquiza (1995) los que difundieron la noticia fueron los medios de comunicación por medio de la radio y los periódicos. En la memoria de *Antonio* vive un título de prensa donde señalaban al pueblo Salasaka como caníbal. Ante esto los salasakas se sentían humillados e incluso el racismo aumentó significativamente²⁵. En medio de esta situación, la UNIS que era el organismo que defendía interna y externamente a los salasakas²⁶, fue tomando fuerza porque hizo un trabajo relativo a la difusión de las noticias, e incluso dentro del pueblo difundía información sobre los derechos que los *runakuna* tenían (Manuel Masaquiza, diálogo, 2021). Paralelamente el Movimiento Indígena del Ecuador iba anexando a más pueblos originarios, mediante la creación de organismos de segundo grado

²⁵ Como lo mencionaba Ramona, ya no podían ni subir al bus: “nosotros pasábamos por las calles y nos tiraban cosas”. Esta situación la vivieron los salasakas por un año y un poco mas aproximadamente” (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021).

²⁶ Antonio Aldaz mencionaba que la UNIS buscaba espacios de comunicación, donde pudieran hablar su versión de la historia. Además, había personas que no eran salasakas que apoyaban al Movimiento Indígena y como lo comentaba “poco a poco los periodistas algunos sociólogos con tendencia progresista o con tendencia izquierdista comenzaron a decir hay que analizarlo bien, que no es normal de decir lo que sea. Entonces nos apoyaron también por medio de escritos” (Diálogo, Antonio Aldaz, 2021).

en todas las provincias. Una vez que ya tenían estructura y bases sólidas. En los años 90 estallarían el primer levantamiento indígena.

Es importante hacer un breve paréntesis para mencionar sobre la relevancia de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador:

En su formación teórica y organizativa confluyen dos procesos organizativos del movimiento indígena ecuatoriano, de una parte los procesos de las nacionalidades indígenas de la Amazonia, centradas más en la definición y lucha por el territorio y la cultura, de ahí que su organización regional sea una Confederación de Nacionalidades; y, de otra, el proceso organizativo de los indígenas de la sierra ecuatoriana, que habían atravesado una larga lucha en contra del sistema hacienda y cuyo referente teórico de construcción organizativa sería justamente la interculturalidad. Las confluencias de esos dos procesos determinan la creación de una organización de tipo nuevo y que tiene un nombre revelador, en 1986 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (Dávalos, 2002:94).

En todos los pueblos originarios de distintas regiones, ocurrió algo similar a lo que pasó en Salasaka, estas organizaciones internas dieron vida a lo que ahora se reconoce como la CONAIE. Salasaka en los primeros pasos del Movimiento Indígena estaría presente, así resignificó y cuestionó al Estado y su proyecto que no incluía a los pueblos originarios. El fortalecimiento de la UNIS y el apoyo de los *runakuna* dieron paso al Movimiento Indígena, para lo cual hubo una preparación previa, que debe ser mencionada y traída a colación.

III.4. Salasaka y el Movimiento Indígena

El pueblo Salasaka participó en el levantamiento indígena de los años 1990, siendo la UNIS quien colaboró con la organización y difusión de la información.

En 1990, como miembro fundador de la CONAIE y miembro del ECUARRUNARI, las comunidades identificadas con la Unión Indígenas Salasacas participaron activamente en la creación de la plataforma de lucha planteado por la CONAIE. Juntando las aspiraciones de los indígenas de las localidades, de la provincia y del país, este movimiento de carácter nacional se dio lugar para llamar la atención tanto al gobierno como a la sociedad general sobre el abandono administrativo del pueblo indio y la necesidad de que se les reconozca su calidad de pueblos” (J. Masaquiza, 1995: 242).

También se debe resaltar que los objetivos que tenía la CONAIE eran el reflejo de las necesidades de los salasakas, porque habían participado activamente en la construcción de esta organización²⁷.

Además, resaltaron los roles importantes que cumplieron la UNIS y el teniente político porque estos dos, al aliarse, lograron transmitir la información al pueblo de manera eficaz. Los dirigentes de la UNIS y el teniente político eran los que asistían a las reuniones que organizaban la CONAIE, en la etapa previa al levantamiento, donde difundían las razones, las peticiones y sobretodo realizaban diálogos en donde los representantes de las bases, de los movimientos y las regiones, podían dar su palabra y comentar las necesidades en los territorios. (Diálogo, Manuel Masaquiza y Antonio Aldaz, 2021). Así fue como en juntas comunales organizadas por la UNIS, el pueblo decidió unirse y prepararse para el levantamiento que iniciaría en junio de 1990, al cual denominarían el levantamiento del *Inti Raymi*.

Entre los recuerdos de los dirigentes, el que destacó fue el de Manuel Masaquiza, quien me comentó:

Tukuy Salasaka chi tempobi alzarkanchi, ñuka teniente kashpaka chipi tyarkani. Kay ñañkuna wichikashaka karka, tukuy comunidaskuna tukuy ñankunapi tyarkakuna. CONAIE y UNIS allí comunicancionta charirkankuna, chay primera vez rikurirka runakunaka hasta wañuchinkama chipi tyarkakuna, shayarisha, kallpashka, puñusha, chaypi shina semanas, tuyarkanchi. Comisiones tiyarka, shuk kuna kay runa llaktapi, kutik shukuna Quitomu rirka. Shina Salasaka hatarirka, ña mana yuyani mashna veces shayarishkata, pero shuk años 90pi mundo paros tiyarka. (Todos lo salasakas participamos en esa época, yo como fui teniente, ahí estaba presente. Todos estos caminos estaban cerrados, todas las comunidades estaban cerrando los caminos. La CONAIE y la UNIS tenían una buena comunicación, esa fue la primera vez que los salasakas pensabamos estar hasta morir, ahí estábamos, parados, corriendo, durmiendo, así estábamos semanas. Había comisiones, unas estaban en el territorio de Salasaka, otros fueron a Quito. Así fue como Salasaka se levantó, no recuerdo cuantas veces nos hemos levantado, pero en los años 90 hubo muchos paros) (Diálogo, Manuel Masaquiza, 2021).

Antonio 2021, también me comentaba sobre la participación sólida de los salasakas, él estaba situado sobre todo desde la dirigencia de la UNIS, ya que fue uno de los fundadores de dicha organización.

²⁷ Se debe mencionar que el proyecto de la CONAIE surgió en la conmemoración de los 500 años de resistencia, como lo menciona Nina Pacari “en el entendido histórico diremos que el proyecto político es el acumulado de más de 500 años; en el sentido temporal diremos que la articulación orgánico-estructural en el proceso organizativo que propugnaba planteamientos políticos data desde los años 70 y que una de las décadas de mayor auge en el debate en torno a lo que sería el proyecto político fue la de los años 80 del siglo pasado” (2020: 14).

Es necesario recalcar el papel importante que tenía el teniente político. Como lo mencioné anteriormente, Salasaka al convertirse en parroquia tuvo la posibilidad de elegir a su propio representante legal frente al cantón. Al dialogar con el teniente de esa época, *Manuel Masaquiza*, me comentaba que, a pesar de ser un funcionario público, él primero consultaba con los dirigentes del pueblo antes de tomar cualquier decisión. Esta razón es lo que lo mantuvo en el poder por dos periodos seguidos. Además, al ser uno de los fundadores del UNIS estaba inserto en el proyecto político del Movimiento Indígena, por lo cual su papel de servidor público, en muchas ocasiones fue útil para llegar a tomar decisiones que apoyaban y nutrían al levantamiento de los años noventa. Como él mismo lo mencionaba:

Ñukaga, tandanaykunamu rirkani, mana importaka teniente político kashka, ñuka como representante de Salasaka UNISKUN rirkani (...) chaypi ña ñuka mediador shina karkani, chi levantamientopi, shinapash tukuy killkaykuna cantomanda learkani juntas comunalespi, shina muchas veces mana alcaldeta uyarkani, ñuka negociarkani militareskunan, chaypi chungu runakunata llukchirnakí carcelmanta. Shina ashtawan chay levantamientopi apoyarkani, chaypi yuyarkani, allimisha ternientekashkana, kay poderwan makita kurkani movimiento indigenamu (Yo fui a las reuniones (se refiere a las de la CONAIE), no me importó ser teniente político, yo fui como representante del pueblo Salasaka con la UNIS [...] en esa época (levantamiento de los noventa) fui como mediador, en ese levantamiento, así es como yo leía los comunicados que enviaba el cantón en las juntas comunales, así es como muchas veces no hice caso al alcalde. Recuerdo que en una ocasión yo fui el que negoció con los militares para la liberación de diez runakuna que habían sido arrestados. Así es como yo apoyé al levantamiento, ahí pensé que ha sido bueno ser teniente, porque con el poder que tenía pude apoyar al movimiento indígena) (Diálogo, Manuel Masaquiza, 2021).

El alcance de la propuesta de la CONAIE era de gran calado: un Estado-Plurinacional. “La irrupción del movimiento indígena en 1990 permitió al campo popular reagruparse en derredor de una propuesta: el anti-neoliberalismo y la plurinacionalidad, lo que posibilitó poner en el escenario social una alternativa frente a lo que ofrecían e imponían los distintos gobiernos de derecha que dominaron en ese periodo” (Simbaña, 2020: 10-11). El término plurinacional resultó ser innovador y crítico con respecto a la construcción del Estado-Nación. Esto porque el asumir varias nacionalidades dentro de un Estado “conlleva la obligación para desarrollar cambios profundos en lo estructural (institucional), en el ámbito económico (por decir lo menos-el presupuestario), en materia territorial-administrativo que propenda al fortalecimiento de la autonomía de los pueblos y nacionalidades y la convivencia del Estado, de la sociedad con la naturaleza” (Pacari, 2020:16). Este término tendría en su

concepción la búsqueda de la autonomía en todos los ámbitos²⁸ y cada uno de estos cuestionaría las bases del Estado de esa época.

El levantamiento indígena de los noventa significó mucho para Salasaka y para los pueblos originarios, ya que conquistaron varios espacios y lograron acceder a otros. Entre los más destacados para los salasakas fue la posibilidad de tener escuelas bilingües que quedaron ubicadas en varias comunidades. En estas escuelas la educación se realizó en *kichwa*, y los materiales eran elaborados por los mismos profesores bilingües. En esta época se dió “la firma de un convenio entre el Ministerio de Educación y la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, mediante el cual el movimiento indígena asume formalmente el control de la educación” fue el acto que permitió por varios años que la educación fuera autónoma (Jerez, 2001:17). Esto representaba un gran paso, porque los padres de familia podrían escoger entre llevar a sus hijos a una escuela fundada por la iglesia católica o escuelas bilingües.

Es importante retomar la idea de la autonomía que proponían los pueblos originarios, ya que, si bien estaba ligada con el territorio, al mismo tiempo contenía una perspectiva más amplia. Esto se reflejó en la lucha por tener una educación autónoma que terminaría en la creación de la dirección de Educación Bilingüe. Desde la perspectiva de Pacari:

No se concibe la educación al margen del territorio, ni éste aislado de la salud, la cultura o de la producción; ni la libre determinación puede estar separada del régimen de autoridad, de la existencia de pueblos y su vínculo con el hábitat, con el territorio, la naturaleza; igualmente, todos estos elementos no están alejados de la espiritualidad. El Proyecto Político de la CONAIE aborda, teoriza, conmina, reta, proyecta nuevos paradigmas, así como establece la obligación tanto del Estado cuanto de la sociedad plurinacional para hacer posible la necesaria convivencia con la naturaleza, con el sistema comunitario (Pacari, 2020: 22).

Es necesario aclarar que la autonomía que buscaba la CONAIE no estaba dirigida hacia una separación del Estado; más bien buscaba una integración de los pueblos originarios, de sus organizaciones autónomas y de sus maneras de vivir dentro del aparato estatal (Cartuche.,

²⁸ Entre estos estaba cuestionar el sujeto individual y proponer el sujeto colectivo como sujeto de derecho, reconocer esto es asumir que como un “sujeto colectivo de derechos”, en consecuencia, no existe la voluntad individual de cualquier persona el de ser kichwa o no, ser chachi o no, ser waorani o no, porque alude a la identidad que se ha preservado en un *continuum* histórico” (2020: 19). En este mismo sentido está el eje central de ser un estado plurinacional que es la “autonomía, territorio, educación, salud, cultura, espiritualidad: son elementos sustanciales de una sociedad y un Estado Plurinacional” (Pacari, 2020: 20). Además, se proponía una alternativa para el desarrollo porque “se cuestiona también el desarrollismo muchas veces camuflados como alternativas al desarrollo que en el fondo mantienen las visiones extractivistas” (Pacari, 2020: 23). Estos ámbitos que mencioné fueron un resumen muy rápido para dar un breve contexto. Para buscar más información existe una bibliografía amplia entre los autores mas reconocidos esta: Pablo Dávalos, Nina Pacari, Inti Cartuche, entre otros.

2020: 27). Por lo que buscaron la creación de instituciones que trabajaran a favor de los intereses de los pueblos originarios.

Entre las propuestas de Salasaka, en lo relativo a territorio no hubo cambios drásticos. Al ser una parroquia, ya tenía un territorio delimitado y no tenía tierras comunales, por lo que en la lucha se enfocaron en lograr un mejor acceso al agua. Como lo menciona Masaquiza²⁹ “los habitantes de este pueblo están empeñados en mejorar la agricultura aprovechando el agua de regadío que provee el proyecto ‘Huachi Pelileo’. Se logró obtener un proyecto que benefició a las comunidades, satisfaciendo al autoabastecimiento de productos alimenticios” (Masaquiza, 1995:243). Este proyecto fue dirigido por un integrante de la UNIS, Manuel Caizabanda, por lo que era evidente el vínculo entre el levantamiento indígena y los avances en beneficio de los salasakas.

En este sentido el Movimiento Indígena cambió la vida de los *runakuna* en todos los ámbitos y especialmente en su posición dentro de la sociedad. Respecto a esto, quiero enfatizar lo que me comentaron varios dialogantes, que aludían a la disminución del racismo, esto se reflejaba para las *warmikuna* (mujeres). Cuando ya tenían posibilidad de sentarse en el bus que las llevaba a la ciudad, los controladores ya no las obligaban a ir paradas, o ya no las paraban para ofrecer el asiento a mestizos o blancos, práctica que era profundamente racista y discriminatoria.

Como lo mencionó *Antonio*:

En el año 1992, el gran levantamiento a nivel nacional cortó casi totalmente todas las discriminaciones que vivíamos, los maltratos públicos disminuyeron ahí, pero lo que si resultó ser un gran cambio fue con la constitución de 1998, donde nos reconocían como pueblos [...] a la par se forzó la identidad y la autoidentidad de todos los lados de todos los pueblos, especialmente de los salasakas, que se reconocieron más orgullosamente como *runakuna* (Diálogo, Antonio Aldaz, 2021).

El año 1998 es muy importante porque con el reconocimiento de la existencia de pueblos originarios que habitan en un Estado, porque pasaron a formar parte de la estructura del Estado.

A pesar de que el proyecto político de 1988 de la CONAIE contenía el planteamiento de la reforma del artículo Primero de la Constitución, donde mencionaba lo referente al Estado Plurinacional, esta formulación no se pudo lograr por completo; no obstante, en la

²⁹ Escribe en el año 1995, cuando el levantamiento indígena aún estaba en proceso.

constitución de 1998 sí se incluyó este principio. En el artículo uno dice: “El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada”. Ser pluricultural y multiétnico abrió varias puertas, para todos los pueblos originarios, pero especialmente influyó en la autonomía de los dos gobiernos de Salasaka, por una parte, la posibilidad de tener una junta parroquial y por otra la formalización del gobierno autónomo del pueblo Salasaka.

La Constitución del año 1998 les dio paso en tres ámbitos esenciales: El primero es el poder, con esto se refería a que hubiera una mayor descentralización y que los sectores rurales que estaban representados por la CONAIE fueran reconocidos. La segunda la transferencia de competencias que se refería específicamente a las juntas parroquiales, ya que indicaba dar poder a estas parroquias, y permitirles decidir sobre sus problemas. La tercera, la asignación equitativa de los recursos, especialmente teniendo en cuenta las necesidades de los sectores rurales y pueblos originarios que habían sido abandonados por el Estado (Torres, 2004:17-18). A partir de 1998 el gobierno de turno y la CONAIE trabajarían duro en las nuevas juntas parroquiales y en la legalización de los gobiernos autónomos en cada pueblo originario.

III.5. Salasaka y sus dos cuerpos de autoridades

La CONAIE al promover un Estado plurinacional, también abrió camino a la autonomía de gobierno en los territorios, por lo cual tuvo una gran influencia en la creación de gobernaciones autónomas, y al mismo tiempo incitó la independencia de las parroquias rurales, impulsando así la creación de las juntas parroquiales. Estos cambios se dieron a partir de los años dos mil, cuando el Movimiento Indígena del Ecuador ya era considerado un actor político influyente e importante. “En el periodo comprendido entre 1990 y 2006, la movilización indígena hizo posible que los pueblos y nacionalidades se posicionen como un actor e interlocutor político frente a los gobiernos y el Estado ecuatoriano” (Cartuche, 2020: 27-28). En esta sección se hablará de los cuerpos de autoridades que tiene Salasaka: la parroquia, que es parte del Estado y otro, el gobierno autónomo de Salasaka, que representa al pueblo. Además, expongo los avances más importantes que se lograron con las

movilizaciones de los años noventa, que condujo a la nueva Constitución de 2008, y de cómo esos cambios se materializaron en Salasaka.

III.5.1. Parroquia

Las parroquias rurales ya existían desde décadas atrás, sin embargo, las juntas³⁰ parroquiales rurales aún no habían sido planteadas. Fue con la Constitución de 1998 que se promovió la creación de estas, dotándolas de competencias de gestión y administración.

Es necesario mencionar que esta ola de descentralización de gobiernos, como lo llama Barrera, no fue un caso aislado, más bien fue un proyecto que ocurrió en varios países de América Latina (Barrera, 2007:190). Un claro ejemplo es Colombia ya que:

Entre el gobierno de Belisario Betancourt (1982-1986) y la sanción de la nueva Constitución en 1991, se produjo un fuerte debate que derivó en la 'autonomía de las entidades territoriales' bajo un Estado unitario. Además, más allá de las leyes, hubo avances significativos en la ejecución descentralizada de los presupuestos. En Ecuador fue un proceso más tardío ya que en el año 1997 se aprobó la ley Especial de Descentralización del Estado y Participación Social y la Ley Especial de Distribución del 15% del Presupuesto General del Estado para los Gobiernos Seccionales. Estas serían las predecesoras que finalmente en el año 1998 con la Constitución se 'estableció la figura del Estado unitario de administración descentralizada muy similar al colombiano' (Barrera, 2007:194).

Esto daría paso a la creación de juntas parroquiales rurales, que implicaba elegir a los representantes de la parroquia para que gobiernen el territorio en todos los aspectos.

Se debe recalcar que estas reformas, que dotaban de mayor autonomía y autogobierno a esas entidades territoriales, eran la respuesta al proyecto político que desde años atrás había impulsado la CONAIE. Para entender el papel de la CONAIE con respecto a esto, se recupera la siguiente cita:

Históricamente los pueblos y nacionalidades indígenas, y sobre todo la CONAIE, han exigido espacios de autonomía dentro de la institucionalidad del estado. Esta política ha funcionado con altos y bajos desde los años noventa hasta la época correísta como se ha demostrado en el recorrido de este artículo. La política dirigida hacia el Estado, propia de la mayoría de los movimientos sociales populares del Ecuador, ha logrado en muchas ocasiones conseguir avances jurídicos y políticas públicas para los pueblos y nacionalidades indígenas y la sociedad en general (Cartuche, 2020:42).

Lo anterior permitiría conquistar tres ámbitos. El primero fue el poder, desde el Movimiento Indígena se reclamaba que este era central y pedían que se diera una mejor distribución. El

³⁰ El término "junta", está definido como el conjunto de individuos nombrados para dirigir los asuntos de una colectividad o que rige los intereses peculiares de un pueblo. En este sentido, la junta parroquial se definiría como el conjunto de personas, elegidos para dirigir, orientar y defender los intereses de una comunidad local, en este caso, la población de una parroquia (Torres, 2004: 13).

segundo es la transferencia de competencias, es decir que no solo fueran los municipios quienes decidieran, sino que hubiera más participación de los habitantes de las parroquias y tener la posibilidad de resolver sus problemas. El tercero, la asignación equitativa de recursos, para que su asignación fuera realizada directamente a la parroquia y así estos recursos podrían administrarlos e invertirlos en sus necesidades (Torres, 2004:17-18). Este proceso de la creación de las juntas parroquiales rurales se demoraría unos cuantos años, dependiendo de la zona y sobretodo de la disponibilidad de recursos, ya que crear estas comisiones representaba un gasto fuerte para el Estado.

En el caso concreto de Salasaka la elección de la junta parroquial se llevaría a cabo a partir del año dos mil, lo cual significaría un cambio sustancial. Para entender qué competencias tenía la junta parroquial recupero la perspectiva de Torres:

Ley Orgánica de Juntas Parroquiales Rurales, hacen un énfasis especial en el objetivo de ‘autogestión’ que se persigue para los sectores rurales, además se afianza el concepto de protagonismo que deben tener las Juntas Parroquiales Rurales con el fin de que impulsen actividades orientadas a la consecución de su propio desarrollo a través de la ‘autogestión’ y la participación directa en la solución de sus propios problemas” (Torres, 2004: 20)

A pesar de haber sido nombrada una parroquia, la posibilidad de elegir a sus representantes era un gran paso en su camino hacia una gobernabilidad más autónoma. Principalmente porque ya tendrían acceso a recursos económicos, a la capacidad de realizar y fiscalizar obras dentro del territorio, así como proponer proyectos que fueran acordes a los pensamientos, necesidades y sentimientos de los salasakas.

Desde entonces, cada cuatro años se elige a la junta parroquial. Es necesario recalcar que la mayoría de personas elegidas, desde el presidente hasta los vocales, la mayoría han sido *runakuna* e integrante del partido político *Pachakutik*. Esto es importante ya que no se ha dado paso a otros partidos políticos que no estén en concordancia con la CONAIE, es decir que los salasakas siguen apoyando y manteniendo vigente el proyecto político indígena.

La parroquia de Salasaka en las últimas dos décadas ha vivido varios cambios, el último con respecto al estatus que en la actualidad tiene, ocurrió en el año 2010, cuando “la Constitución de la República vigente, en el Registro Oficial de martes 19 de octubre del 2010, se aprobó el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, mediante el cual se reconoce a las Juntas Parroquiales como Gobiernos Autónomos

Descentralizados Rurales, proporcionando competencias exclusivas y concurrentes para su desarrollo” (Reglamento interno del GAD de Salasaka). Esto se llevó a cabo durante la presidencia de Rafael Correa y como todas las juntas parroquiales rurales, la de Salasaka también ascendió de categoría y en la actualidad se llama: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Salasaka (GAD parroquial Salasaka). Con estos nombramientos han refrendado su autonomía.

El proyecto de los gobiernos autónomos iba de acuerdo con la descentralización del poder, lo que daba a entender darles más autonomía a estos territorios. Especialmente enfatizando el hecho de ser habitado y gobernado por *runakuna*, ya que esto da paso a la posibilidad de mantener, vivir y perpetuar más allá de una autonomía administrativa. Esto se transformaría en una autonomía local, donde rebasaría el hecho de tener una administración propia, sino que promoverían “transformaciones municipales a través del ejercicio del poder desde una óptica intercultural” (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005:52-53). Aunque se refieran a los municipios indígenas, es necesario mencionar que también ocurrió algo similar en las parroquias donde la mayoría de la población pertenecía a un pueblo originario. Fue así como el pueblo Salasaka, con la creación de su junta parroquial, consolidó una autonomía local que está muy ligada al Estado, pero inscrito en un proyecto político delineado por el Movimiento Indígena.

III.5.2. Concejo de Gobierno del Pueblo Salasaka

La UNIS era el gobierno que aglomeraba a todas las comunidades del pueblo Salasaka, su papel era indispensable para mantenerlas cohesionadas, organizadas y articuladas dentro de la CONAIE. La CONAIE desde los años noventa demandaba la plurinacionalidad de los pueblos originarios que “supone el reconocimiento pleno de sus características como naciones, incluidos márgenes importantes de soberanía en la jurisdicción de sus territorios” (Barrera, 2007:197). Era necesario, dentro del proyecto el reconocimiento de los organismos comunitarios que ya existían, solo necesitaban ser fortalecidos y reconocidos como sujetos colectivos de derecho. Para ser reconocidos como tales, varias organizaciones de pueblos originarios fueron elevadas de categoría, con el apoyo de Concejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).

Este concejo fue creado en 1998 y “se integró por representante no ya de las organizaciones de carácter nacional, sino de todos los pueblos y nacionalidades indígenas reconocidos en el Ecuador. En tal sentido, bajo el principio pluricultural, “el CODENPE fue el primer espacio de representación de indígenas, para indígenas concretamente, para sus pueblos y nacionalidades, dentro de Estado” (Grijalva, 2009: 396). Esta institución buscaba el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos originarios. Así que, una de las primeras acciones que tomó, fué elevar de categoría a los organismos de cada pueblo.

Esta acción se avalaba en la disposición de la Constitución del año 1998 para la creación de las circunscripciones territoriales indígenas que anunciaba “como regímenes seccionales autónomos, con fines administrativos y de representación política, en los que las nacionalidades y pueblos podrán determinar su propia estructuración administrativa, jurídica y política; así como financiamiento del Estado para la administración y ejecución de sus propios planes y programas de desarrollo” (Lozano, 2004:2). Estos regímenes se basaban en una autonomía territorial que no estaba ligado a un organismo gubernamental como parroquia, municipio o cantón, más bien estaba vinculada a los territorios de pueblos originarios. Estos gobiernos no debían rendir cuentas al Estado, sino que debía responder a sus comunidades, por lo que permitía dentro de esos espacios autónomos organizarse de acuerdo a su realidad.

En el año 2002 el CODENPE auspicia la personería jurídica de la UNIS en representación del pueblo Salasaka, mediante una junta comunal, que recibe el nombre de Concejo de Gobierno del pueblo Salasaka (Diálogo, Manuel Masaquiza, 2021). *Antonio*, uno de los dialogantes, encabezó este primer ejercicio, por tal motivo se considera necesario recuperar su voz: “En el año 2002 cuando me designan como representante del pueblo Salasaka ante el CODENPE, desde ahí arrancamos con la reconstitución del pueblo Salasaka. Lo que antes era UNIS, desde el 85 hasta 2001 cambiamos todo eso, botamos todo, cambiamos e hicimos nuevos estatutos” (Diálogo, Antonio Aldaz, 2021).

A partir de este reconocimiento, el Concejo de Gobierno logró tener más influencia que la UNIS en cuestiones políticas y administrativas, ya que pudo ejercer su gobierno desde su propia realidad, y no desde los lineamientos que estipula la administración pública. De lo que resulta que el pueblo Salasaka ha construido dos estructuras de gobierno, que son complementarios, la Parroquia y el Concejo de Gobierno, ambos reconocidos por el Estado.

Las personas que presiden el Concejo de Gobierno son elegidas democráticamente, la diferencia es que las elecciones son organizadas por el mismo pueblo, sin injerencia externa. El concejo tiene gran influencia en la aprobación de proyectos dentro del pueblo y trabaja junto con la junta parroquial.

El Concejo de Gobierno es una suerte de revitalización del antiguo Cabildo Salasaka, toma el papel en algunas de las funciones que antes tenía y que perdió cuando se convirtió en Parroquia. Una de las más importantes es la aplicación de la justicia dentro del pueblo. Al día de hoy es quien se encarga de aplicar la justicia indígena, esto es importante recalcar, porque si se comete un crimen en una de las comunidades salasakas, el Concejo tiene la protestad de resolver desde sus conocimientos y costumbres.

Para comprender qué papel cumple el Concejo de Gobierno, es necesario recuperar la siguiente cita: “Los gobiernos comunitarios y territoriales permiten hacer política de una forma más cercana y directa que las instancias creadas por el Estado. Son espacios donde la política, entendida como la acción de un sujeto colectivo para auto determinar su proceso histórico, es vívida y de cerca” (Cartuche, 2020:41). En estos gobiernos territoriales no es necesario rendir cuentas ni seguir un proyecto político gubernamental, sino más bien se adapta a las necesidades que surgen en los habitantes que viven ese espacio.

En conclusión, durante este capítulo, ahondamos en la construcción de Salasaka, específicamente en su aspecto político y organizacional. Observamos durante las diferentes secciones la búsqueda de autonomía del pueblo, y cómo a través de cada decisión y acción se va acercando un poco más. Por un lado, una autonomía local y administrativa por parte del GAD parroquial de Salasaka, y por otro, una autonomía más propia de los pueblos originarios que se ve reflejada en el Concejo de Gobierno de Salasaka. Aunque estos dos pertenecen a diferentes estructuras, la creación de ambos tiene vínculo con el proyecto político del Movimiento Indígena. Como varios autores lo sostienen, el derecho de la autonomía de los pueblos originarios ha sido tomado por ellos en sus manos y lo han llevado hasta sus últimas consecuencias (Lozano 2004; Cartuche 2020; Pacari 2020; entre otros).

En específico, el interés de este capítulo fue recuperar el proceso de autonomización de Salasaka, como una construcción política e histórica. Este largo preámbulo introductorio, nos ayuda a comprender el contexto en el que irrumpe el cementerio en Salasaka del cual se encarga el capítulo tres y entender el ritual de *aya puncha*. La autonomía de la que ahora

gozan está estrechamente relacionada con la perpetuación del ritual y con la vitalidad que tiene la relacionalidad entre *runa* y *aya* en los rituales.

IV. El Cementerio de Salasaka: ontología relacional y ontología política

El cementerio es el espacio en donde se realiza el *aya puncha* (día de los difuntos), en este lugar se vive y se siente el *kawsay* (*vida*) de Salasaka, que tiene como principio la relacionalidad del todo, especialmente se fortalece el vínculo entre los *runakuna* y los *ayakuna* (ancestros). Por lo que es indispensable conocer y analizar las dinámicas que han surgido alrededor de este. En este capítulo se historizará al arribo del cementerio a Salasaka y su trascendencia en la vida de los salasakas, en tres apartados que los he titulado: Un cementerio ajeno, lucha por *ñukanchik* (*nuestro*) cementerio y *ñukanchik* cementerio; se debe mencionar que cada etapa está ligada a un contexto específico que influyó en la relación que los *runakuna* han tenido con sus ancestros. En este sentido, debe considerarse que la historia alberga una lucha que decidí entenderla desde las ontologías relacionales y la ontología política. Así, con estos marcos analíticos y los conocimientos de mis dialogantes, se construye cada sección del capítulo presente.

En la noche del día de los difuntos, donde comparte la familia, es motivo para recordar cómo el cementerio cambió de lugar. El ritual del *aya puncha* en el panteón de Salasaka es reciente; anteriormente, este no se encontraba en esta parroquia, sino que se situaba en el cantón de Pelileo. El cementerio es el lugar central en donde se desarrolla el ritual cada dos de noviembre, este no es un sitio como cualquier otro, sino que contiene una historia de lucha política, la cual conoceremos a través de los relatos de los *runakuna* que estuvieron presentes y fueron partícipes. Mediante estos hechos se ilustrará la relación estrecha que tienen los *runakuna* con los ancestros y con el cementerio desde el pasado hasta el presente.

Antes de iniciar con el recorrido historizado, es necesario categorizar al territorio de Salasaka como un espacio-tiempo vital, donde hay lugares particulares, como el cementerio, y donde se refrenda la relación con diferentes entidades. Desde la perspectiva de las ontologías relacionales, los territorios colectivos involucran aspectos económicos, políticos, ecológicos y culturales, pero el eje central, mediante el cual se puede dimensionar el significado, es la dimensión ontológica (Escobar, 2014:76). Los territorios para las sociedades que comprenden al mundo desde la relación tienen un gran significado, primero

porque en estos se refleja la manera en la que viven y sienten su mundo. Segundo, es porque se comprenden como vivos, lo cual lleva a asumir que son entidades sintientes.

Dentro de estos territorios hay lugares particulares donde se ratifica y recuerda las relaciones entre diferentes entidades, estos tienen historias y energías significativas que permiten a los seres mantener viva su ontología particular (Díaz, 2020:112). En el caso de esta investigación, entiendo al cementerio actual como un lugar que aloja energías sustanciales y tienen una historia particular, así convirtiéndose en un espacio ideal para realizar el ritual donde se perpetúa la relación entre los *runakuna*, los *ayakuna* y otras entidades más. Entonces, es necesario comprender su gran significado, es importante ahondar en su historia que refleja el *kawsay* de los salasakas y también la importancia de los ancestros en lo espiritual, en lo organizacional y en lo político.

IV.1. Un cementerio ajeno

Antes de la construcción del actual cementerio en la parroquia de Salasaka, los salasakas acudían para realizar el ritual de *aya puncha* a Pelileo Grande³¹. Este antiguo panteón está ubicado en la antigua cabecera cantonal. Antes del terremoto que sacudió al centro del país en 1949, Pelileo Grande era una de las ciudades más importantes de la provincia de Tungurahua. Tras este suceso, gran parte de la población se trasladó a los lugares menos afectados que estaban ubicados en el valle, donde ahora está situado el centro del cantón Pelileo. Las personas que decidieron no migrar reconstruyeron la ciudad y conservaron el cementerio, se sepultaban a personas de la ciudad y de las poblaciones colindantes. Salasaka, al pertenecer a esta parroquia y al estar parcialmente cerca, enterraba en este lugar a sus familiares, por lo que hasta ahora se encuentran lápidas con apellidos *runakuna*³² como Masaquiza, Cullqui, Chango, Pilla, entre otros. En las fotos a continuación se puede observar a los salasakas en el antiguo cementerio.

³¹ Pelileo Grande antes del terremoto de 1949 era la cabecera cantonal, pero al ocurrir el terremoto, Pelileo (La Matriz) pasó a ser la cabecera. En la actualidad es una parroquia urbana, antes estaba habitada por mestizos y *runakuna* (personas de diferentes pueblos originarios), pero los otros pueblos originarios como los de Niton han ido identificándose como mestizos. Por ese motivo, actualmente se reconoce como una parroquia con población mestiza y blanca (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos).

³² En esta tesis, propongo utilizar las palabras *runakuna* o *runa* en vez de indígena, porque últimamente desde los pueblos originarios *kichwas* de Ecuador, se ha propuesto sustituir términos coloniales por términos en la

Imagen 2. Salasakas en el cementerio de Pelileo Grande³³



Imagen 3. *Aya puncha* en el cementerio de Pelileo Grande



En el año 1971 los salasakas dejaron de sepultar a sus familiares en este lugar, ante este acontecimiento me pregunté: ¿qué pasó durante esa época que motivó a los *runakuna* a construir un nuevo cementerio? y ¿cuál fue el impacto del cambio del cementerio en la relación entre *runa* y *aya*? En mi búsqueda de respuestas, mis dialogantes mediante sus

lengua materna. Se utilizará indígenas cuando se cite la idea de un autor o cuando no se refieran a pueblos originarios que no sean *kichwas*.

³³ Imágenes recuperadas, en el año 2022, de una página de facebook llamada: Salasaca runas.

relatos, me contaron cómo pasó y cuáles fueron las principales razones que incitaron a los *runakuna* de ese tiempo, a tener un propio cementerio.

Antes de esto, considero necesario mencionar el contexto en el cual estaba el pueblo Salasaka en los años 70. Salasaka era uno más de los caseríos de la parroquia Pelileo Grande, por lo que acudían a esta ciudad para realizar varios trámites. Al ser parte de esa parroquia, no se había considerado la necesidad de tener un cementerio, sin embargo, varias situaciones internas poco a poco motivaron a los salasakas a pensar en espacios propios³⁴.

El acceso al regadío, el aumento de la población, la limitación a expresar sus características propias en espacios como: iglesias, cementerio, gobernación, entre otros, fueron las razones por las cuales solicitaron ser elevados de categoría y convertirse en una parroquia. Lo cual llevó al Concejo Provincial de Tungurahua a realizar varios informes, que al final condujeron a la creación de la parroquia³⁵ en 1972. Pero antes de esto ya el 12 de enero de 1971 se emitió el decreto de creación, que promovió en Salasaka la construcción de varios espacios dentro del territorio que comprendería la nueva parroquia (Choque, 1992:11). A partir de este anuncio, los cabildos de cada comunidad que conformaba Salasaka recalcaron la importancia de tener sus propios espacios, lo que conllevó a pensar en la construcción de lugares que eran necesarios en la nueva etapa.

Como lo mencionaba *Ramona*, los *runakuna* fueron elaborando el diseño de su nueva institucionalidad, por eso indagaron sobre los requisitos que deberían cumplir para obtener el rango de parroquia. En todas las juntas comunales el cementerio era un tema de discusión, porque el *aya puncha* es el ritual más importante y no podían dejar de lado la relación que mantenían con sus ancestros, debían tener sus propios espacios, en los cuales podrían realizar los rituales sin ser limitados. Como anteriormente se mencionó, si se entiende al mundo desde la relacionalidad, el territorio se convierte en un espacio-tiempo vital “material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero, sobre todo, es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (Escobar, 2014: 91). Este proceso de apropiación que menciona Escobar inició en Salasaka desde mucho antes de la parroquialización, pero se evidenció

³⁴ Es necesario mencionar que el cementerio fue construido meses antes de la parroquialización.

³⁵ En México, la parroquia haría referencia a un municipio y el pueblo a una comunidad.

cuando tuvo la posibilidad de delimitar su territorio y así construir espacios propios, como el cementerio, que iban a ser constituidos desde la realidad de los Salasakas.

Es necesario mencionar que además de la necesidad de los salasakas de consolidar sus espacios, también los impulsó otros motivos que eran sentidos por el pueblo, pero especialmente por las mujeres. Durante los múltiples diálogos que tuve con las *warmikuna* (mujeres), con el ex cabildo y con los *yachakuna* (sabios y sabias), se identificaron cuatro, que son: la ubicación, el racismo, el espacio limitado y el reclamo de las mujeres.

IV.1.1. Ubicación

La primera fue la ubicación del antiguo cementerio porque estaba a cuatro o seis horas de caminata de la comunidad más cercana del pueblo Salasaka. La distancia lejana provocaba molestias en los *runakuna*. En Salasaka se acostumbraba ir al cementerio a pie cuando moría alguien³⁶ y se celebraba el ritual de finados, ya que donde se encuentre el cuerpo y el espíritu del ancestro irá el *runa* a dejarlo y al encuentro, como lo mencionó *Ramona*:

Runakunaka wañukpi tukuy ayllukuna cementerimu rina kan, ñukanchik chakinkunan rinchi mayman tyashpapi rinchi, chi aycha almacharin, shinashpa tukuykuna rinchi, shinashpash kay finadospi ñukanchik ayakunan tuparinchik. (Cuando un *runa* muere toda su familia va a dejarlo, con nuestros pies vamos a cualquier lugar, el cuerpo aún tiene el alma cuando lo vamos a dejar, por eso vamos todos, por esto también vamos en finados a encontrarnos con nuestros ancestros) (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021)

Esto es una muestra del principio de relacionalidad. Dentro de esta concepción cada ser tiene que mantener el vínculo con el otro, incluso después de la muerte. La familia y personas allegadas tienen la responsabilidad de ir a dejarlo, con sus propios pies, porque es una manera de comunicar al difunto que la relación se mantiene y seguirá.

Cuando se practican estos rituales o ceremonias hay que entender que se está cuidando la relación, es decir que, mediante estos actos, el vínculo que existe entre el *runa* y *aya* se fortalece y permite que estos dos seres existan. Como lo hace entender la siguiente cita cuando habla de la relacionalidad: “Es tal la naturaleza de esta relacionalidad “primordial”

³⁶ Hasta la actualidad, durante el traslado del cuerpo los *runakuna* van caminando al cementerio, sin importar la lejanía.

que todas las cosas son, en sí mismas, entendidas como relación; no solo están en relación – como un accidente a la sustancia–, sino que son relación” (Orrego, 2015:57).

Estas nociones también han sido conceptualizadas como relacionales porque “la identidad (ídem. Lo mismo) andina es justamente relacionada entre heterogeneidades (heteros: otro, ajeno). Una persona es ella misma en la medida en que se relaciona con otra” (Estermann, 2009: 219). En este caso, el *runa* se relaciona con su ancestro, y este no puede deslindarse porque el vínculo que los une es el mismo que mantiene la vida en comunidad y permite su propia existencia. Por esto, se realizaban caminatas de horas, con el objetivo principal de nutrir la relación con sus *ayakuna* y hacerle saber al ancestro que la relación es cuidado y respetado por su familia.

El antiguo cementerio en Pelileo Grande se situaba a varias horas de caminata, lo que causaba cansancio y malestar en las familias, como lo mencionó *Francisca*³⁷:

Ishki vueltawayda rigani ñuka tayta na pushirikurga mancha caro washa rinagushkaguga chakin, zapatos illugaga, auto illugaga, bañosmu flota pelileo shamucushcaguga kay via principalmu, ñukanchi a las dos de la mañana rirkanchi. Kay ishki vuelta rirkani chipi ña las 4 de la mañana wasalatumu manchanay pitamurka, chibi nin autoshamuga nishaña mashti finados ña apungu ruku pitusha. Utka jatarichinisha, cuatroda ña kipin ña autobí. (Solo fui dos veces con mi papá, estaba muy muy lejos, antes se iba caminando con los pies descalzos, no había zapatos y menos autos, algunos salían a la vía principal a tomar un bus que iba a Baños la flota Pelileo. Nosotros salíamos a las dos de la mañana, para llegar a tiempo. La segunda vez que fui, fue a las cuatro de la mañana porque pasaba un bus que nos recogía en Wasalata [comunidad en la que vivía], pitaba muy fuerte, ahí decían las personas “ya vino el auto” y nos íbamos) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021).

En finados, el peso del *kipi* (envuelto lleno de comida) las cansaba muy rápido y tenían que hacer varias paradas antes de llegar al cementerio. Como menciona *Francisca*, cuando los carros empezaron a circular, la movilización se facilitó un poco, pero estos buses solo los dejaban a mitad de camino; aunque se acortaba seguía siendo un camino largo. Los *runakuna* salían a esas horas de la madrugada porque se acostumbraba a estar a las seis de la mañana para recibir el primer rayo del sol del día junto al difunto, la hora en la que salieran dependía de la lejanía. En este caso *Francisca* era de la comunidad más adentrada y, por lo tanto, lejana del antiguo cementerio. Además, mi abuela (Ramona) me comentaba que

³⁷ Francisca Masaquiza, se dedica a la plantación del agave, a la recolección de miel de agave para la comercialización, cuida a animales de campo y siembra varias plantas como el maíz, poroto, hierba, etc. La única hija mujer de su familia y también la única mujer en su familia.

durante el traslado del ataúd se demoraban más de ocho horas en llegar, por el peso del cuerpo.

Esto era muy agotador, ya que pasaban todo el día y noche con los difuntos, en esta larga y difícil caminata no podían llevar a sus hijos, así que solo iban los mayores de cada familia. Es decir, solo la mamá y papá dejando a los niños solos durante el día y la noche que duraba el ritual. En estos días los niños, niñas y adolescentes aprovechaban para divertirse. Como lo menciona *Antonio*: “los muchachos, los niños, era obligatorio quedarse en la casa. Yo recuerdo de mi niñez era una alegría finados, ¿cuándo llegaba? Como que nunca llegaba, la vecindad a jugar y a quedar en la casa cuando los papás se van a finados a Pelileo quedábamos en la casa los niños” (Diálogo, Antonio Aldaz, 2021). Pero a pesar de esto, *Antonio* me comentaba que uno de los juegos que realizaban los niños y niñas era fingir que se hacía finados en las casas. Los niños sabían acerca del ritual porque sus familias les hacían partícipes de la preparación.

Es necesario considerar que estos mundos particulares se mantienen en ambientes específicos, entonces, las ontologías relacionales se manifiesten y se perpetúen “hace falta un ambiente lo suficientemente bueno que contemple las necesidades de los sujetos, a partir de la identificación a ellas. En este sentido, una de las funciones básicas que debe cumplir el ambiente es la del sostén. Es a partir de este sostén que los sujetos se reconocen como existentes y relacionales” (Cosci, 2021:76). En el caso de Salasaka el sostén era la familia mediante la comunicación, al incorporarlos en las actividades preparatorias y en las distintas fases del ritual mantenían conectados a los jóvenes y así les transmitían los conocimientos para que siguieran practicándolo cuando fuera su hora. La relación que se tenía con los *ayakuna* iniciaba cuando ya estos niños crecían y construían una familia, en ese momento ya participaban formalmente en el *aya puncha*.

Durante la noche del *aya puncha* se acostumbraba a tomar *chicha* (fermentado de maíz) para aguantar y acompañar a los *ayakuna*, esta actividad la realizaban especialmente los hombres. El problema de la ubicación se acentuaba cuando los hombres se emborrachaban, porque las mujeres tenían tres opciones: hacer lo posible para llevarse a su esposo o padre, quedarse a dormir en el cementerio o regresar solas a casa, lo que las ponía en peligro por los *ishtakus* (cantinas), de los cuales hablaré más adelante.

Como lo comentaba *Francisca*, en una de las ocasiones que acompañó su padre, pasó por esta situación: *Chibiga leve machurka ñuka taytaga ñukunchiga wakaganchi, auto maybi pushamushañisha tutamu shamunchika llaki solo shamunchika*". (Ahí (cementerio) mi papá se embriagó en exceso, yo estaba llorando, el carro en el que vinimos estaba esperándonos, pero lo perdimos, cuando anocheció me tocó regresarme triste y sola) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021). Esta era una experiencia más de las que vivían las mujeres, esto les causaba molestias, ya que ellas debían regresar a los hombres de la familia a casa, ya sea arrastrándolo, tratando de cargarlo e incluso pidiendo a otras personas que las ayudarán a llevar a su pareja. El quedarse en el panteón o regresarse sola, implicaba muchos peligros. Por esto, mi abuela mencionaba que las mujeres eran las que más abogaban por un nuevo cementerio. Todas estas desventajas que surgían por la lejana ubicación incentivaron al pueblo a hacer un cementerio.

IV.1.2. Racismo

Otra razón, fueron los actos de racismo por los que pasaban los *runakuna* en el camino que llevaba al cementerio, era una tortura. Además de la larga caminata y las pocas horas que habían dormido, debían lidiar con las personas que atendían en los *isthakus* (cantinas). Alrededor del cementerio, durante los entierros y día de los difuntos, se instalaban cantinas que se dedicaban a vender *chicha*³⁸, vino y a veces comida. Los dueños de estos lugares eran mestizos, en su mayoría originarios de Pelileo Grande. Para vender sus productos acudían a muchos métodos que denigraban a los salasakas. Cuando los *runakuna* pasaban por estos sitios los hombres mestizos dueños de las cantinas les quitaban sus pertenencias, como su sombrero blanco, su poncho, las *bayetas* (chalinan) e incluso a veces los *chumbis* (fajas), esto lo hacían para que consumieran en ese lugar. Les decían "si quieres tu porquería compra un galón de chicha" (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021).

Al ser despojados de la ropa, que tanto trabajo les había costado confeccionar, regresaban y consumían hasta que les devolvieran sus cosas. Entre las experiencias que logré recuperar está la de mi abuela:

³⁸ Fermentado de maíz.

Ñuka rirkani cementerimu, ñuka suegrabugta sombrero kicharca, kay Deliabug kusa, chayakpika nirkani: “Devuelva por favor el sombrero de mi suegra”. Chipi chi Delia nirka: “primero págueme lo que consumió su suegra y le daré el sombrero o cómpreme vino”. Ñuka suegra nimata rantirka chipi nirkani “usted es una ladrona, devuélvame el sombrero”, kusa shamurka y nirka “No le vamos a dar nada, esto ya es de nosotros” y Deliaka nirka “usted india, no tiene por qué venir a reclamarme, usted vale menos que mi perro”, chipi manchanay fiñarkani. (Me fui al cementerio (antiguo cementerio), le quitaron el sombrero a mi suegra en la cantina, fue el esposo de Delia, ahí le dije: “Devuelva por favor el sombrero de mi suegra”. Ahí Delia dijo “primero págueme lo que consumió su suegra y le daré el sombrero o cómpreme vino”. Mi suegra me había dicho que ella no había consumido ni comprado nada ahí, ante esto el esposo de Delia dijo: “No le vamos a dar nada, esto ya es de nosotros” y Delia dijo: “usted india, no tiene por qué venir a reclamarme, usted vale menos que mi perro”, ahí me enojé demasiado) (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021).

En la memoria de mi *hatun mama* (abuela) vive el nombre de Delia, que era percibida como un demonio, no había persona más mala en todo el mundo. Esta señora los emborrachaba hasta que no pudieran más. Cuando estaban suficientemente ebrios les pegaba y los insultaba.

Esta no era una experiencia aislada, ya que muchas veces los hacían consumir hasta endeudarse, y en varias ocasiones los dueños de las cantinas se quedaban con sus pertenencias y las vendían a otros salasakas. Estas múltiples vivencias mezcladas con los sentimientos y con el bagaje histórico de lucha y resistencia, incentivaron a una activación política que conllevó a impulsar la parroquialización temprana del pueblo.

Según Blaser (2009) y Escobar (2012, 2014) los mundos relacionales, al haber sido invisibilizados y depreciados por décadas, impulsan una activación política que conlleva organizarse y cuestionar el poder del mundo moderno, a lo cual concretamente lo denominan ontología política. En este sentido es necesario mencionar que “dicha ontología política tiene dos caras: los procesos por los cuales se concretizan mundos u ontologías particulares, y el estudio de los conflictos que emergen cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros” (Escobar, 2012:9). Como entiendo lo que Blaser (2009) y Escobar (2012) mencionan, es que en estos contextos aluden a procesos que dan luz verde a las posibilidades de pensar y cimentar hitos donde se puedan concretizar las ontologías particulares.

En el caso particular de Salasaka, aunque ya estaba en un proceso de resistencia donde poco a poco iba recuperando y construyendo espacios autónomos³⁹, el hito que marcaría un antes y un después sería la parroquialización, esto será entendido desde la ontología política.

³⁹ Por ejemplo, además de cementerio, se inició con la construcción del concejo de gobierno, una escuela independiente en Manzana Pamba, entre otros.

Para los salasakas el cuestionar el poder que habían ejercido los mestizos y blancos en su vida, significaba luchar por espacios propios que iban a estar de acuerdo con cómo entendían su mundo y donde no tendrían que convivir con personas que no concebían ni aceptaban su origen ni maneras de realizar el *aya puncha*. También desde este marco teórico se puede entender el choque, engranaje e incluso conflictos que se pueden crear cuando múltiples ontologías se encuentran o conviven, este tema lo retomaré más adelante.

Entonces, entre los procesos que ocurrían durante la activación política que permitiría la delimitación de un territorio propio y un gobierno dirigido por los *runakuna*, que les otorgaría una autonomía en todos los sentidos, pero no total, como: político, territorial, ritual, social, entre otros. Esto conlleva a pensar en el cementerio como un lugar que fue fruto de una lucha guiada e inspirada desde las propias vivencias y sentires de los salasakas, donde las situaciones llenas de racismo acentuaron las diferencias entre mundos, la de los *runakuna* y la de los mestizos en este caso, que los llevó a una búsqueda por tener un propio panteón que estuviera lejos de la ciudad mestiza y de las personas que eran dueñas de los *ishtakus*. En este caso, el cementerio nuevo sería el claro ejemplo material del impulso de un mundo particular que entra en la arena política que consecuentemente influirían en las maneras de hacer y vivir el *kawsay* de los salasakas.

IV.1.3. Espacio limitado

El poco espacio que tenía el cementerio incitaba a insultos de los mestizos que tenían a sus familiares muertos ahí y que vendían en los *isthankus*, reclamaban que los lugares sobrantes del panteón no eran para los indios, sino para los mestizos. Como lo mencionaba *Francisca*:

Chologunaga nimata sakikta rurakuna, chipi takusha, manchanachishpa, runakunata leve volangonaga nirka ñuka tayta, chipi chologunaga nishkami, ñukanchi cementeriomikan, kankuna kankuna ashpaman rinchi, kutik shuknuka brujeriata rurakunata yuyarirka (Los mestizos no nos dejaban hacer nada, ahí nos pegaban [en el cementerio], ahí los *runakuna* salían corriendo, eso me contó mi papá, los mestizos decían que era su cementerio, que nos fuéramos a nuestra tierra, y algunos pensaban que hacíamos brujería) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021).

La población de Pelileo Grande aumentaba y los espacios dentro del cementerio iban disminuyendo. En la percepción de los mestizos, las áreas que ocupaban los llamados

“indios” para enterrar a sus difuntos, eran sitios perdidos, por lo que este reclamo irrumpía cuando los salasakas iban al panteón. *Juancho* mencionó varias veces que trataron de negociar partes de tierra con la gobernación del cantón, sin embargo, estos no respondían, “*ñukunchiga chi watapikunabi mana cuentabi churushkakaganchi*” (nosotros (salasakas) no éramos tomados en cuenta en esa época) (Diálogo, Juan Chango, 2021).

La tensión iba escalando poco a poco, *Ramona* mencionaba que ya no podían enterrar a los difuntos en familia; esto es, un difunto a lado del otro. Lo cual era impensable para los *runakuna*, ya que los cuerpos de la familia deben estar juntos aún después de la muerte, solo así se podría realizar correctamente el ritual de *aya puncha*. Para los andinos, los ancestros aún después de su muerte son capaces de sentir y convivir con sus descendientes durante los rituales.

Esta percepción de los ancestros se repite en otros pueblos originarios, en los Andes bolivianos “para los habitantes, los muertos están verdaderamente entre los vivos, experimentan emociones humanas (deseo de encontrarse con sus pares, de reír y hasta de estar tristes; también se dice que son celosos y que quieren llevarse a sus familiares o amigos a su país de muertos); asimismo tienen necesidades físicas como beber y comer (Geffroy, 2016:55).

En Salasaka al igual que en los Andes bolivianos los muertos forman parte de *pacha* (mundo), lo cual significa que participan activamente en algunas actividades y, por lo tanto, son seres que mantienen relaciones con los *runakuna*. Esta relación conlleva la práctica del *aya puncha*, para lo cual los *ayakuna* deben ser enterrados en familia, uno al lado del otro y debajo de la tierra para que la comida y bebida se pueda repartir y alimentar a los ancestros. Al percibir a los difuntos de esta manera, en esa época se creó una incertidumbre, ya que no se sabía qué pasaría con sus ancestros, si no se podía agradecer seguramente los *ayakuna* podrían tener emociones negativas, lo cual repercutiría en el *ayllu*. Esta percepción de los ancestros se comparte en diferentes pueblos originarios de los andes, entre los autores que lo mencionan están Sánchez (2015), Seborga (2015), Cachiguango (2001), Koen De Munter (2010), entre otros, donde explicitan que los difuntos son parte de la comunidad, por lo cual participan en la organización, la política, la familia y tienen injerencia en las cosechas y vidas de sus descendientes, consecuentemente la relación entre las personas y los difuntos se debe nutrir para que la vida se desarrolle sin ningún contratiempo.

Otra razón, que los alarmó fue la opción de enterrarlos en nichos, ante la falta de espacios, la solución era sepultar a los difuntos en bodegas unos sobre otros. Esto era inaceptable para los Salasakas, porque el camino que recorren los muertos para llegar a *chayshuk pacha* (dimensión espacio temporal donde habitan los difuntos) inicia cuando su cuerpo es enterrado debajo de la tierra. Como lo mencionó Danilo⁴⁰ en uno de los diálogos:

Runakuna wañukpi, shuk ñanta hapinkuna, chi ñañpi ashtan osbtaculoscharinkuna, urku, mayu, uchilla chakiñankuna, chaymanta ayllukuna makitakun veloriota rurasha [...] pampaypika allpawan ñukunchi yanapanchimi, kay allpata curushashpika, ña difunto chayshuk pachamu ringa. (Cuando un *runa* se muere, toman un camino que deben pasar, este camino tiene muchos obstáculos, montañas, ríos y pequeños caminos, este camino es largo, por eso la familia le brinda su apoyo haciendo el velorio [...] cuando lo enterramos debajo de la tierra lo ayudamos, cuando se lo entierra con la tierra el difunto está yendo a *chayshuk pacha*) (Diálogo, Danilo Masaquiza, 2021).

Si se enterraba uno sobre otro, el difunto o difunta no llegaría a su nuevo hogar, por lo cual podría quedar atrapado en el camino, esto no le permitirá ser un *aya* y mucho menos podría participar en los rituales y en la vida de la comunidad. Esto repercutiría en la vida de sus descendientes, ya que los ancestros podrían molestarse y causar estragos en la familia.

Con respecto a esto, *Danilo* me comentaba que como los ancestros nos cuidan, también se enojan cuando no logran llegar a *chayshuk pacha* y pueden maldecir a la familia. Entre las acciones que tomaría iba desde el mal de ojo, hasta causar la muerte de bebés, niños o niñas. Por lo que la opción de enterrarlos en bodegas ocasionaba incertidumbre ya que llevaría a situaciones negativas en el *ayllu*. Esta fue otra razón más para empezar a pensar en un cementerio dentro del territorio, donde el *kawsay* Salasaka pueda practicarse sin la interrupción de extraños y sin personas que les ordenen cómo y dónde enterrar a los difuntos.

En esta situación, se debe tener en cuenta que la población mestiza tenía y tiene una concepción distinta de lo que significa la muerte, el día de los difuntos y el cementerio, por lo cual llegar a un consenso entre los *runakuna* y los habitantes de Pelileo Grande iba a ser complejo. En estas situaciones de falta de coincidencia en las percepciones del mundo, desde la ontología política se las nombra como una “equivocación sin control” que “se refiere así a una falla comunicativa que ocurre no entre quienes comparten un mismo mundo sino entre aquellos cuyos mundos u ontologías son diferentes” (Blaser, 2009: 84).

Cuando se reconoce que “hay muchas ontologías o mundos que, aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos” (Escobar,

⁴⁰ Danilo Masaquiza, uno de mis dialogantes durante el trabajo de campo del año 2021, sabio del pueblo Salasaka que se dedica a la investigación y revitalización de las costumbres de los *runakuna*, especializado en el arte de la orfebrería.

2014:59). Con esto me quiero referir a que cada población o grupo tiene su propia manera de ver la realidad, y por lo tanto construyen mundos con diferentes premisas, percepciones y relaciones. En este caso era el tener significaciones distintas de la vida y de la muerte, que en este momento en particular se materializó en el cementerio ya que las soluciones de enterrarlos en nichos no estaban en consonancia con los sentires de los *runakuna*.

Se debe tener en cuenta que, si se enterraban en nichos, la conexión con la *pacha* iba a ser imposible y por lo tanto los difuntos no podrían trascender al *chayshuk pacha*, ni venir al encuentro cada año. Esta situación condujo a llevar propuestas a las juntas comunales, para plantear la necesidad de contar con su propio cementerio, que era apoyada por la inminente parroquialización, así cultivando un ambiente propicio para la lucha por un lugar propio y la activación política.

IV.1.4. Violencia hacia las mujeres

Las mujeres fueron las principales interesadas en la creación de un nuevo cementerio, principalmente por los abusos físicos y sexuales que habían ocurrido durante todos esos años. Aunque dentro de los sub-principios de la relacionalidad está la complementariedad, es claro que la mujer es la que tenía más responsabilidades durante el ritual y esto las afectaba de múltiples maneras. En este caso, el no poder regresar a sus casas temprano, por cuidar a sus esposos, las llevaba a dormir en el cementerio y estar expuestas a todo tipo de violencias, especialmente la sexual:

Chiga Peliomunda shamukusha livi takima kichun nigaga chi azua catusha cholaguna ñawbuga finados somerroda kichusha chi azua ukupi pegaganiga, mashti upyachun gastashun nisha, kipigunagama kichusa saltiusha niga shina mara soltera cholapanamash ña gastusha kaymundaga llukshirichun nisha, leve tandachisha pega pega rurakanga, shuk shuk warmikunaga lluchu lluchu ñanta katisha rirkakuna, shina manchanayta humillakunamiga. (Me contaban que cuando regresaban de Pelileo las pegaban, le quitaban las cosas y las mojaban con chicha, los que vendían vino les quitaban los sombreros para que compren. A las mujeres y a las jovencitas les quitaban su *kipi* y en algunas ocasiones las violaban, después los mestizos las echaban del lugar, algunas veces salían desnudas y les tocaba regresar así a casa, así las humillaban antes) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021).

Por lo que, se puede notar en este diálogo, durante la noche, los hombres que vendían en los *ishtankus* se aprovechaban de la vulnerabilidad, las acosaban y, eventualmente, podían

ser violadas. *Zoila*⁴¹, *Ramona*, *Francisca* y otras mujeres me comentaron este tipo de hechos y recalcan que era muy peligroso quedarse hasta altas horas de noche, pero que la mayoría de las mujeres lo hacían.

Consecuentemente, durante muchos años en las reuniones comunales, varias mujeres se quejaban de estos actos, sin embargo, no eran escuchadas, porque como lo menciona Choque, incluso en el año 1992, “las mujeres tenían una participación pasiva en las reuniones comunales” (1992:22). No obstante, las *warmikuna* expresaban su descontento en las reuniones comunales.

En este sentido, recupero una cita de Lorena Cabnal, mujer maya feminista comunitaria que aborda el tema de cuerpo-tierra, la cual podría ayudar a entender por qué la defensa de la tierra se vincula con la dignificación de los cuerpos de las *wamikuna* de esa época:

No defiendo mi territorio-tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo-tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio-tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. (Cabnal, 2010:131).

Las *warmikuna* que habían sufrido este tipo de abusos o que habían escuchado estas anécdotas, iban más allá de pensar en realizar el *aya puncha* correctamente y mantener el vínculo con el ancestro, ellas buscaban defender y cuidar su cuerpo mediante la construcción de espacios seguros.

Entonces, antes de que se anunciara la parroquialización, la urgencia las llevó a organizarse y exigir en las reuniones la necesidad de tener un nuevo cementerio. Estas mujeres no querían que les pasara esto a sus hijas. Como lo relataba *Ramona*:

Chi tempo wamikunaka kuyztakunapash y ñukapash, kutin kutiklladi, juntakunapi kaparisha nirkanchi, mana Pelileomu Grande risha ninchi, shinakashkapi kan karikunaka mana manchanay macharinakankichik, chi cholokunana manchanayta humillachinmi. (Las mujeres de ese tiempo, las jóvenes y yo, lo repetíamos en cada reunión donde había oportunidad, gritábamos diciendo que no queríamos ir a Pelileo grande y si íbamos a ir los hombres no debían embriagarse mucho porque esos mestizos nos humillaban) (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021).

⁴¹ Zoila Chango, mi dialogante durante el trabajo de campo del 2021, mujer que actualmente vive en Salasaka pero que gran parte de su niñez y adolescencia trabajó puertas adentro de la ciudad de Ambato. Se dedica al hogar y a su familia.

Aunque pocas veces eran escuchadas, en algunas ocasiones los cabildos de esa época les daban la razón y los motivaban a pensar en un nuevo cementerio. Es necesario mencionar que creaban estrategias para no ser abusadas. Según cuenta *Zoila*, las mujeres se agrupaban y dormían en un lugar del cementerio, a pesar de esto, cuando ellas querían regresar a casa, durante el camino estaban expuestas, ya que la amenaza de una violación era persistente.

Esta construcción del nuevo cementerio, que significó mucho para el pueblo, no se puede olvidar la agencia que tuvieron las mujeres para su construcción, que simbolizaba no sólo una lucha de autodeterminación o un resultado de su sentir ontológico relacional, sino que representaba la recuperación y dignificación de los cuerpos de las *warmikuna*.

La mayoría de los dialogantes con los que conversé sobre este episodio de creación de su propio cementerio, contaban la historia con dolor y rencor de aquellos tiempos, pero también con un sentimiento de lucha, que asoció en primera instancia con la búsqueda de perpetuar su sentir ontológico relacional. La importancia de la relación mediante esto era palpable porque fácilmente podrían haber dejado de realizar el *aya puncha* y mantenerse en ese cementerio hasta la actualidad. Además, el cementerio actual no se hubiera construido si los *runakuna* y especialmente las mujeres no se hubieran indignado frente al racismo y abuso de los mestizos.

En las reuniones que se realizaban usualmente en la comunidad, surgían comentarios acerca del cementerio, sobre todo cuando estaba próximo el *aya puncha*. Los *salasakas* estaban cansados de caminar horas, madrugar, ser insultados, ser abusadas, salir endeudados y encima tener la preocupación de dónde iban a ser enterrados los próximos difuntos. Muchos decían que era un lugar ajeno, que no les pertenecía y que por eso los mestizos se aprovechaban.

Así fue como los 19 cabildos de todas las comunas, con los *salasakas* de esa época, decidieron que la solución era tener un cementerio. A pesar de esto, varios *runakuna* estaban preocupados por la construcción de un nuevo panteón, porque significaba perder la relación con los ancestros que estaban enterrados ahí. En el cementerio antiguo es donde se reafirmaba su mundo, mediante el cuidado a su ancestro se perpetuaba no solo la relación con su *aya*, sino la vida en colectividad.

Al comprenderlo desde la ontología relacional, esto significaba perder una práctica guiada por su realidad. Sin embargo, “estas ontologías o mundos no son entidades que existen

por sí mismas, sino más bien son el producto de prácticas históricamente situadas, incluyendo aquellas prácticas asociadas con sus interacciones mutuas” (Blaser, 2009:84). El contexto en el que se encontraban colocó a los *runakuna* en un momento histórico y de activación política que les permitió crear un nuevo lugar, donde podrían practicar sus actividades sin ser juzgados. Más allá de esto, las luchas que se habían venido dando como el acceso a agua de regadío, el uso de transportes públicos, entre otros⁴², encendieron una mecha, que estaba siendo alimentada por su ontología particular y así logró articular la creación de la parroquia y consecuentemente el fortalecimiento de su *kawsay*.

Realizar el ritual de *aya puncha* en el antiguo cementerio, significaba tener que aceptar las condiciones que les imponían, como tener que enterrar a sus ancestros en bodegas y soportar los múltiples abusos. En ningún momento durante los diálogos mencionaron como una opción el dejar de practicar el *aya puncha*.

En este sentido es necesario mencionar que Orregon afirma que para el andino debe “comprenderse el papel fundamental de lo simbólico en el mundo andino, particularmente en las expresiones cúllicas, celebrativas y sacramentales, pues estas permiten representar la relacionalidad que subyace en la comprensión de la realidad” (Orregon, 2015:57). El día de los difuntos es una de estas expresiones con una fuerte carga simbólica, que como dice el autor, permite que el mundo basado en el vínculo entre seres exista. En este caso la relación entre *aya* y *runa*, es la muestra clara del cómo desde la realidad que construye el *kawsay salasaka*, las relaciones entre seres son indispensables.

El cambio de cementerio significaba dejar a los ancestros ahí porque los familiares que estaban en Pelileo no podrían ser trasladados al nuevo panteón; pese a ello, la mayoría de los habitantes del pueblo escogieron tener un nuevo cementerio. Esto pudo haber afectado de manera negativa en la práctica de finados, pero no solo llevó mantener los vínculos propios de la relacionalidad, sino fortalecerlos⁴³. Así es como los cabildos (todos eran hombres) iniciaron en la búsqueda de un lugar idóneo para el nuevo cementerio.

IV.2. Lucha por *ñukanchi* cementerio

⁴² Época de lucha autonómica que fue documentada por Choque (1992).

⁴³ En el siguiente apartado se podrá leer que no se desvaneció la relación, sino más bien, se fortaleció.

En 1971 los cabildos iniciaron la búsqueda de un sitio adecuado para el cementerio, este debía tener ciertas características y ser del agrado de la mayoría del pueblo. Se debe destacar que los cementerios están contruidos con ciertas condiciones que responden a las necesidades y significados que tienen las sociedades con respecto a la muerte.

Para esta investigación, se decidió analizar mediante y guiada por las condiciones que menciona Camacho, porque su escrito está realizado en comunidades rurales (con presencia significativa de *runakuna*) de Quito, la capital de Ecuador. Por lo que, comparte algunas de las características que también fueron significativas para Salasaka. Ella menciona que “el enclave del cementerio responde a las condiciones orográficas, a la ubicación de la comunidad, barrio y está directamente vinculado tanto con las posibilidades económicas, como con el preponderante rol del párroco y el vínculo ancestral de la ‘vida-muerte-vida’ que ejercen los muertos en la sociabilización cotidiana de ‘los vivos’”. (Camacho, 2018:5-6). En específico, para la construcción del cementerio de Salasaka se tuvieron en cuenta varias de estas condiciones, las cuales iré indicando. Es necesario tener presente la ontología particular, durante este subcapítulo, porque en los diálogos iban brotando frases que aludían a características peculiares que estaban conectadas a su *kawsay*.

El panteón actual se encuentra en un lugar estratégico, a pesar de esto, es importante mencionar los sitios que fueron contemplados. *Juancho* uno de los cabildos que fue partícipe del proceso, me comentó sobre los lugares que fueron pensados, entre los cuales estaban: Llikakama, Wasalata, Teligote y *Chakana Pamba*. Con respecto a la condición orográfica, todos estos eran planicies, estaban a lado de una *huaca* (sitio sagrado) o cerca de un *pugyu* (ojo de agua) y tenían cerca un cerro o montaña. Esto era importante porque se debía tener en cuenta que la tierra al ser árida y arenosa podía resultar molesta, por lo que debían buscar un sitio donde el viento no llegue directamente. *Juancho* con respecto a esto me comentó que buscaban un lugar donde pudieran pasar el día y la noche tranquilamente.

La ubicación del cementerio era clave, ya que debía estar cerca del pueblo y ser accesible. Los cabildos propusieron como sitio ideal Llikakama, ya que era un sitio central y había espacio suficiente. Sin embargo, los habitantes de ese lugar se negaron rotundamente a tener un cementerio cerca de sus casas, como lo relató *Juancho*:

Shuk juntapi, ñukunchi runakunata nirkanchi, Llikakamapi churashun, chipi leve runakana rimankuna. Shukunaka nirka, mana difuntukunaka wañuyta kayanka, shukuna ayakunata manchachikrin mana nirkankuna (En una junta, cuando dijimos que íbamos a construir en Llikakama

el cementerio, los *runakuna* empezaron a alzar la voz y hablar. Unos decían que los muertos llamarían a la muerte y otros que tenían miedo de que los *ayakuna* los fueran a asustar) (Diálogo, Juan Chango, 2021).

El concebir a los ancestros como entidades vivas e influyentes creaba rumores de que el cementerio llamaría a la muerte en esa comunidad o que incluso los *ayakuna* saldrían y asustarían a las personas. El miedo de la cercanía de los ancestros impidió que el cementerio quedara ubicado cerca de los caseríos. Lo mismo ocurría con Teligote y Wasalata, ya que los terrenos estaban ubicados muy cerca de la comunidad.

Con respecto a la situación económica, los *salasakas* en las juntas habían recogido dinero para la compra del terreno y además habían recibido un monto por parte de las hermanas Lauritas⁴⁴. *Juancho* me comentó que ya tenían el dinero listo para la compra del terreno, por lo que no había mucho conflicto con respecto a esta condición. Se debe tener en cuenta que, aunque la iglesia católica tenía cierto poder, no influyó en la compra de un lugar para el nuevo cementerio. Al ser una búsqueda por espacio propio, el pueblo había decidido que ellos tenían que elegir dónde y cómo iban a construir su nuevo panteón.

Entre todas las condiciones, el vínculo con el ancestro y el cómo concebían la muerte, fue la que más influyó en la búsqueda del sitio donde estaría el cementerio. Como se indicó anteriormente, los *ayakuna* no están muertos, sino que pasan a otra *pacha*, lo que significa que seguirán siendo parte de la comunidad desde otro espacio-tiempo (*chayshuk pacha*). Por esta razón, para los *runakuna* los difuntos deben estar cerca de un espacio de poder, porque así será más fácil en finados el reencuentro. El panteón, al ser un lugar que se visita usualmente, necesita tener energía positiva que alimente a los ancestros. En este sentido *Danilo* decía: “*Ayakunaka wasi linshu, allí samiwan, chipi sumak almakunaka kawsanmi*” (La casa de los ancestros, deben estar limpias y con buena energía, solo así las almas vivirán bien) (Diálogo, Danilo Masaquiza, 2021). Todos los lugares que fueron contemplados tenían esta condición, eran lugares de poder, con buena energía.

Es importante traer a colación que los lugares que se encuentran en un espacio-tiempo vital, reflejan la manera en la que los *runakuna* perciben el mundo, ya que dentro de estos se siente, perpetúa y practica el *kawsay Salasaka*, donde la relacionalidad es primordial. Por lo que el lugar que se escogiera debía estar de acuerdo con todas estas condiciones y sobre todo

⁴⁴ Llegaron a Salasaka en 1947, mediante una misión religiosa y de educación de la iglesia católica. Esta misión religiosa, envió a cinco religiosas para que establezcan “misiones sociales e higienizadoras” en Salasaka (Choque, 1992:85).

que permitiera el encuentro entre los *runakuna* y los *ayakuna*. Ante esto se escogió *Chakana Pamba* ya que cumplía con todas las peticiones y necesidades de los salasakas.

El actual cementerio ubicado en *Chakana Pamba* cumplía con los requisitos y las peticiones con las que habían acordado los *runakuna*. La condición orográfica estaba contemplada, el sitio era ideal porque es una planicie que está a las faldas de *mama Kinlli*, el cerro femenino de Salasaka, que es la cuidadora del pueblo. Al cementerio no le llegaba mucho viento, por lo que no sufrirían mucho del polvo y podrían estar con su familia y ancestros largas horas, como se acostumbra. Al frente había un gran bosque⁴⁵ que tenía la tierra húmeda y fresca, esto era clave porque en uno de los diálogos varias mujeres me comentaron, que cuando los hombres se emborrachaban, ellas podían ir al bosque y charlar con sus amigos o familiares. Además, al ser una planicie se podría contemplar una ampliación para el futuro, cuando la población creciera.

La ubicación era estratégica, no estaba ni tan lejos, ni dentro de las comunidades pobladas, el cementerio nuevo pasaba por el camino que se usaba para llegar a Pelileo. Antes los *runakuna* debían madrugar y caminar horas para llegar. Para el nuevo panteón bastaban 40 minutos caminando desde la comunidad más lejana (Wasalata) y de la más cercana (Sanja Loma Alto) 10 minutos. Este era un lugar donde no había casas, esto era significativo para todos, ya que los ancestros podrían estar a una distancia apropiada para que no los asusten o llamen a la muerte.

El lugar era perfecto, estaba rodeado de sitios sagrados lo cual facilitaría la venida de los ancestros y permitiría que la relación se pueda mantener. El cementerio está ubicado a un lado de la *huaca* más importante de Salasaka, en ese lugar nuestros antepasados realizaban ceremonias y sacrificios⁴⁶ de animales como cuyes, gallinas, ovejas, entre otros, con el objetivo de pedirle al sitio sagrado por salud, dinero, ropa y muchas otras cosas más. Según *Nicolás*, en las *huacas* confluyen energías en los días importantes, como los *raymikuna* (fiestas de solsticios) y *aya puncha*, esto facilita que las los *ayakuna* lleguen con bien a *kay pacha* en el día acordado (2 de noviembre). Esto coincide con lo que indicó Choque cuando se refirió a *Chakana Pamba* como el lugar donde cada año se abren las puertas del inframundo (1992:53). Además, se asumió que el cerro femenino, *mama kinlli*, iba a cuidar

⁴⁵ Este bosque ya no existe, ahora son terrenos que se usan para sembrar.

⁴⁶ En la actualidad se realizan ceremonias, pero ya no hay sacrificios.

bien de los ancestros que estuvieran reposando ahí. Sin embargo, el terreno tenía un dueño que se negaba a venderlo o donarlo al pueblo.

Al encontrar el sitio perfecto el siguiente paso era comprar el terreno, algo que no debía haber causado conflicto, ya que el dueño del terreno era Salasaka, sin embargo, la gestión no fue sencilla. La comunidad, desde que tomó la decisión de tener un cementerio propio, había recolectado dinero para la compra del terreno y también consiguieron una donación de parte de la iglesia católica que estaba en Salasaka, fueron aproximadamente un millón de sucres⁴⁷. Se debe mencionar que este terreno había sido heredado a cinco hermanos, por lo que tenía varios dueños. La parte que se quería comprar era el de Manuela Curuchumbi, que había muerto sin dejar descendencia. Por lo tanto, pasó a ser dueño su esposo Eugenio Jerez Doble, las otras partes del terreno les correspondían a los hermanos de Manuela. Esta tierra que pertenecía a Manuela estaba en disputa, porque al no dejar descendientes su familia reclamó el terreno para que regresara a las manos de la familia Curuchumbi. No obstante, Eugenio se negó a devolver esta propiedad.

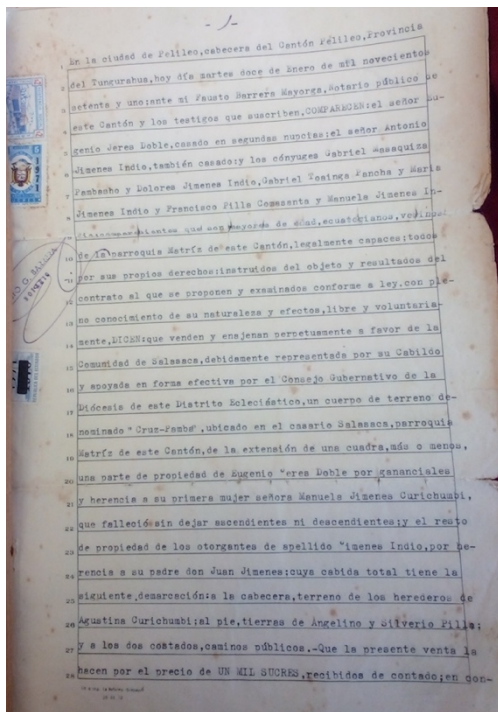
Para resolver este conflicto se realizaron varias reuniones con miembros de la familia y con las autoridades de Salasaka, donde ambas partes no llegaron a un acuerdo. Ante esta situación, el cabildo principal resolvió comprar el terreno a Eugenio, ya que se comprometió a dejarlo un costo bajo porque quería evitar el conflicto. Entonces la comunidad compró esta parte del terreno en mil sucres, y decidió que el conflicto con la familia Curuchumbi iba a ser manejado por los dirigentes de la comunidad. En evidencia a continuación en la siguiente página, presento una fotografía de la caratula y una página de la escritura de compra-venta.

⁴⁷ La historia que está narrada en este apartado fue contada por Juan Chango.

Imagen 4. Escritura del terreno del cementerio⁴⁸



Imagen 5. Primera página de la escritura del cementerio de Salasaca



⁴⁸ Fotos de la escritura original de compra, guardada cuidadosamente por Juan Chango tomada en el año 2021.

La venta del terreno a la comunidad era algo que muy pocas veces ocurría, pero, tal medida era comprensible porque las tierras de Salasaka son individuales; no obstante, deben someterse a las normas del pueblo. Recordando lo mencionado las tierras en 1992 estaban fraccionadas por propiedades individuales con escrituras particulares, en Salasaka solo las instalaciones cívico-ceremoniales eran tierra comunal (Choque, 1992:28). En este sentido los únicos capaces de expropiar una parcela eran las autoridades, “pese a la inexistencia de la propiedad territorial comunera, el usufructo de las parcelas familiares descansa exclusivamente en el poder de la comunidad” (Choque, 1992:29). Los cabildos de esa época tenían el total derecho de comprar o incluso tomarla de la familia Curuchumbi, porque era para uso de todo Salasaka. Es necesario marcar esto para entender cómo es que el cementerio es tierra comunal y cómo se logró dar ese proceso por encima de los intereses de una sola familia. Esta decisión acarrearía conflictos en el futuro, en los que participaría gran parte de *runakuna* que estaba a favor del nuevo cementerio.

Después de la compra, el terreno se entregó legalmente a nombre de la comunidad Salasaka. A pesar de esto, la familia Curuchumbi apoyada por las personas que no querían que se hiciera un cementerio nuevo, intentaron impedir que se construyera. El terreno era parte de un bosque, así que la dirigencia convocó a una *minka* (trabajo en comunidad), donde la tarea era talar los árboles para despejar el espacio, e iniciar la construcción del muro. Cuando las personas llegaron y estaban por iniciar la tarea, la familia Curuchumbi intentó impedir que se llevara a cabo. Pero los comuneros siguieron despejando el lugar, el primer paso se había dado. El dinero que sobró de la compra del terreno fue destinado a la construcción del muro que iba a estar alrededor, delimitando cuál era la tierra de la comunidad. Sin embargo, cuando inició la construcción, las familias que estaban en contra y miembros de la familia Curuchumbi derrumbaron el trabajo realizado por la comunidad en las *minkas* (trabajo colectivo).

Ante esta situación, los dirigentes decidieron crear comisiones que cuidaran el cementerio en el día y en la noche, con el objetivo de que el trabajo siguiera adelante. El terreno estaba vigilado todo el tiempo por diferentes personas de distintas comunidades. Así pasaron aproximadamente dos semanas, hasta que ya estaba hecho el muro, en estos días se dieron varios conflictos. Mi abuela me mencionó que los dirigentes, en un intento de calmar la situación, decidieron convocar a una reunión general. En esta se socializó el porqué del

nuevo cementerio y la necesidad de tener un espacio propio, donde se podría hacer la costumbre del ritual de *aya puncha*. Cuando ya estaban terminado el trabajo, quedaron pocas personas que se oponían y ya no significaban un peligro. Ante esto, la familia Curuchumbi aceptó la situación. Los dialogantes recuerdan el día de inauguración con mucha felicidad.

Cuando el cementerio estaba listo para su inauguración la dirigencia organizó una fiesta como muestra del logro alcanzado “*kunanga ña charinchi ñukanchi ayapamba*” (ahora ya tenemos nuestro cementerio) (Diálogo, Juan Chango, 2021). Esta era la frase más aclamada por la comunidad. Según cuentan, para este acontecimiento importante los cabildos habían delegado a cada comunidad una fiesta. En Salasaka se realiza una fiesta por mes, aproximadamente, entre las más destacadas están: los alcaldes, el pindonero, la monería, *inti raymi* (ceremonia del sol), los caporales, entre otros. Cada comunidad escogió qué fiesta quería representar, y se organizó una presentación en *Chakana Pamba*. Como muestra de la alegría, las comunidades festejaron, ya no debían pasar por los sufrimientos que vivían en el antiguo cementerio.

Esta historia es necesaria recuperarla porque las decisiones que se tomaron para llegar a tener un cementerio, refleja la importancia de mantener la relación entre *runa* y *aya*, y especialmente se manifiesta lo indispensable de las celebraciones para marcar un nuevo inicio. Siendo en este caso el “papel fundamental de lo simbólico en el mundo andino, particularmente en las expresiones cúllicas, celebrativas y sacramentales, pues estas permiten representar la relacionalidad que subyace en la comprensión de la realidad” (Orrego, 2015:57). El cementerio se convertiría en este espacio simbólico donde los salasakas refrendarían cada año, mediante el ritual, múltiples relaciones, donde se puede visualizar que el esfuerzo para su construcción tenía dos trasfondos principales. La primera marcaba su autonomía; y la segunda la importancia del ancestro.

A pesar de esto, el contexto en el cual se enterraron a las primeras personas se crearon varias leyendas y críticas hacia el nuevo cementerio. Como se mencionó anteriormente, los salasakas tenían miedo de este nuevo panteón porque los *ayakuna* podrían llamar a la muerte o incluso tomar represalias.

En este sentido, se debe entender que para varios pueblos originarios de los Andes “los muertos pueden castigar a los vivos cuando se les recibe mal, pero también saben demostrar su generosidad cuando se sienten bien acogidos” (Geffroy, 2016:62). Asimismo,

al enmarcarla desde las ontologías relacionales, la percepción de los muertos como parte de la comunidad, rompen con lo establecido, con la realidad hegemónica sobre la separación entre naturaleza/ser humano. Los difuntos son parte del *ayllu* y además tienen influencia en la vida de los *runakuna*, por lo que era muy real el miedo que sentían las personas ante esta situación. También se debe comentar que gran parte del pueblo se preocupaba por los ancestros que se quedaban en el antiguo cementerio, este tema lo retomaré más adelante.

Pasó aproximadamente un año hasta que personas murieron, estos decesos repentinos y seguidos, llevó a los salasakas a cuestionar la decisión de tener un cementerio dentro del territorio. La gran parte de personas ya lo habían aceptado por los beneficios que representaba, pero algunos escépticos no lo admitían. La razón principal era que en ese lugar se iban a concentrar los malos espíritus e iban a atormentar a todo el pueblo, sobre todo si el nuevo panteón no era del gusto de los *ayakuna*. A partir de esta percepción, aún sin que nadie estuviera enterrado allí, surgió una leyenda donde contaban que veían a una mujer con el cabello largo y negro vestida con las mejores ropas que llamaba a las personas a entrar al cementerio (Diálogo, Zoila Chango, 2021). En consecuencia, muchas personas pensaron que el tener el cementerio en el pueblo estaba llamando a la muerte. En este contexto de miedo, tres personas murieron al mismo tiempo en una manera extraña.

Las tres fueron enterradas en el nuevo cementerio y a partir de este acontecimiento otras personas murieron en los siguientes meses. Lo que alarmó al pueblo fue que murieron de manera parecida. En el diálogo conjunto que tuve con *Ramona* y *Zoila* me comentaron sobre el gran alboroto que causo esto, “*tukuy runakuna manchakurkakuna, kininkuna nirka, kay ayapampapi mana allí ayakuna kawsanka*” (Todos lo *runakuna* estaban asustados, algunos decían que en ese cementerio no vivían espíritus buenos) (Diálogo, Ramona Masaquiza y Zoila Chango, 2021). Entonces muchas personas reclamaron en las juntas la decisión de la construcción del cementerio, decían que no había sido la mejor solución. Alegaban que los dirigentes atrajeron a la muerte, y otros decían que los difuntos del anterior cementerio estaban furiosos, y por eso mataban a las personas.

Más adelante se descubrió la verdad que estaba detrás de las muertes repentinas. Los y las difuntas antes de morir habían consumido un alcohol que era vendido por un *runa* amazónico, ese trago se le llamaba *tzuntzu*, era demasiado fuerte. En grandes cantidades mataba a las personas, esto se descubrió a partir de un *yachak* que acudió a una casa donde habían consumido eso, antes de morir el señor comentó que había consumido dicho licor. El

yachak le contó a la dirigencia, y los cabildos divulgaron la información en sus comunidades, primero para que no lo consumieran y segundo para desmentir los rumores que circulaban. Como lo menciona *Juancho*:

Runakunaka maytatish pensankuna, ña chita nishka hawapi, runakunaka samarkakuna, shinapash shuk shuk kuna mana, kay mushuk cementeriotada munarkuna, kunanka, ña tukuy munakuna” (Los *runakuna* piensan por donde quiera, cuando les avisamos de esa situación ya pudieron descansar los *runakuna*, aun así habían unos cuantos que no querían el nuevo cementerio, ahora ya les gusta mucho el nuevo cementerio) (Diálogo, Juan Chango, 2021).

A partir de esto ya se descartó que el cementerio fuera un espacio peligroso para los *salasakas*, pero aún así tenían una cuestión por resolver: la situación de los difuntos que se quedaron en el antiguo cementerio.

El *runa* al tener como principio de vida lo que conceptualmente categorizamos como relacionalidad, se preocupaba por la poca interacción que tenían con sus ancestros del anterior cementerio, por lo que algunas familias aún acudían al otro panteón. Se debe tener en cuenta que “el principio de relacionalidad dice que cada ente, acontecimiento, estado de conciencia sentimientos, hechos y posibilidades se hallan inmersos en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades” (Estermann, 2009: 128). Esta relación que estaba siendo descuidada formaba y forma parte de la vida cotidiana de los *runakuna*, a pesar de tener un nuevo cementerio, la necesidad de encontrarse con sus ancestros persistía. Esto es evidencia del fuerte vínculo que tienen los *runakuna* con sus ancestros, que va más allá de un sentimiento de agradecimiento. Como lo menciona Estermann (2009), la relacionalidad está presente en todos los espacios de vida de los *runakuna*, porque es la relación la que importa, es decir que esta guiará la vida del *runa* e influirá en las decisiones que este tome. En este caso era ir a pesar de todos los obstáculos al encuentro con su ancestro.

Los ancestros son parte fundamental del tejido de vida en el pueblo *Salasaka* por lo que, es importante recordarlos y agradecer por su protección y sabiduría. El cementerio es el lugar donde habitan, en este sentido, el anterior panteón representaba el lugar de encuentro entre los *runakuna* y sus difuntos, pero con el cambio de cementerio los *runakuna* se preguntaban si los ancestros vendrían al nuevo cementerio. La comunidad tenía largas y tendidas conversaciones, al final cada familia decidió qué haría con su difunto.

En el caso de la familia de *Francisca* se decidió que mientras alguien de su familia no muriera y fuera enterrado en el cementerio nuevo, seguirían yendo al antiguo cementerio en *aya puncha*.

Chibimi ñuka abuelaguna, abueloguna sirin. Kuti kaypiga illugamiga, chaymunda ñuka tayta ñuka mamash rikurka, tukuy watakuna. Chipi ñukanchik hatun mama taytapash kawsakunakuna., ña ñuka tayta wañukpika ña rirkanchi, kay cementerionu, ñukanchik yuyaypi ñuka tatyta, hatun mama y hatun tayta paykun shamunga nirka ñuka mama. (Ahí (antiguo cementerio) estaban mi abuela y mi abuelo. En este cementerio no había nadie, por eso mi papá y mi mamá iban al otro cementerio, todos los años. Ahí vivían mi abuelo y abuela, cuando murió mi papá, fuimos al nuevo cementerio, en nuestro pensar asumimos que los abuelos y abuelas iban a venir con mi papá, eso me dijo mi mamá) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021).

El abuelo y abuela de Francisca estaban en el cementerio de Pelileo Grande, aún después de la construcción del cementerio sus padres todavía iban a este cementerio a dejar las ofrendas. Cuando el padre de ella murió fue enterrado en el cementerio de Salasaka, y a partir de esto la familia Masaquiza realiza el ritual en el actual cementerio, esto ocurrió con la mayoría de familias.

En varias familias se asumió que el espíritu del ancestro aún estaba en el antiguo cementerio. *Ramona* y *Zoila* me comentaron que varias familias, en el primer finado que pasaron en el nuevo cementerio, cuando preparaban la comida en la noche anterior, le pedían al *cuy*⁴⁹, que trajera a sus difuntos al nuevo cementerio, que no se equivocara de camino porque toda la familia le estará esperando en Salasaka. También rezaban y les decían que vengán al encuentro en el cementerio que quedaba en *Chakana Pamba*.

Así es como los *runakuna* resolvieron esta situación. Todavía en la actualidad algunas personas mayores van al antiguo cementerio, pero no a dejar ofrendas o pasar todo el día, solo lo visitan rápidamente y regresan al cementerio de Salasaka porque ya asumen que todos sus difuntos llegan a este lugar. Esto me lo comentó *Eric*⁵⁰, su bisabuelita fue en el año 2021 al antiguo cementerio a ver a sus padres, me dijo que ella no encontró las lápidas pero que recordaba dónde estaban, por lo que le dejó mote (maíz pozolero) y un vino para que lo disfrutaran sus padres. Después su bisabuelita fue al cementerio de Salasaka a cumplir con la costumbre y acompañar a su esposo, hijos y ancestros. El cementerio propio con el paso del tiempo fue aceptado, paso por un proceso difícil y complejo, pero con los años los *runakuna*

⁴⁹ El rol que cumple el *cuy* lo mencionaré en el capítulo cuatro.

⁵⁰ Eric Masaquiza, mi dialogante durante el trabajo de campo del año 2021, joven *kichwa* que es parte de la comisión de jóvenes del pueblo Salasaka.

asumen que sus ancestros que, aunque no se encuentren sus cuerpos en este lugar, vienen al encuentro.

Durante esta etapa pudiera parecer que el principio de relacionalidad fue afectado, sin embargo, se debe tener en cuenta que, desde esta perspectiva ontológica, el ancestro no es un ser estático sino es un ente sintiente que tiene su propia agencia. Con esto me refiero, que muchas familias asumieron que los *ayakuna* también habían presenciado todo el proceso de la construcción del nuevo cementerio y, por lo tanto, estarían presentes durante los finados que se realizarían en el teatro.

En este sentido, coincido con Escobar quien al referirse a otras realidades de pueblos afirma que “cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto.” (Escobar, 2014:103). Al igual que las montañas, desde el principio relacional los *ayakuna* son entes sintientes y sobre todo influyentes dentro del ciclo vital, por lo tanto, no se los concibe como objetos. Esto conlleva a mantener ciertos rituales que son necesarios para nutrir y mantener la armonía dentro de la comunidad, en este caso mediante la construcción de nuevos espacios donde se puedan practicar los ritos.

A pesar de esto, se debe reconocer que fue un trabajo en conjunto, tanto los *runakuna* como los *ayakuna* lograron comunicarse correctamente, evitando una equivocación sin control porque ambos entes comprenden la misma ontología que les permite relacionarse. En este sentido se debe entender que para el mundo andino “la comunicación se ejecuta mediante el intercambio de cuidados y la protección que se dispensan entre unos y otros desde las posibilidades tanto de ‘muertos’ como ‘vivos’” (Camacho, 2018:11-12). Como se mencionó, los *runakuna* con el *cuy* y los rezos, les informaron a sus ancestros donde estarían, y por su parte los ancestros escucharon y llegaron al nuevo cementerio.

IV.3. Ñukanchi cementerio

El nuevo cementerio es un lugar que forma parte de un espacio-tiempo vital que nace a partir de una lucha autonómica que se fundamenta desde un mundo relacional. Por ello resulta ser un ejemplo de una activación política de la ontología de Salasaka. Al enmarcarse en esta categoría, es necesario recuperar un concepto que se propone desde este enfoque que es la “desobediencia ontológica”. Esto se refiere a “un acto de desafío a la realidad impuesta

y una proyección insurgente de otras realidades, no desde la nada, no desde arriba, no desde una visión exotizante y folklorizante de “lo indígena”, sino desde las prácticas cotidianas y rituales, el activismo y las dinámicas sociales que van más allá de la sociedad humana en su sentido más restringido” (Burman, 2017:168).

Las resistencias y logros de los pueblos originarios no se pueden comprender desde un mundo moderno que tienen diferentes objetivos a los mundos relacionales. Con cada acción y acontecimiento que sucedieron se muestran estas otras realidades cuestionan duramente la realidad impuesta, y esto lo hacen por medio de varios actos como puede ser la búsqueda de espacios para realizar los rituales, la siembra con base en conocimientos ancestrales, la creación de organismos políticas desde los pueblos como la CONAIE y otros actos más, donde es necesario recalcar que participan diferentes entidades.

Los rasgos de estos otros mundos se manifiestan a través de narrativas, mitos, cuentos y otros saberes, por lo que se deben tomar en serio, donde las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo (Escobar, 2014: 96). En este caso, la historia de resistencia y construcción de un cementerio dentro del pueblo Salasaka, refleja y nos permite entender esta realidad, y cómo este acontecimiento demuestra que existe una ontología que difiere de la ontología moderna. Además, mediante esta narrativa se desea comprender cómo el cambio de lugar y la apropiación de este han influido en la relación entre los *ayakuna* y *runakuna*.

El cementerio es “un patrimonio que se tiene, se disfruta, sufre mutaciones y evoluciona con el paso del tiempo. Es un espacio por el que transitan con peso propio las identidades de nuestros pueblos” (Gutiérrez, 2008:4). Como lo he ido narrando, el panteón actual de Salasaka pasó por varios acontecimientos para que actualmente se pueda practicar con tranquilidad el *aya puncha*. Cada uno de estos sucesos mutó de cierta manera tanto la organización, la forma de percibir el cementerio y la muerte, esto se encuentra reflejado en el *kawsay* del salasaka. Al ser un sitio ritual representa no solo un lugar material donde están los cuerpos de los ancestros, sino un territorio vivo, donde las energías de varias entidades confluyen y perpetúan la vida del *ayllu*. Por esto mismo, es indispensable conocer cuál es la situación actual que refleja los sentires y pensamientos de los *runakuna* y los *ayakuna* que visitan y lo habitan.

El panteón, al estar dentro de territorio *kichwa*, tiene una organización colectiva que responde a las costumbres, hechas normas, que tienen los *runakuna* de Salasaka. Los espacios en el cementerio, desde el inicio, fueron divididos por comunidades. En esta repartición participaron todas las comunidades del pueblo, es decir 24⁵¹. Según la gobernadora de Salasaka⁵² están repartidas por el tamaño de la comunidad, esto se cuenta por el número de familias que viven dentro del territorio. Por ejemplo, la comunidad de *Rumiñahui* (cara de piedra) Grande tendrá más espacio, que la de Sanja Loma bajo porque tienen más habitantes. Los muros del cementerio están conformados por cuadros grandes, estos fueron hechos para repartir de manera equitativa los espacios. Los lugares asignados han sido respetados desde el inicio, sin embargo, últimamente han surgido algunos conflictos con respecto a las zonas dentro del cementerio, que están relacionados con la participación en las *minkas* que se realizan todos los años en el panteón, y esto salió a flote cuando participé de la *minka*. A continuación, coloco dos fotos del cementerio actual.

Imagen 6. Tumba de familia Cullqui ⁵³



⁵¹ 19 dentro de la parroquia y las otras 5 están en diferentes parroquias.

⁵² Diálogo con la gobernadora Ana Chilibingua en el año 2022.

⁵³ La primera foto la tomé en el año 2019, antes de la pandemia. La segunda foto fue tomada por Sánchez, en el año 2018.

Imagen 7. Cementerio



En el año 2021 decidí ir en representación de mi familia a la *minka*, y al ser mi *hatun mama* cabilda de la comunidad *Rumiñahui Grande*, viví de cerca la organización. Nosotras asistimos a la junta previa donde se discutieron temas sobre la asignación de espacios, ya que a las comunidades que no estaban dentro de la parroquia se les había reducido o concedido a otras comunidades sus espacios. Entre estas estaban Teligote y El Rosario. Desde hace un tiempo la gobernación de Salasaka ha destinado estos lugares, a otras que sí están activas. Cuando dicen que están activas se refiere a que asisten a las juntas del agua, regadío, *minkas* comunitarias y otros tipos de reuniones. Estas comunidades al pertenecer a otras parroquias ya no participan en las actividades, y al no haber colaboración, el consejo de gobierno decidió desde hace dos años que no tenían derecho al cementerio, aunque hayan participado en la construcción de este. Este conflicto se evidenció en la *linshana* (limpiar), en este día se realiza una *minka* donde se convoca a una persona por casa para realizar la limpieza y mantenimiento del cementerio.

En el día de la *minka* escuché las resoluciones que tomaron con respecto a los sitios designados para cada comunidad. Ese día nos levantamos temprano porque los cabildos debían estar una hora antes en el cementerio, para realizar una junta con la gobernadora.

Cuando llegamos al panteón ya estaban todos los cabildos de las 19 comunidades, y la gobernadora estaba tomando lista. En el momento que terminaron de confirmar la asistencia, la cabilda de El Rosario pidió la palabra y dijo “*ñuka puesto illunga*” (ya no está nuestro lugar). La gobernadora respondió y les dio a entender que ya no tienen espacio en este cementerio, porque ya no ayudan al pueblo y ellos son muy pocos salasakas. Ahí surgió la gran preocupación, la cabilda enfadada respondió “los del rosario seguimos siendo salasakas, aquí está enterrada nuestra familia”. En esta frase se evidencia la importancia de ser enterrado en el territorio del pueblo junto a su familia.

Para los salasakas, el ser enterrado con su familia, es indispensable, porque solo así se lleva a cabo el *aya puncha* apropiadamente, ya que así se incluye a toda la familia. En este sentido, para el mundo andino, “si algún miembro de la familia no acude al cementerio los días previos y sobre todo el día festivo del día de difuntos se piensa que es como ‘olvidarse de quién eres’, a quién te debes y de dónde provienes; por consiguiente, es ‘la negación tácita de lo tuyo’” (Camacho, 2018:13). Los *runakuna* que son miembros de estas dos comunidades, estarían en peligro de romper con la relación, lo cual significaba perder su propia identidad. Además, las repercusiones que esto tendría hacia la familia, como el resentimiento y rechazo de los *ayakuna*, que según los *runakuna* influiría directamente en el bienestar de los descendientes, los llevó a reclamar sus lugares e ir y participar en la *minka*.

Para comprender la importancia de realizar el ritual, recupero lo que menciona De Munter con respecto al ritual del día de los difuntos en el pueblo *Aymara* afirma que “estas prácticas rituales cultivan la indispensable atención que las personas deben mantener hacia las múltiples interacciones que van entretejiendo los contextos de vida y hacia las interrelaciones que resultan de ellas. Producen la experiencia del contextualizar que hace “caminar”-o existir-a la gente” (De Munter, 2010:252). En consecuencia, en el caso de estas comunidades de Salasaka resultaba indispensable reclamar y exigir sus espacios.

Sin embargo, no se debe negar que, al tener normas establecidas como la obligación de participar en las juntas comunales y otras actividades, debe ser respetada para que el *kawsay* de los salasakas siga en pie. Es necesario mencionar que: “toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política (conocemos bien las formas modernas de la política, basadas en la democracia representativa, el voto, los partidos, etc., pero no conocemos las de otras ontologías)” (Escobar, 2014: 98).

Se considera que este conflicto surgió porque el pueblo Salasaka tiene su forma particular de organizarse y manejar los asuntos. La participación en las *minkas* de todas las comunidades es indispensable, porque así la ayuda mutua se efectúa. Si las comunidades no apoyaran en las juntas generales sería complicado sobrevivir como un pueblo. Por lo que, el no elaborar en las dinámicas crea distancia entre las comunidades que son parte de la parroquia y las otras que son parte del pueblo, en este sentido el dejar de participar en estas reuniones, para la gobernación refleja una pérdida de identidad.

Esta situación dividió a los cabildos, unos pocos decían que los de El Rosario y Teligote deberían enterrarse en los cementerios de su parroquia, porque ya no formaban parte del territorio y además alegaban que el cementerio tenía poco espacio. Por otra parte, otros cabildos pedían que se analizara la decisión de quitarles el lugar, porque como *Ramona* lo dijo “*salasakakuna shukllamiganchi, kaypi tukuy kanakanchi*” (los salasakas somos uno solo, aquí debemos estar todos) (Junta comunal, Ramona Masaquiza, 2021). Con esta frase que representa el sentido de colectividad, el mencionar que los salasakas son uno solo, confirma que no importa si están fuera o dentro del territorio de la parroquia. Cuando se refiere que en este panteón debemos estar todos en conjunto, en *ayllu*, se nota la importancia de tener un cementerio propio, porque al entenderlo como nuestro se liga con el derecho a ser sepultado en este lugar sin importar en donde habites.

La gobernadora, al escuchar la opinión de las dos partes, decidió que se realizaría una junta ampliada para tomar la decisión. También mencionó que los cabildos de estas dos comunidades podían quedarse en la *minka* y limpiar la parte que anteriormente les pertenecía. El cementerio no solo es un lugar sagrado donde habitan los *ayakuna*, también representa un sentido de pertenencia que va incentivando a los jóvenes a cuidar de su próximo hogar, donde habitarán sus cuerpos junto a su familia. Para entender esto recupero la siguiente cita “cada uno de los componentes del cosmos cumple una función necesaria de la cual dependen muchas otras para su existencia. La ontología relacional puede ser descrita como una infinita y compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles, en donde los seres son comunidades de seres, antes que entidades individuales” (Zarallo, 2020:94).

Los *runakuna* que asisten a las *minkas* y participan de la limpieza y del *aya puncha* en el cementerio, siguen el principio de relacionalidad. Más allá de nutrir la relación con los ancestros, también piensan en el futuro y en su existencia. Como lo dice Valdés (2017), no

solo está limitado al individuo o un tipo de seres, sino que a una comunidad donde habitan el mismo cosmos. Los salasakas que saben que serán enterrados en el pueblo, asumen que su tarea es cuidar el panteón y a sus ancestros. Esta dinámica permite que la vida en comunidad se desarrolle, se debe considerar que esta relación crea una interdependencia entre todos. Es decir que tanto como el *runa* limpia y cuida del cementerio, el cementerio cuida y protege a los ancestros que habitan en ese espacio.

Después de un año sin haber podido realizar el ritual por la pandemia del Covid-19, la emoción se notaba, durante el *linshana*, estos sentimientos reflejaban lo significativo que es el cementerio para los salasakas. “El año anterior todo esto estaba muerto” decía *Lizeth*⁵⁴. Al escuchar comentarios relacionados con esto, me acerqué a una joven con la que me había designado ir a botar la basura, le pregunté qué significaba para ella el cementerio. Respondió que cuando venía a este lugar ella lo asociaba con su abuela que había muerto, donde se reúne toda la familia. Me comentó que sus primos del extranjero venían y que era un lugar alegre en estas fechas. Los jóvenes que asisten a la *minka* están motivados por la fecha que se acerca, el vestir ropa nueva, comer bien, tomar bien y estar en familia, esto es lo que representa el cementerio.

Es necesario comentar la participación de los niños, niñas y jóvenes en el *aya puncha*, ya que en el antiguo cementerio no tenían la posibilidad de participar. Han pasado casi 50 años desde la inauguración de este cementerio, por lo cual se ha normalizado la participación de toda la familia en el *aya puncha*. Al realizar el recorrido histórico podemos ver cambios sustanciales en la relación entre los *runakuna* con los *ayakuna*, principalmente porque se ha fortalecido por la participación de jóvenes, niños y niñas. Como mencionaba *Ramona*, *Francisca* y *Zoila*, su intervención en el *aya puncha* cuando eran niñas se limitaba a la preparación de la comida, lo que no les permitía sentir en primer plano el ritual y el encuentro con sus ancestros. Esta situación es contraria a mi experiencia, ya que desde bebé he participado todos los años en esta fecha, esto me permitió acercarme más a la ritualidad e incluso a anhelar esta fecha cada año.

También se debe considerar que, aunque las nuevas generaciones practican el ritual que se fundamenta en el principio de relacionalidad, están traslapados por otros mundos. Como lo menciona Escobar “cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda

⁵⁴ Lizeth Masaquiza, joven *kichwa* y mi prima con la cual platicué el día de la *minka* en el año 2021.

en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose (*unfolding*) sin cesar (Escobar, 2014: 108). Al estar en constante contacto con múltiples mundos, es posible que los jóvenes, niños y niñas tengan nuevas dinámicas con los ancestros y practiquen de manera diferente la relacionalidad, a pesar de la nueva realidad, en estos espacios este principio sigue perteneciendo a su sentir más profundo.

Recapitulando, en esta sección, se ha abordado el estudio del cementerio desde una perspectiva historizada, dando cuenta que la creación del nuevo cementerio se incorpora como parte de una activación política que surgió sobre una ontología particular que se materializó en otros espacios. Primero, se debe tener en cuenta que la construcción del nuevo cementerio fue motivada por varias razones, pero especialmente por la necesidad y urgencia de mantener la relación con los ancestros. La historia del cementerio está ligada a un mundo particular, donde los ancestros son considerados entidades vivas e influyentes, por lo tanto, los lazos no pueden ser rotos. Así, reflejando que la vida de los salasakas se fundamenta desde las relaciones que mantienen con diferentes entidades, en un sentido más amplio, permite comprender cómo los mundos relacionales pueden resignificar espacios y luchas para que estén acorde con sus formas de pensar, vivir y sentir.

Segundo, que la lucha por los espacios propios está conectada con la percepción ontológica del pueblo Salasaka que está ligada con la ontología política, porque los procesos de organización colectiva que surgieron fueron caminos que tomaron para poder mantener su mundo. A partir de esta construcción de territorios seguros, se permite tener lugares donde los *runakuna* puedan practicar y fortalecer el principio de relacionalidad. En consecuencia, la identidad del pueblo se mantiene y se hace posible que la vida en comunidad se mantenga hasta la actualidad.

Por último, el cambio en la práctica de la relacionalidad está vinculada con la construcción del nuevo cementerio, especialmente en el impacto que tuvo en los infantes y jóvenes. Se considera que esto es un claro ejemplo de cómo los pueblos, al ir apoderándose de los espacios mediante luchas, también fortalecen sus prácticas, rituales y sobretodo su sentir con respecto a su realidad, que consecuentemente es el robustecer y mantener su

ontología y al mismo tiempo fortalecer sus territorios, su identidad y sus decisiones autónomas.

V. La vida ritual de Salasaka: *Aya Puncha*

Este capítulo se centrará en el ritual de *aya puncha* (día de los difuntos), se realizará una descripción de la preparación, del día del ritual y su conclusión, donde se pondrá énfasis en la relación entre los *runakuna* y los *ayakuna* (ancestros) y cómo esto se articula mediante los sub-principios de relacionalidad que los he identificado como: *munay*, *ayni*, *minka* y complementariedad. Esto se dividió en tres secciones que son: *Rurashpa shuyana* (haciendo, esperando), *aya puncha* y responso. Pero antes se redactará una pequeña introducción donde se hablará del *aya puncha* y su historia, de la época en la que se celebra y de la importancia de este día para los Salasakas. Este apartado constará de vivencias personales y de las experiencias de las *warmikuna* con las que dialogué.

V.1. *Aya puncha*

Aya puncha es recordada por la región andina como una época en la cual los ancestros vienen de *chayshuk* (otro espacio tiempo) o *uku pacha* (abajo espacio-tiempo), esto depende de cada pueblo originario, a visitar a su *ayllu*. Existen registros de Guamán Poma de Ayala donde el autor describe cómo era *aya markay killa* (Mes de cargar a los ancestros) antes de la colonización española. Esta ceremonia se dedicaba al agradecimiento hacia del *aya*, que venía desde *uku pacha* a pasar con su familia un mes completo⁵⁵. De acuerdo con el autor, los ancestros más importantes eran momificados y sacados a recorrer la comunidad (Mendoza, 2021),

Desde esa época hasta la actualidad ciertas prácticas han permanecido de distintas maneras, dependiendo del lugar, del contexto y de la historia. Hay varios autores que han investigado este ritual en la región andina, entre los que recupero están De Munter (2010), Margarita Camacho (2018), Cachiguango (2001), Mardones (2020) y Sánchez (2015). Cada uno en diferentes pueblos originarios de los andes, principalmente de Perú, Bolivia y Ecuador. Al leerlos descubrí que hay dos puntos que se repiten: el primero, es que el ritual del día de los difuntos es importante porque mantiene los lazos con los ancestros y con sus

⁵⁵ Se debe aclarar que los escritos y dibujos de Guamán Poma de Ayala no son del pueblo Salasaka, recupero esta cita para dar evidencia que el *aya markay killa* existía antes de la conquista española en algunos pueblos de la región andina.

familias, se debe mencionar que tienen enfoques diferentes al mío pero que hacen énfasis en esta relación. El segundo es que las personas que practican el ritual perciben a los ancestros como entidades vivas, que participan y que son parte de la comunidad. Además, en muchos de estos rituales también se les destina comida y bebida a los ancestros. En este sentido, el ritual de los salasakas no es alejado, sino que forma parte de algo más grande y que por supuesto tiene sus particularidades, las cuales iremos analizando durante este capítulo.

En Salasaka se destinan tres días para los difuntos que se vive con alegría y nostalgia, donde el objetivo principal es el encuentro con el *aya*. Para comprender a profundidad esto, se plantean las siguientes preguntas: ¿En qué época se celebra? y ¿Por qué es importante?

V.1.1. *Aya puncha* y feminidad

Los tres primeros días del mes de noviembre son las fechas más importantes y esperadas por nosotros los *runakuna* de Salasaka, porque ocurre el *aya puncha* donde nuestros ancestros y ancestras nos visitan. Esta época está llena de significados y energías, que convergen para que sea el mejor tiempo para reencontrarnos con nuestra familia y *ayllu* (pueblo). El ritual conocido como finados se realiza durante una época femenina.

Para entender por qué es una época femenina, se debe tener en cuenta que las ceremonias y rituales en los Andes van de acuerdo y en relación con los fenómenos astronómicos que ayudan a distinguir temporadas climáticas, que consecuentemente irán de acuerdo con el calendario agrícola. En los pueblos originarios se celebran 2 solsticios y 2 equinoccios al año: 21 de marzo *pawkar raymi* (época del florecimiento), 21 junio *inti raymi* (época del sol), 21 de septiembre *koya raymi* (época de la feminidad), 21 de diciembre *kapak raymi* (época de la juventud). Cada uno de estos periodos, marca el inicio de estaciones climáticas⁵⁶ y de periodos agrícolas, estos rituales se los realiza en agradecimiento a las energías más importantes. Por ejemplo, el *inti raymi* se dedica al agradecimiento al *tayta* (padre) sol que es el dador de vida. Es considerado el *apu* (dirigente de vida) más importante para los pueblos originarios andinos.

⁵⁶ En la sierra ecuatoriana hay dos temporadas las cuales llamamos la húmeda que son épocas de lluvia y la seca donde no llueve.

A mediados o finales de octubre inicia la temporada de lluvias en la sierra andina ecuatoriana, lo cual señala la época femenina. En este sentido *Danilo* me comentó que cuando inicia la etapa húmeda empieza la siembra, lo cual deviene en entender que la pacha (tierra) está fértil. Como lo enuncia Mardones, en el caso de los altos de Bolivia cuando inicia la época de lluvia: “la tierra se abre ‘fenómeno conocido como *jallapacha*’ para recibir las semillas que se transformarán en diversos vegetales y frutos, tal como se concibe que lo hace el espermatozoide al fecundar el óvulo” (Mardones, 2020:8). La lluvia hace fértil a la tierra, por lo que las semillas que sean sembradas seguramente germinarán, por eso los próximos tres meses se considera la época femenina. Esta época está dentro del del *koya raymi* que además marca la venida del *aya puncha*.

El *aya puncha* se enlaza con esta época femenina porque los ancestros y ancestras cumplen con un rol fundamental en el clima y por lo tanto en los sembríos. Esto no solo pasa en Salasaka, esto ocurre en la sierra andina central. Es importante traer a colación lo que pasa Bolivia, donde “la asociación de la visita de las ‘almas’ de los muertos con el inicio de la temporada femenina, presupone una forma de ver el mundo. Una, en la cual las lluvias traídas por las ‘almas’ fertilizan la tierra como lo hace la mujer que engendra, permitiendo la generación de alimentos necesarios para la vida” (Mardones, 2018:9).

Siguiendo estas enseñanzas, el *aya puncha* se realiza en una época femenina, por dos razones que he identificado, como lo menciona en la cita Mardones (2018) y Saignes (1993), los ancestros tienen la capacidad de llamar a la lluvia y estos al venir a *kay pacha* (es te espacio-tiempo) dan suerte y permiten que la siembra sea beneficiosa. Es importante hacer hincapié en esta fecha, porque *kay pacha*, *uku pacha* y *chayshuk pacha* se relacionan, y los últimos dos son considerados espacios-tiempos femeninos. Esta influencia de los ancestros y del encuentro de diferentes *pachakuna* (*espacios-tiempos*) crea el momento indicado para la venida de los *ayakuna*.

Mencionar por qué el día de finados ocurre en la época femenina también permite conocer el contexto en el que se realiza el ritual. Especialmente en Salasaka, las plantas sagradas como el *chawar* (agave) y el maíz están listos para ser consumidos y ofrendados a los *ayakuna*. Es importante indicar que los alimentos destinados para esta época son de la anterior cosecha, lo cual refleja la preparación meticulosa de los *runakuna*. Después de realizar el ritual, con la cooperación y apoyo de los ancestros inicia la preparación de la tierra

para sembrar. Así es que se convierte en una fecha recordada y celebrada, sin falta, por la importancia que tiene en el tejido de vida de los *runakuna*.

El pueblo Salasaka al guiarse por la relacionalidad convierte a este ritual en esencial para la vida en comunidad. En el *aya puncha* la relación entre el *runa* y el *aya* es importante por varias razones, pero en esta ocasión mencionaré tres, las cuales son: cumplir con el ciclo de agradecimiento, recordar el pasado y fortalecer la vida en *ayllu*.

En el *kawsay* (vida) del Salasaka, cada entidad ocupa un espacio en el cual es indispensable, y en este ciclo, el *runa* es el encargado de realizar los rituales, fiestas y ceremonias. Para los salasakas el constante agradecimiento a todas las entidades (como puede ser el sol, la luna, la montaña y otros más) es indispensable para que la vida en comunidad siga existiendo. Con el objetivo de cumplir con el ciclo de agradecimiento, se despliegan varios sub-principios como *ayni*, *munay*, *minka* y complementariedad. En este sentido, el *aya puncha* es un claro ejemplo de este ciclo y confluencia de sub-principios.

Día de los difuntos es un ritual en el cual se agradece a los *ayakuna* por su protección y mediante la ceremonia se mantiene y recuerda su participación en la vida comunal. Como lo indica la siguiente cita “el drama cósmico de las comunidades de Salasaka, es un repetir constante, vivir, agradecer y seguir valorando los seres ausentes, con su cuerpo (s/a, s/f:28)⁵⁷. Los *runakuna*, al tener durante toda la vida presente a sus ancestros, tienen que destinarle tiempo y esfuerzo durante tales fechas, porque sin esta práctica se perdería la sensibilidad que se tiene hacia los difuntos.

Esta relación que tiene el *aya* y el *runa* no es solo energético, sino que también los conecta con la tierra heredada, ya que es una forma de agradecer lo que dejaron los ancestros a sus descendientes. Es así como todos los hijos que tengan un pedazo de tierra deben participar, dar comida y vino al difunto. Si los salasakas no hicieran estas prácticas rituales, el pueblo perdería su significado ontológico, político e histórico que tiene, ya que cuando los hijos siembran o construyen en estas tierras, recuerdan los momentos que pasaron sus ancestros por recuperar esta tierra. El *aya puncha* mantiene y nos recuerda cada año quiénes somos y por qué seguimos reconociéndonos como salasakas.

⁵⁷ Documento que encontré en la biblioteca de Pelileo, pero no tiene autor ni fecha.

Para el *runa* el tiempo no es lineal, sino cíclico: “Para el *runa/jaqi*, el futuro no es algo que ‘viene’ adelante, y el pasado algo que está (o se ‘va’) atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está ‘atrás’, y el pasado ‘adelante’ (2009:200). Esto también lo mencionó *Danilo* cuando hablamos del por qué es tan importante el *aya puncha*. Esta concepción del tiempo cambia la manera en la que el *runa* se relaciona con su ancestro, ya que sabemos que es nuestro guía. Los *ayakuna* serán los que nos muestren el camino a seguir y también nos ayudarán.

Así lo indicaba *Ramona* “*kay pachapi tukilaya kawsanakashka, llakita charishpaka, ñuka mamata yarini chaypi shuk rezowata karani ñuka mamataka mañany, kushilla kawsayta charinkapak*” (En esta vida ha tocado vivir de todo, cuando tengo momentos tristes recuerdo a mi madre, ahí le regalo un rezo pidiéndole a mi mamá tener una vida feliz) (Diálogo, *Ramona Masaquiza*, 2021). El *aya* nos ayuda a dar claridad en nuestras vidas, muchas veces los *runakuna* piensan en sus ancestros y se preguntan qué hubieran hecho ellos o ellas en esas situaciones, lo cual los lleva a encontrar soluciones o incluso a tomar decisiones con base en la opinión de sus *ayakuna*. Como retribución por todos los favores y por guiarnos se realiza el *aya puncha*, fortaleciendo la relación y vida en comunidades.

Durante la preparación, la realización y la conclusión del *aya pucha* se evidencia cómo esta influye directamente en la perpetuación de la vida en comunidad y en familia. Para que el *ayllu* se mantenga, es necesario que se practique en la vida cotidiana el principio de relacionalidad y los sub-principios de esta. A pesar de que en el día a día se recuerde esto, son necesarios los rituales y ceremonias para vigorizar y recordar el *kawsay* de *Salasaka*. Finados, al ser el ritual más importante cumple con la función no solo de mantener la relación entre el *runa* y *aya*, si no de perpetuar y sobresaltar el significado de la convivencia en el *ayllu*. Como lo señala *Masaquiza*: “lo importante es que todos los presentes son receptores de relatos de sus antepasados, de la remembranza del pasado y la reflexión sobre el presente, pensamientos que orientan el rumbo de las comunidades y ayllus hacia el futuro” (*Masaquiza*, 1995: 234). Este ritual es importante porque reúne no solo a los que viven en el pueblo, sino que asisten *runakuna* que viven en otras ciudades y países.

En esta fecha los *runakuna* hacen lo posible por volver y pasar por lo menos una semana en *Salasaka* para acompañar a la familia y encontrarse con el ancestro, donde también participan conocidos, amigos y personas cercanas. Las mujeres con las que dialogué me

comentaron sobre la relevancia de este ritual de *aya puncha*, porque permite, por lo menos una vez al año, que toda familia se reúna y pueda conversar de sus preocupaciones y logros. Se debe mencionar que en las últimas tres décadas la migración se ha ido incrementando, dando como resultado que muchos salasakas vivan lejos de su comunidad. En ese sentido, este espacio se ha convertido en ideal para que se vitalicen las relaciones. Este espacio se pueden transmitir las costumbres e incluso conocerlas, ya que para las personas que no han nacido o crecido en el pueblo, esta es la única época en la que puede sentir, observar y vivir las tradiciones.

En el día de los difuntos es posible evidenciar el fuerte sentido de colectividad que tenemos. Este ritual no solo se vive con la familia, se comparte con todo el pueblo. Esto es porque las personas visitan otras tumbas, se saludan, conviven un poco y siguen visitando así a personas conocidas. Por estas razones, el *aya puncha* tiene un gran significado, no sólo para mantener la relación energética entre el *aya* y el *runa*, sino que también representa un espacio que incentiva la conservación de la relacionalidad y entre el *ayllu* y otras entidades sintientes.

Las secciones que se desarrollan en las siguientes páginas están alimentadas por los diálogos e interacciones que sostuve con numerosas personas en el lugar, la participación del *aya puncha*, en el año 2021 y mis experiencias culturales que invocó a mi memoria de infancia y adolescencia. Es necesario mencionar que durante todos estos apartados estará presente la relacionalidad como principio del mundo de Salasaka y por lo tanto se encontrarán los sub-principios que son: *minka*, *munay*, *ayni* y complementariedad. Se debe recalcar que todos estos sub-principios están presentes durante todo el ritual, por lo que se tiene que mantener presente como un conjunto. Sin embargo, con el propósito de entender cada uno de estos he decidido darle énfasis a uno en cada etapa para poder profundizarlos.

V.2. *Rurashpa shuyana* (haciendo, esperando)

El *aya puncha* requiere una preparación que dura aproximadamente un año, lo que significa que los *runakuna* siempre están preparándose con dedicación y entusiasmo para el encuentro con sus ancestros. Como lo dice Francisca “*finados tukurin tukuy kutinlladi yuyanchi chayshuk finadosta*” (apenas se termina un “finados”, todos pensamos nuevamente el próximo) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021). En este apartado seguiré los pasos de mi

familia, las *warmikuna* (mujeres) y mi vivencia para llegar al 2 de noviembre, donde identifiqué tres actividades que realizan durante la preparación: *Churana* (vestimenta), *tarpusha wiñachisha* (siembra y crianza) y *tandanakuykuna* (reuniones). Cada una de estas es importante, porque forma parte del respeto, cariño y remembranza que tienen hacia los ancestros. El principio de relacionalidad y su ontología particular siempre estarán presentes durante la narrativa. Así mismo, durante esta sección haré énfasis en uno de los sub-principios que es la *minka*.

V.2.1. *Churana* (vestimenta)

En *aya puncha* los *runakuna* visten sus mejores prendas, por varias razones que tienen que ver con su ontología particular, pero también con la imagen socioeconómica que dan hacia el pueblo y su familia. Para los salasakas, es importante durante el reencuentro con sus *ayakuna*, dar la mejor imagen y demostrar que no han perdido los conocimientos textiles que les heredaron. Se debe recalcar que Salasaka es uno de los pocos pueblos *kichwas* de la sierra ecuatoriana que aún fabrica toda su vestimenta, esto significa desde la crianza de las ovejas hasta el teñido de las prendas (Masaquiza, 1995:214). Entonces, la mayoría de productos que se utilizan para fabricar las ropas son naturales, como la lana de oveja, y para el tinte de cochinilla eucalipto, entre otras plantas. Esto conlleva un ciclo textil largo, que puede durar un año si se realiza en los tiempos correctos.

Por otra parte, entre los diálogos que tuve con los jóvenes de Salasaka destacaba la importancia de vestirse bien para que sus conocidos o los miembros del pueblo conozcan su situación económica. Este tipo de hilo que se usa para los vestidos y sus adornos, son indicadores de una posición social. Las *wallkas* (collares), *chumbis* (fajas) y otros, reflejan a otras personas su poder económico, por ello considero esencial pensar que también la fabricación de la vestimenta está ligada a un estatus dentro del pueblo.

Para hacer las prendas se reparte el trabajo dentro de la familia, con el objetivo que las responsabilidades no se acumulen en una persona. Así es como logran hacer prendas nuevas para todos los miembros de la familia. Con respecto a esto, *Francisca* apuntaba, “*kunankama tukuy ayllukuna shuk telar y shuk tejedor charin, chaymanta achka awankuna kunankama*” (Hasta ahora todas las familias tienen un telar o un tejedor, por eso bastantes

familias tejen su ropa) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021). Según mi experiencia esto es verídico, a pesar de que ya no hagan su ropa tienen un telar y algún miembro sabe hacer ropa, esto es un claro ejemplo de cómo la realización de la vestimenta es un punto crucial para finados. Por otro lado, la diversificación de trabajo que ahora se da incentiva a que ciertas familias vendan prendas para estos días.

El ciclo para realizar las prendas es un trabajo de toda la familia, a cada miembro se le da un rol, de esta forma se ejecuta una *minka* a nivel familiar. Antes de seguir con la narrativa de elaboración de la vestimenta, es importante definir cómo entenderé la *minka*⁵⁸.

La *minka*:

A la *minka* se la ve como una gran fiesta comunitaria, en la que hay trabajo, comida bebida, alegría y esperanza de mejores días; en ella, cada participante, sin importar su sexo o edad, se siente miembro de la comunidad; cada uno siente que su presencia y trabajo son importantes para alcanzar el objetivo común, y aquí la reciprocidad es el principio fundamental, que señala que todo trabajo o servicio recibido por la familia debe compensarse por su equivalente en el tiempo y ocasión apropiados. (Obando, 2015:89)

Aunque la *minka* en la mayoría de las veces ha sido entendida como un trabajo donde toda la comunidad participa, propongo que también se efectúa dentro de la familia. Al igual que en una *minka* comunitaria, dentro de la familia cada miembro se encarga de una actividad que al final llevará a un bienestar común, en este caso a vestir una prenda nueva. En este sentido, iremos viendo que, en etapas de culminación de una prenda, también se realizan fiestas pequeñas dentro de la familia como una forma de agradecimiento por el trabajo realizado.

Mediante una *minka* se da inicio con la elaboración de las prendas que empieza con la crianza de las ovejas. Es necesario mencionar que me referiré a una familia tradicional⁵⁹, porque en la actualidad existen otros modos, de los cuales iré hablando durante el escrito. El cuidado de las ovejas está a cargo de los más jóvenes de la familia, pueden ser hijos, hijas o incluso a veces nietos, estos irán por la hierba y los alimentarán hasta que esté lista la lana. La madre de la familia se encarga de revisar la lana de la oveja y trasquilarla, para luego preparar la lana y dedicarse a hilar. Al igual que en una *minka*, cuando se trasquila a la oveja se aprovecha para hacer una comida especial, que por lo general es gallina de rancho o cuy.

⁵⁸ Para el *kichwa* unificado del Ecuador la letra g se transforma en k, por esta razón algunos autores lo escriben como minga, pero yo elegí ponerla como *minka*.

⁵⁹ La familia tradicional es aquella donde todos los miembros de la familia viven en el pueblo y en una sola casa, donde se dedican a la agricultura o artesanía.

Una vez lavada y preparada la lana, las mujeres de la casa, se dedican a hilar por meses, esta tarea es hecha solo por las *warmikuna*. Esta etapa es la más larga porque se necesita mucho hilo para hacer toda la vestimenta. Una vez que se obtienen los *billones* (hilos) necesarios, se procede a hacer *tutos* (hilos en tubo), que servirán para cruzar el hilo en el telar.

Mientras se hacen los *tutos*, la persona que sepa tejer⁶⁰ arma el telar. Este es un trabajo que requiere precisión porque se amarra hilo por hilo y pueden durar semanas o días, dependiendo del tiempo que disponga el tejedor o tejedora. Cuando ya está armado y listo el telar, empieza la confección. En mi familia, la que teje es mi *hatun mama* (ella es una de las primeras mujeres que aprendió a tejer), así que realiza casi todo el proceso de elaboración de la vestimenta. Esta tarea, desde que se fueron sus hijos e hijas de casa, la ha realizado ella sola y todos los años procura tener una prenda para cada miembro de la familia. En el caso de mi familia la *minka* no es posible como antes. Sin embargo, en ocasiones importantes como trasquilar a la oveja o armar el telar, algunos hijos, hijas o nietas se acercan a ayudarla. En mi familia este año mi *hatun mama* hizo un anaco, un poncho para su esposo y cuatro bayetas, una para cada hija y una para ella. El trabajo de mi abuela es agotador, pero a pesar de esto, ella sigue haciendo prendas cada año para el 2 de noviembre.

Una vez que las prendas están tejidas sigue el paso de teñirlas, durante esta etapa en algunas familias la *minka* sigue y en otras concluye. En las tradicionales las prendas son teñidas por ellos y ellas mismas, y en otras se las manda a teñir. Esta labor se realiza por la madre y padre en conjunto o por los expertos de la comunidad, muchas familias no tradicionales hacen esto porque es más eficiente y ahorran tiempo para dedicarlo a otras tareas. Si la prenda se confeccionó en tiempo y forma, estará lista una semana antes, aunque esto no siempre es así, por lo que las familias dedicadas a esta profesión suelen estar ocupadas en las fechas cercanas al *aya puncha*. Una vez que la familia tiene o recibe las prendas, se concluye con la *minka* familiar, la recompensa son los *anacos*, *bayetas*, *ponchos* y *chumbis*, lo cual refleja el arduo trabajo que al final fue por el bienestar común de la familia.

Es muy importante llevar, por lo menos, una prenda nueva por dos razones. La primera es que te otorga cierta posición dentro de la familia, y en el pueblo es un símbolo de

⁶⁰ Anteriormente, los únicos que sabían tejer eran los hombres, pero en los años setenta esto cambió y muchas mujeres aprendieron a tejer.

tu poder económico, la segunda es por respeto a los *ayakuna*. Como dijo Edgar⁶¹, es muy común escuchar ese día frases como “*ñukaga solo maaa churani*” (yo solo me pongo maaa) (Diálogo, Edgar Masaquiza, 2021), esto se refiere a que toda su vestimenta es hecha de lana de oveja. Si llevas ese día un anaco de paño (tela sintética) causa revuelo, ya que puede significar dos cosas: primero que no te importa la familia y segundo que estás teniendo problemas económicos. Por tal razón, los *runakuna* para esta época deciden invertir tiempo y dinero para demostrar su poder adquisitivo.

La segunda razón es que, para el reencuentro con los ancestros, los mayores dicen que no puedes presentarte sucio, desarreglado y mucho menos vestido de *misho* (mestizo) ante tu *aya*, porque puede enojarse y eso podría significar perder su protección. Como se mencionó anteriormente, los ancestros están presentes e influyen en la vida de sus descendientes, por este motivo se debe procurar poner el mejor esfuerzo. Además, al entender que el pasado es crucial para el pueblo, la transmisión de saberes a través de los textiles da cuenta a la relación que mantienen los *runakuna* con sus *ayakuna*⁶².

V.2.2. *Tarpusha wiñachisha* (sembrando y criando)

La comida es parte esencial del *aya puncha*, ya que es la ofrenda principal para el ancestro y ayuda a fortalecer la relación con el *ayllu*. Por esto los granos que sirven para realizar los platillos, en su mayoría son sembrados por nosotros. De igual manera que con la fabricación de la vestimenta, se realiza una *minka* a nivel familiar para sembrar y criar a los animales.

Es importante entender que la *minka* busca un bienestar común, pero durante esta, también existe un proceso de transmisión de saberes. Así lo menciona Oscar López, “a través de la minga se construye el espacio comunitario mediante el cual se recrea la memoria y al tiempo se re-significan los sentidos de justicia presentes en las prácticas llevadas a cabo por la comunidad en sus actividades cotidianas” (2018:8). En este caso, se estimula un espacio

⁶¹ Edgar Masaquiza, mi dialogante durante el trabajo de campo de 2021. Él nació, creció y vive en Salasaka. Estudió la licenciatura en hotelería y turismo, ha sido parte de la dirigencia del pueblo como representante de la juventud. Actualmente dirigente de la juventud en el MIT (movimiento indígena de Tungurahua), se dedica a realizar vínculos con otros jóvenes de pueblos originarios y a organizar escuelas políticas que son promovidas por la CONAIE (confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador).

⁶² Como comentario personal, es importante mencionar que el cementerio se transforma en un lugar donde las personas lucen sus mejores prendas y se puede observar cuáles serán las tendencias de moda del año.

donde el padre y madre de familia pueden difundir a sus hijos las costumbres, conocimientos y sentires del pueblo. Durante este proceso, los más jóvenes aprenderán a cómo hacer la vestimenta, cómo sembrar, cómo cuidar a los animales y sobre todo los pasos que se deben realizar para hacer los rituales. Mediante el relato se podrá evidenciar que los niños cumplen con tareas básicas y al mismo tiempo participan observando o ayudando a sus padres en sus actividades. Esto, les ayudará a guiarse en el futuro para poder realizarlo autónomamente, cuando formen su familia.

Para Salasaka, la planta más importante en esta fecha es el maíz blanco y morado, por esto se seleccionan las semillas cuidadosamente antes de sembrarlas, ya que si fueran de color rojo ya no pueden ser utilizadas para realizar el *yana api* (colada morada). En específico, los hijos mayores y los padres son los que preparan la tierra; cuando está lista las *kuytzas* (señoritas) y madres colocan las semillas. El cuidado durante los siguientes meses se realiza por los hijos menores y mayores, entre las actividades están: regar, sacar la mala hierba y poner abono. Durante este proceso, los padres los acompañan a veces para enseñarles cómo hacerlo, de igual manera los hermanos y hermanas mayores enseñan a los niños. Es importante destacar que los padres enseñan a sus hijos e hijas las épocas en las que se siembra, se riega, se saca mala hierba y se cosecha, por lo que este conocimiento es difundido en mayor parte mediante la práctica.

Cuando el maíz está listo se cosecha primero los granos morados, para secarlos y hacerlos harina. Por otra parte, los granos blancos se cosechan una semana antes de finados para hacer mote⁶³. La cosecha es una *minka* de toda la familia, las *kuytzas* se encargan de preparar la comida para la familia, la madre, padre e hijos de recolectar los maíces. Aunque la mayoría de las familias cultivan, es necesario señalar que aquellas que viven fuera compran estos granos a las personas del mismo pueblo. La razón es que, si las semillas no han crecido dentro del territorio, los *ayakuna* pueden sentirse ofendidos y decepcionados. Como lo mencionaba *Danilo*, los granos que se ofrendan en ese día deben crecer en los terrenos que se heredaron, porque así los ancestros sentirán que sus huellas en *kay pacha* siguen presentes. Esta acción remarca la importancia de los terrenos heredados, porque aún después de la muerte, los granos cosechados son parte del legado del ancestro a su familia, y también demuestra que los *ayakuna* han cuidado a sus descendientes.

⁶³ Maíz pozolero hervido por horas.

En estas fechas están listos los *chawarkuna* (agaves) que son plantas sagradas que proveen al salasaka de vida porque es utilizada de varias maneras. Salasaka está ubicado en una zona seca, donde los agaves crecen con facilidad. Específicamente para el *aya puncha* el aguamiel que se cosecha es el ingrediente principal para hacer la colada morada. Dos semanas antes del inicio de finados, los *runakuna* empiezan a seleccionar a los *chawar* que están listos para ser huequeados. Esta actividad se realiza los martes o jueves, no se puede hacer en otros días porque esto repercutirá en la calidad. Esto lo realizan principalmente los hombres porque requiere fuerza.

A pesar de esto, en los últimos años también he participado y he visto a más mujeres haciéndolo. Cuando ya está listo el hueco, las mujeres serán las encargadas en la mañana y noche de recoger el aguamiel y raspar la planta. Cabe mencionar que es un trabajo en conjunto. Se aprovecha la primera semana para medir la calidad y después elegir el agave más dulce para hacer el *yana api*. La siembra y el cuidado de las plantas resulta ser una etapa importante antes de *aya puncha*. Se sabe qué plantas y qué granos serán destinados para esta fecha importante.

A la par de este preparativo, también se crían animales que igual son parte fundamental. Para que la comida esté completa se crían animales que están destinados para esta fecha, esto conlleva meses de esfuerzo en la vida de los salasakas. Para esta fecha se crían cuyes⁶⁴ y conejos; la crianza de los cuyes se hace con cuidado porque es el medio de transporte que usan nuestros ancestros para visitarnos a *kay pacha*.

Como lo mencionaba Ramona, “*sumakta cuykunata cuidanakanchi, kaykuna mana allí kawsayta charishaka, mana ñukanchik almakunata aparinga*” (Hay que cuidar muy bien a los cuyes, si estos no han tenido una buena vida no traerán a nuestros ancestros) (Diálogo. Ramona Masaquiza, 2021). Los cuyes son como caballos, estos cargan a los ancestros y los traen a este mundo, por lo que dependerá de la forma en la que hayan sido criados para que tengan la voluntad de traer a nuestros *ayakuna*.

En esta práctica se puede observar la relacionalidad, ya que se basa en alimentar las múltiples relaciones no solo entre *runa* y *aya*, sino entre todas las entidades y en este caso especialmente con el cuy, que al ser sacrificado irá a encontrarse con nuestro difunto. La cantidad dependerá del tamaño de la familia. Cada *ayllu* tiene dos mesas, una del lado

⁶⁴ Los cuyes son animales endémicos de los andes.

materno y otra del lado paterno. En mi familia, por ejemplo, se hacen cuatro cuyes, dos para la familia de mi *hatun mama* y los otros para mi *hatun tayta* (abuelo). Estos animales son criados durante cinco meses, esta tarea es realizada usualmente por los hijos de la familia, ya que los padres están ocupados en otras actividades.

Al igual que con la siembra, los *runakuna* que no tienen cuyes, los compran en el pueblo o en las ferias que se realizan en la ciudad de Ambato. Últimamente, muchas familias no se dedican a la siembra y la crianza, compran los animales grandes y solo los engordan para finados. A pesar de esto cada familia sigue llevando cada año su *kipi*, demostrando la importancia de dar ofrenda a los ancestros, y de mantener las costumbres.

Para concluir con esta sección, considero necesario mencionar que la *minka* no es solo un trabajo entre seres humanos, sino que participan otras entidades que habitan las *pachakuna* (espacios-tiempos). Es decir, que el trabajo en colectivo también se puede realizar con la cooperación de la tierra, *apus*, animales y plantas. En este sentido, se debe entender que “la Minga es una fiesta, una oportunidad para compartir, intercambiar, consolidar lazos comunitarios, tejer sociedad. La Minga es costumbre y es milagro. Tradición y acontecimiento único e irrepetible. La fuerza de la gente se multiplica. Lo que parece imposible a los ojos de cada cual, se hace realidad en el trabajo conjunto” (Rozenal, 2009:52).

Aunque en esta cita se refiere al trabajo de las personas, es importante recordar que para el mundo andino todo está vivo y cada entidad cumple una función que mantiene el principio de relacionalidad. Para revelar esto, recuerdo lo que decía *Ramona* “*ñuka yurakunan wiwakunanpash rimany, kay rimayta munan, chaymanta sinchi y sumak wiñankuna*” (Yo hablo con las plantas y con los animales, a ellas les gusta que yo les hable por eso crecen lindas y fuertes) (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021). De acuerdo con lo que decía *Ramona*, se puede percibir que no es solo un trabajo de los *runakuna*, sino que comparten, intercambian y consolidan lazos comunitarios con todos los seres.

V.2.3. *Tandanakuykuna* (reuniones)

Un mes antes, varias familias del mismo núcleo, es decir del mismo apellido, se reúnen para hablar sobre el *aya puncha*. Se discuten varios temas que tienen que ver con el cementerio, comida y organización. Para comenzar los preparativos de finados, en el día de

la reunión, la persona mayor inicia la conversación. Como varios miembros pueden vivir fuera de Salasaka en la actualidad, los que están en el extranjero o Galápagos hacen video llamada para participar. En mi familia, por parte de mi *hatun mama*, casi siempre empiezan por el tema del cementerio. Aquí se dedican a delegar tareas para la limpieza de las tumbas, la siembra de flores y la compra de alcohol para el ancestro, cada hermano o hermana escoge una actividad y se compromete a hacerla antes del *aya puncha*.

En esta *minka* participa la familia extendida, donde cada una hizo su trabajo colectivo y es momento de unir todo para organizarse para el *aya puncha* conjuntamente. Para entender esto es pertinente traer a colación las vivencias de los habitantes de Nariño (pueblo andino de Colombia): “la minga es un proceso de transformación que se motiva desde la comunidad, donde es fundamental tener en cuenta lo soñado, planificado, conducido y evaluado por ella, donde el objetivo principal es potencializar las fuerzas y la acción para lograr una mejor calidad de vida en su población y conquistar así nuevas metas” (Obando, 2015:86).

Como lo menciona es un proceso que tiene en cuenta una planificación, con la cual los participantes están de acuerdo. En este caso, el objetivo principal es realizar el *aya puncha* correctamente y sin contratiempos, lo cual está relacionado directamente con la perpetuación de la vida en colectivo. Así es como, la *minka* permite que el ritual ocurra, puesto que sin un trabajo en colectivo sería muy difícil realizarlo.

De modo que, el lugar donde está el ancestro debe estar limpio, cuidado y sobre todo la lápida debe estar pintada. Esto se hace para que cuando venga el difunto pueda ver su hogar cuidado y así entender que sus descendientes lo tienen en cuenta. Si uno de los hermanos no cumple será sancionado, puede ser una multa de dinero o hacer una comida para toda la familia, lo cual casi no ocurre, porque incluso familiares que viven en el extranjero envían dinero para ese día.

El último punto y el más largo, es resolver ciertos conflictos que estén ocurriendo. En el caso de mi familia, en el día de los difuntos del 2021 se habló sobre una prima lejana que ya no había asistido a nuestra mesa desde hace unos tres años. Esto causaba molestia porque ella había heredado tierra y no estaba cumpliendo con la bisabuelita. Mi *hatun mama* y su hermana expresaron su molestia ya que se había comprometido a venir todos los años sin falta.

En este sentido, se debe reconocer que desde la andinidad “las fronteras del ciclo holístico de ‘vida-muerte-vida’ se difuminan en el devenir de los humanos porque los muertos participan e interfieren en la vida política y sobre todo cotidiana de la familia y la comunidad” (Camacho, 2018:6). En este caso, la molestia es causada porque los *ayakuna* pueden tomar represalias no solo hacia la persona que no asiste, sino hacia todos los miembros de la familia. Los ancestros, al dejar tierra a sus descendientes, esperan que estos cada año, durante el ritual, asistan, les ofrezcan su compañía y ofrendas como muestra de agradecimiento. De lo contrario, la ausencia de un integrante puede repercutir en toda la familia.

En esta situación, la solución que propusieron fue comunicarle que este año deberá estar en la mesa. Si esta prima no venía, después de *aya puncha* toda la familia la visitaría y le reclamaría por su falta de compromiso. Estas reuniones siguen ocurriendo, y simbolizan no sólo el respeto hacia el *aya*, sino el compromiso que tienen con la familia. Además, son actividades donde se practica la *minka*, que es una de las bases para mantener el principio de relacionalidad. Así es como se espera ansiosamente el 2 de noviembre.

V.3. *Ayakunan tuparina* (encontrarse con los ancestros)

Una semana antes del *aya puncha*, los *runakuna* empiezan a prepararse para el encuentro. Se realizan varias actividades como hacer el *runa tanda* (pan de *runa*), armar la *wallka* (collar de coral), elegir la ropa, escoger los animales y los alimentos que serán destinados para la ofrenda. En este apartado se profundiza en uno de los sub-principios que es el *munay*, se encontrará presente porque al ser el último esfuerzo se encuentra en cada actividad, la voluntad para hacer las cosas, que se basa en el cariño y amor que los *runakuna* tienen hacia los *ayakuna*, animales, plantas y *ayllu*. En este sentido también se revelará el rol indispensable que tienen las *warmikuna* durante estos días, anteriores al ritual.

Antes de iniciar con la narrativa es importante definir cómo entenderemos *munay* en este escrito. Para los pueblos originarios andinos, específicamente peruanos “munay significa voluntad y amor, en quechua, y forma parte de los principios sobre los que se sustenta la cultura andina. Munay es la fuerza del amor que hace posible toda transformación” (Paredes, 2021:9). *Munay* tiene varios significados dependiendo del contexto en el que se use, para los

salasakas es gustar algo, hacer algo por gusto y amar a alguien, se puede utilizar para cosas, lugares y para acciones. Pero en esta narrativa se usará en dos sentidos: el primero en la voluntad de querer hacer algo; y en el amor que siente el *runa* por las entidades.

V.3.1. *Runa tanda* (Pan de *runa*)

El pan forma parte de la ofrenda que se le hace a los *ayakuna*. Es un elemento especial en la mesa, las formas que se hacen representa figuras que participan en el ritual, por lo que cumple un rol importante. Las figuras que se hacen son: *wawa* (bebé), *pishko* (pájaro), llama, caballo y pan redondo. Nicolás,⁶⁵ en una de las conversaciones me comentaba que desde hace mucho tiempo el *wawa tanda* (pan con forma de bebe) está presente en el ritual, porque representa esta dualidad entre la vida y la muerte, que es el reflejo de lo que ocurre en *aya puncha*. Además, indicaba que los *ayakuna* toman el cuerpo del pan y así participan activamente, por eso en algunas familias aún las ponen en el centro de la ofrenda y no se las come hasta el siguiente día. Entre las cuales están: la llama, el pájaro y caballo son animales que ayudan a los ancestros en el camino que recorren para pasar a *kay pacha*. Esto se asimila a lo que ocurre con los migrantes Aymaras de Bolivia:

El primer protagonista que aparece concentrado el interés, esfuerzo y capital de la comunidad es el t'anda (pan), que representa el "alma" del difunto (...). Al adquirir las formas de t'antawawas (panes de bebé) o, en ocasiones, de t'antaachachis (panes de abuelo), el ciclo de la vida y la muerte se ve representado tanto a través de las etapas y parentescos extremos de la vida (bebés y ancianos) como en la asociación entre los panes, las "almas" de los difuntos y sus sentidos simbólicos de fertilidad. (Mardones, 2020: 6-8)

Mardones también observó que se hacían figuras como estrellas, escaleras, llamas, entre otros, que de igual manera eran puestas en la ofrenda para que ayudaran a los ancestros a llegar. Por esa razón, hacer panes y figuras es una actividad clave para el ritual.

Para elaborar el pan en Salasaka, se tiene que reservar un horno de leña que ofrecen unas cuantas familias. Mi *hatun mama* (abuela), me contaba que antes todas las casas tenían un horno, pero cuando se introdujo el cholo tanta (pan mestizo), los *runakuna* optaron por comprar este pan. Así es como poco a poco las familias dejaron de construir sus hornos, solo

⁶⁵ Nicolás Chango, mi dialogante durante el trabajo de campo del 2021, *kichwa* Salasaka que reside en Estados Unidos, ex dirigente de la Unión de indígenas Salasacas.

quedaron algunas que se dedican a ofrecer este servicio, únicamente en los días cercanos al *aya puncha*.

Las *warmikuna* (mujeres), van con días de antelación a reservar el horno, es preferible que se haga el pan tres o dos días antes del gran día. Porque si está muy fresco no tomara la dureza que se desea para el pan. Para pedir un espacio, van con una bolsa de pan o de frutas, puesto que no se puede llegar con las manos vacías a pedir un favor. Les piden de favor un espacio, y si tienen suerte pueden encontrarlo en la fecha y hora que desean.

En esta petición entre familias se encuentra presente el *munay*, ya que se necesita la voluntad de ambas partes para prestar y usar cuidadosamente el horno. En este sentido, para el *runa*: “*Munay*: es la dimensión que posee el ser humano que le da la posibilidad de *akllay* (escoger) y *kuyay* (amar); estas acciones solo son posibles porque hay una voluntad en el sujeto.” (Mujinca, 2019:70). Recupero esta cita, porque al prestar el horno hay voluntad para hacerlo, por parte de la familia que tiene el horno, y segundo un cariño ligado con el respeto mutuo. Si los *salasakas* no tuvieran un *munay* correspondiente, sería complicado que se efectúe el intercambio. Este principio no solo se encuentra en estas actividades, sino que está presente en la vida cotidiana del *runa*.

En el año 2021, decidimos después de un par de años de no haber hecho pan, elaborar el *tanda* para este finados. Mi *hatun mama* había conseguido espacio para el día sábado, a las nueve de la noche. Así que decidimos hacer la masa unas tres horas antes. Esta vez, propuse seguir una receta que había encontrado en YouTube, para que el pan no saliera tan duro (porque para mis primas y para mí resultaba complejo comer el pan luego de unos días). Debido a esto, compramos ciertos ingredientes que no se usan usualmente, como la esencia de vainilla y la levadura.

Mi *hatun mama* y yo empezamos a preparar la mezcla, en el video decía claramente que no se podía batir la levadura con la sal, porque podría afectar a su crecimiento. Por lo que en un recipiente aparte puse la levadura para que reposara y creciera. Mientras nosotras estábamos preparando la mezcla, mi *hatun tayta* (abuelo) estaba observándonos. En un momento, se levantó, y sin preguntarnos le puso sal a la levadura. Ante esto, le dije que no se debía hacer eso, porque se iba a arruinar la masa. Él me respondió “el pan se ha hecho así desde que tengo memoria, no es bueno que cambies al pan, por algo nuestros *taytas* y *mamas* (padres y madres) nos han de haber enseñado esto” (Conversación personal, Eduardo

Chango, 2021). Me mostré molesta y mi *hatun mama* también, pero al final ella también lo apoyó porque el pan debe ser duro, no suave. Además, mi abuelo me dijo “si quieres comer cholo tanta en finados, anda y compra, pero nosotros vamos a hacer *runa tanda*”. En esta escena, pude acercarme a entender la importancia de hacer el pan tradicionalmente.

Entonces, amasamos medio costal y nos dirigimos a la casa de don *Choper*⁶⁶, donde está el horno de leña, al llegar, la esposa nos llevó a un cuarto donde estaba una mesa grande. En ese lugar tendríamos que hacer las formas del pan, así que nos dividimos el trabajo. Mi *hatun mama*, mi tía y yo nos encargáramos de hacer las figuras. Por otro lado, mi *hatun tayta* y mi prima prenderían el fuego. Se debe mencionar que el horno es prestado, no alquilado, por lo que no se paga monetariamente, sino que se deja un poco de pan o algo que sea significativo. Por esta razón, nosotros llevamos la leña, debíamos prender y encargarnos de hornear el pan, pero si es necesario podíamos pedir la ayuda del dueño. Iniciamos a formar las figuras de los panes, hicimos *wawas*, llamas, pájaros y panes redondos. Mientras hacíamos esto, dialogábamos acerca de la felicidad y expectativa que nos generaba el *aya puncha*, sin embargo, la preocupación de mi *hatun mama* era evidente.

Ella es la que hace la ropa y se encarga de los preparativos, pero últimamente no había descansado apropiadamente. Así que nos comentó que necesitaba que el día viernes las mujeres nos reuniéramos a elegir la ropa y las *wallkas* (collar de coral) que nos íbamos a poner, para ahorrarle trabajo, ya que usualmente ella combina las prendas. Además, como era parte de la directiva del pueblo, también estaba participando en otras actividades. Mientras hablábamos, terminamos de hacer los panes y fuimos a ayudar a hornearlos.

Eran aproximadamente las doce de la noche cuando finalizamos, salieron dos cajas grandes de pan. Para agradecer por el préstamo del horno, mi *hatun mama* les dio una cuarta parte del pan hecho, y además le dejó dos bolsas de plátano. Todos agradecemos y nos dirigimos a la casa. Una vez que llegamos a casa, guardamos el pan y mi abuela nos recordó que a la mañana siguiente teníamos una reunión solo de *warmikuna*.

Todos estábamos emocionados porque el gran día estaba cerca, por fin todo el esfuerzo que habíamos hecho, en gran parte mi *hatun mama*, iba a tener frutos. Al sentir esto, el sub-principio del *munay* estaba presente, ninguna de nosotras estaba obligada a ayudar. La voluntad de hacer con amor es primordial para que este tipo de actividades se lleven a cabo,

⁶⁶ Carlos Masaquiza, *kichwa* salasaka, dueño del horno de leña.

sin *munay*, el ritual no sería posible, porque mediante las figuras del pan transmitimos nuestro compromiso por nuestros ancestros.

V.3.2. *Wallka churanata akllana* (Elegir los collares y vestimenta)

Para el *aya puncha*, la vestimenta y los accesorios son fundamentales, porque el encuentro con nuestro *ayllu* y *ayakuna* se debe realizar con las mejores ropas y energía. Temprano, el día viernes después de desayunar, todas nos fuimos al cuarto de mi *hatun mama*. Como se mencionó, todas debíamos llevar nuestra ropa y collares, es decir *bayetas* (rebosos), *anacos*, blusas, *chumbis* (fajas), sandalias, *wallkas*, aretes y tupos. Cada una con los brazos llenos, pusimos en la cama todo, después mi *hatun mama* sacó la ropa nueva. Las *bayetas* y un *anaco* que había hecho durante todo el año, con esfuerzo y dedicación, era la clara muestra del afecto hacia sus hijas.

Mi *hatun mama*, como es la única que confecciona las prendas, en este año alcanzó a hacer una *bayeta* para cada una de las hijas, un poncho para su esposo, otro para su hijo y un *anaco* para ella. Esto nos dio a cada una, y nos dijo “*ña marakuna caigachi, kay finaduspi kayta churankichi*” (ya mis hijas tomen, en este finados pónganse estas ropas). Como todos los años, mi *hatun mama* es la que nos ayuda a combinar las prendas. Es importante mencionar que las piezas de ropa, cuando llegan estas fechas se comparten para que haya más variedad.

En este sentido, es importante recuperar que el *munay* está presente de dos maneras. La primera es el acto de amor de mi abuela hacia sus hijas, ya que con la ropa que les entregaba, les demostraba su buena voluntad y aprecio hacia ellas. Como anteriormente se mencionó, *munay* también es dar por amor. La segunda va de acuerdo con lo que se refiere Mujinca, “*munay* también expresa la idea de apreciación. Como vemos, el término *munay* no puede ser reducido a un solo significado. En efecto, si digo *munayllam* estaría diciendo que es algo a gusto y además se estará apreciando que es estéticamente adecuado para mi gusto” (Mujinca, 2019:59). Esto se evidenció cuando mi mamá y sus otras hermanas dijeron “*yupaychany mamita, munanimy*” (muchas gracias mami, me gustó mucho). Es importante decir estas palabras, ya que refuerza el vínculo entre la persona que da y la que recibe.

Además de esto, el *munay* se refiere en este caso a que es un pieza única e irrepetible y por lo tanto es una prenda muy apreciada.

La costumbre era que toda la ropa debía ser nueva, sin embargo, últimamente es aceptable que solo una prenda sea nueva. Esto ocurre porque muchas personas ya no viven en el pueblo, por lo que es difícil que elaboren su propia ropa. También en la actualidad, los *salasakas* no solo nos dedicamos a la agricultura o a la confección, y esto conlleva tener menos tiempo que se podría dedicar a elaborar la vestimenta. Para entender esto, es necesario recuperar lo que me mencionó *Antonio* “el noventa por ciento lleva ropa nueva, estas fechas (septiembre) se empezaba la tinturación de poncho, bayetas” (Diálogo, Antonio Aldaz, 2021). Lo que dice *Antonio* se repetía en otros diálogos, porque a pesar de estos cambios, se sigue manteniendo la costumbre de vestir con ropa nueva en finados.

Las *wallkas* son indispensables en la vestimenta de una *runa warmi* *salasaka*, porque nos protege de malas energías y refleja el nivel socioeconómico. En el *aya puncha*, se abren las puertas de *uku* y *chayshuk pacha*⁶⁷, por lo que se debe tener cuidado con la energía. Los collares tienen una utilidad y es proteger a los *runakuna* de las malas energías, por esta razón siempre se deben poner. Como mencionaba *Ramona* “*wallkakuna warmikunata kamarinkuna, kay wallkakunan mana alli samaykunata fichanchi*” (los collares cuidan a las mujeres, con estos collares limpiamos el mal aire) (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021). Como se puede observar, también sirven para limpiar de mala energía a otras personas.

En este día, en el cual es posible que salgan todo tipo de entidades desde *uku pacha*, se debe tener especial cuidado, por ende, se usan los collares más antiguos, y preferiblemente que sea la mayoría de mullos de coral rojo. Por otra parte, el usar *wallkas* grandes y con gran cantidad de coral, avocan a un estatus social dentro de la familia y pueblo. Como lo dice *Edgar* “Se nota el poder económico y político que tienen las familias viendo las *wallkas* de las *warmikuna*” (Diálogo, Edgar Masaquiza, 2021).

Como pudimos notar, el *munay* está presente en los actos de servicio y palabras que dicen, como un derivado del principio de relacionalidad, es indispensable construir y mantener los vínculos entre la familia mediante el cariño y voluntad. En este sentido, la vida

⁶⁷ Relacionalidad entre pacha y *runa*, en este día no solo salen los *ayakuna*, sino que pueden salir otro tipo de energías que pueden afectar al *ayllu*, pero se cree que, si estamos en el cementerio, estas energías no nos pueden afectar.

en comunidad se construye y perpetúa a partir de la práctica y cumplimiento de la relacionalidad y sus sub-principios, donde cada uno, en este caso el *munay*, resulta ser indispensable para que la vida en colectivo se mantenga.

V.3.3. Animales y semillas

Días antes, las familias eligen a los cuyes y conejos que serán ofrecidos en el *aya puncha*, por lo cual también hay *munay* entre las relaciones de los *runakuna* con sus animales y con las plantas. Con respecto a la relación del *runa* con los animales:

Las relaciones del *runa* y los animales, tecnológicamente, se han basado en el *munakuy* (amor y cariño) porque muestra una visión humanizada de los animales a quienes realmente ama. Del conocimiento detallado de sus costumbres y hábitos dependen, en muchos casos, las actitudes que el hombre debe adoptar para interrelacionarse eficazmente con la naturaleza y su mundo espiritual. Los animales no son vistos como recurso o fuente de beneficio económico únicamente, sino éstos tienen las mismas prerrogativas de los *runas* (gentes) y la simbolizan a través de sus manifestaciones. Señales que el humano debe leer y tomar en cuenta, porque depende de ello los importantes proyectos y/o actividades que los indígenas andinos deben y tienen que desarrollar (Chalco, 2020:59).

Los animales durante el proceso de crecimiento han sido cuidados y queridos, por lo que cuando llega la hora de la retribución del *munay*, se percibe que ellos se sacrificarán con voluntad.

Los cuyes y conejos que están destinados para esta fecha, deben cumplir ciertas características. La primera es que no debe estar embarazada, por lo que antes de sacrificarlo se le hace una revisión al estómago. Otra característica es que no debe ser muy viejo, debe ser joven y saludable porque es el medio de transporte de los *ayakuna*. En mi familia, en esta ocasión se eligieron a cuatro cuyes, los cuales los escogimos el lunes por la noche. Mi *hatun mama* los revisó y se cercioró que estuvieran en las condiciones óptimas para ser brindados a los *ayakuna*. Entonces, los puso en una caja de madera y les pidió que trajeran a sus ancestros, nombró a cada uno leyendo sus nombres de una lista.

El *munay* está presente al realizar este proceso que facilita la venida de los ancestros, porque demuestra que el vínculo entre el *runa* y *aya* es fuerte. El *runa* hace lo posible para que su ancestro venga bien y a salvo, el *aya* lo cuidará desde *chayshuk pacha*. Mi abuela los nombró uno por uno, la mayoría nombres de mujeres, fueron dichas tres generaciones. Le pregunté qué pasó con los que faltaban. Me respondió, que fueron los nombres que alcanzó a recuperar de la bisabuelita, como ella no sabía escribir solamente se pasaban los nombres

de forma oral, de generación en generación. Una vez que les pidió el favor a los cuyes, procedió a matarlos para que el *samy* (alma) viaje a *chayshuk pacha*. Para finalizar, mi abuela dijo “*tukuy ayllukuna shamupankichik*” (toda la familia, vendrá). Con esta frase se asume que, incluso los que no fueron nombrados, vendrán.

Los cuyes, esa noche inician el viaje a la otra dimensión espacial temporal, con el objetivo de traer a los *ayakuna*. Este paso es importante, la mayoría de las mujeres con las que hablé lo hacían. Dijeron que todo podía faltar, menos el sacrificio al cuy, ya que si no lo hacían los ancestros no iban a llegar. Es necesario mencionar que los conejos solamente son sacrificados para tener variedad de alimento, este animal no cumple una tarea espiritual.

Así mismo, el día anterior a *aya puncha*, se inicia con la preparación del *mote* y del *yana api*, que será parte de la ofrenda hacia el ancestro. Las plantas también son parte del *munay*, como menciona la siguiente cita sobre la *chakra* andina:

La chacra es una forma de crianza más densa y compleja, porque se trata de plantas que también son considerados seres vivientes como los *runas* y los animales. Por eso, hacer y tener chacra significa sembrar y criar integralmente la vida (*kawsayniy*). De acuerdo con la cosmovisión indígena andina, todo aquello que se cultiva en la chacra son frutos vivientes de este mundo (*kay pacha*) y los frutos como la papa, el maíz, *kinua* y *qañiwa* son considerados sólo prestados para criarlos y tratarlos con mucho cariño, “boñito” día a día (Chalco, 2020:60).

Los *runakuna* que han sembrado para esta fecha, lo han hecho con cariño y voluntad, el *munay* está presente en su vida, pero esto ha sido posible porque las plantas y especialmente la *chakra* y *allpa* (tierra), como muestra de su cariño, otorgan a los *runakuna* los mejores granos.

Las mejores mazorcas son elegidas, se ponen a hervir varios tipos de granos como maíz blanco, frejol, arveja y chochos, serán parte del mote que se prepara. Como se mencionó anteriormente, el *aya* espera un agradecimiento por la tierra que dejó, esto es la práctica de la relacionalidad. En el caso de mi familia, cocinar los alimentos lo hacen las mujeres, así que mientras unas hacen el mote, otras se encargan del *yana api*. Todo esto supervisado por mi *hatun mama*.

El *yana api* (colada morada) es la bebida que se realiza cuando vamos a visitar a los difuntos. El color morado oscuro que se asemeja a la tierra se destina a los *ayakuna*, ya que se dice que esto es lo que beben en *chayshuk pacha*. Los ancestros se ven atraídos por esta bebida, facilitando la venida. También me mencionaron que lo dulce de la bebida les da energía, pues está hecha con el maíz morado y la miel del *chawar* (agave), que para Salasaka

son productos sagrados. Es importante que la haga la que más experiencia tiene, porque la miel del agave debe estar un poco fermentada. La colada morada antes solo era hecha con maíz morado, agua y *chawar mishki*. Sin embargo, la preparación ha ido cambiando, ahora le agregan frutas, canela, anís y otras especias.

Mi abuela hace dos tipos, el *yana api* tradicional y el nuevo, porque a los nietos no les gusta el sabor a fermentado. Me comentó que siempre se debe realizar de las dos formas, porque al ancestro hay que complacerlo con lo que le gusta. Nuevamente se encuentra presente el *munay*, en cada acción que toman está siendo practicado. Estos sentimientos no son solo de agradecimiento a una entidad, sino que implica amar y cuidar a su *ayllu*. Esta relación se fomenta en el *aya puncha*, pero se nutre día a día, mediante los agradecimientos a los ancestros en los sembríos, al recordarlo en conversaciones y hablar de ellos constantemente.

Una vez hecha la colada morada, todas podemos descansar un momento, digo esto porque estas actividades se terminan alrededor de las una o dos de la madrugada, en el caso de mi familia. Así es como llega el día esperado, nuestros ancestros están en camino y nosotros estamos ansiosos por recibirlos y compartir con ellos. Estos últimos esfuerzos son impulsados por el *munay*, la voluntad del *runa* por hacerlo, estas ganas de hacerlo de la mejor manera, que está basado en el amor y cariño.

V.4. *Hatun puncha* (Gran día)

El día dos de noviembre, se realiza el *aya puncha* en los pueblos originarios de Ecuador. En este ritual pasamos todo el día y parte de la noche en el cementerio, acompañado y siendo acompañados, por nuestros ancestros y ancestras. Durante esta sección se tendrá presente el sub-principio del *ayni*, que es considerado el pilar de la vida en colectividad. Se podrá percibir cómo el *ayni* se encuentra presente durante cada momento del ritual. A continuación, esta narrativa será alimentada por vivencias personales pasadas, los diálogos con las *warmikuna* y de mi participación en el año 2021.

Antes de iniciar con la narrativa definiré rápidamente la manera en la que entenderé el *ayni*, ya que varios autores lo han definido como reciprocidad. Sin embargo, esta interpretación no es suficiente para abarcar el significado del *ayni*, por esta razón escogí la

siguiente: “El ayni es la simbiosis de la vida común, donde cada uno se enriquece con la vida de los demás, es la forma en la que la conversación florece entre las diferentes formas de vida [...] El Ayni es el placer de dar y es un sitio donde hay solidaridad y cooperación entre los *runas*, la naturaleza y las huacas entonces la vida puede fluir” (Rengifo, 1998:107).

Al acercarnos al significado más profundo de *ayni*, se puede percibir que no es solamente un dar y recibir, sino que es un cuidar la relación mediante este intercambio. La vida de los seres andinos depende de este intercambio, ya sea de favores, energía, placeres, entre otros, a través de esto se mantiene la relación entre *runakuna* y los *ayakuna* en el *aya puncha*.

V.4.1. Altar y *kipi* (poner el altar)

En Salasaka, las familias, en especial las mujeres, madrugan para vestirse y preparar las ofrendas. En cambio, los hombres y los hijos se dedican al cuidado de los animales, se debe dejar bien alimentados a los animales porque por este día comerán solo una vez. El día empieza a las tres o cuatro de la madrugada para las mujeres, en especial, para mi *hatun mama* que fue la encargada (como siempre) de preparar y armar el altar. Mi abuela despertó a sus hijas y nietas, nos dio de tomar un té y nos delegó las tareas para terminar de hacer la ofrenda que consiste en cuy asado, papas hervidas, salsa de maní, *runa tanda*, frutas (plátano y naranja) y *yana api*.

En esta ocasión, dejó a cargo a las hijas la salsa de maní, a las nietas mayores (yo soy la mayor), a pelar las papas y a la nieta menor a ayudarle a asar el cuy. Es importante mencionar que mi prima menor apenas tiene cuatro años y vive en Galápagos, a pesar de su corta edad y de lo lejos que vive, participa en las actividades y tiene responsabilidades en este día. Considero que este es un ejemplo de cómo la relación con nuestro *aya* se va fortaleciendo desde nuestra niñez, porque al participar en las actividades como armar la ofrenda, asar el cuy u otras, se va aprendiendo y entendiendo la importancia de este día para el pueblo. Asar el cuy es lo principal, ya que se debe tener mucho cuidado de no romper sus patitas, porque si se daña su cuerpo se piensa que no llegará con el *aya*.

Francisca me platicaba que ella hace todo sola, ya que su familia es pequeña y no tiene hijas, aunque su hijo le ayuda en pocas cosas, su esposo no la ayuda en nada que se relacione con la cocina. Así lo mencionó: “3 mundaga hasta las ochogama yanugani, chusku hora rurarkani, pelusha, mayllusha, fiti fiti rurana, kusana, motegunada timpuchisha, ñukalla rurarkani” (Desde las tres de la madrugada hasta las ocho de la mañana cociné, cinco horas me demoré, pelando, lavando, cortando en pedazos y asando al cuy, también haciendo el mote, solita lo hice) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021). Esto es un trabajo pesado, porque cada familia lleva dos ofrendas. Un *kipi* para la familia de la mujer y otro *kipi* para la familia del hombre.

Los dos *kipis* que hace *Francisca*, y la mayoría de las madres de familias de salasakas, son indispensables porque el padre y madre podrán ir a su mesa⁶⁸ e intercambiar con su respectiva familia. Este intercambio es *ayni*, donde la simbiosis se da entre los *runakuna-runakuna* y *runakuna-ayakuna*; en el primer caso, es un intercambio de palabras y de comida que reafirma el vínculo entre familiares de sangre. En el segundo la comida y bebida es el objeto material que da el *runa* al *aya*, y esto le proporcionará buena suerte y prosperidad.

Con respecto al *ayni* en los pueblos andinos de Bolivia, “toda esta realidad, se manifiesta en acontecimientos socioculturales de la comunidad entre ellas está la “fiesta”, nadie concurre sin el pensamiento del *ayni* y el que realiza también tiene la concepción del *ayni* (Gómez, 2006:25). Por lo tanto, en los rituales también el *ayni* es imprescindible para que se lleven a cabo, si no se entendería la existencia del cuidado mutuo no sería posible hacer ceremonias donde se intercambian todo tipo de cosas y favores.

Francisca, me comentaba que seguía realizando esto por dos razones: cumplir con el ancestro y seguir la costumbre. Cuando ella me mencionó que lo hace para cumplir, se refiere al amor y consideración que le tiene a su padre, madre y hermano. Al contar sobre ellos lo hace con respeto y con nostalgia, ella sigue elaborando la ofrenda como agradecimiento por su vida, por los conocimientos y la tierra que heredó. Así mismo, me indicó que, al preparar el alimento, recuerda la comida que le daban sus padres y cómo a pesar de ser pobres, nunca faltaba un plato de comida en la mesa.

La segunda razón, es seguir la costumbre, repitió en varias ocasiones que ella sigue haciendo esto porque sus padres lo hacían, y al ver desde niña toda la preparación ella

⁶⁸ Esto se explicará más adelante.

aprendió Además, agregó que la vida en el pueblo está llena de costumbres, que intenta seguir para poder ser una *warmi* Salasaka como lo mencionaba “*shinashaka runakunaka ña runakawsay shinaga rurushkanchillami, sinchi shinchi shayarisha, shina trabajanchi finadosmu*” (Así ha sido la vida de los *runakuna*, así los *runas* vivimos haciendo, duro duro parándome, así es como trabajamos y vivimos finados) (Diálogo, Francisca Masaquiza, 2021). Considero que estos dos motivos son los que mantienen su relación hasta ahora con los ancestros. El haber convivido con sus padres nutrió el vínculo que hasta ahora refrenda cada año.

Regresando a mi familia, ya cada una realizó su tarea correspondiente, todos los platillos estaban listos para armar el altar. Mi *hatun mama* despertó a mi abuelo e hijo para que estuviéramos todos presentes en el momento de poner la mesa. Se entiende que, en la mañana, antes de las siete, los *ayakuna* visitan a sus familiares en sus casas. La mesa debe estar llena de comida, para que vea el ancestro lo que han preparado sus descendientes y así siga el camino al cementerio.

La ofrenda se hace en el siguiente orden: en el centro los cuyes asados, alrededor las papas bañadas en la salsa de maní. El pan y las frutas en las esquinas de la mesa. La colada morada en un recipiente, en esta ocasión de plástico. Cuando ya estaba en orden, mi abuela tomó las *shikras*⁶⁹ y empezó a ordenar la comida dentro del bolso. Mientras ponía el pan, la fruta, los cuyes y el maní con las papas, iba nombrando a cada uno de los ancestros y ancestras diciendo “*kaigachi ñuka mama Carmen Kullki, Kaiga ñuka hatun mama Anancolla Kullki*” (Esto es para ti mamá Carmen Kullki, esto para ti mi abuela Anancolla Kullki) (Conversación personal, Ramona Masaquiza, 2021). Así fue nombrando a cada uno, incluyendo a sus hermanos muertos. Cuando quedaba muy poco dijo “*tukuy ñukanchik wañuy ayllukuna kaigachi*” (para todos mis familiares muertos, aquí está). Esta última frase, la dice porque sabe que no conoce todos los nombres y con esto deja la posibilidad de que todos los ancestros vengan y vean su ofrenda. Terminó de armar el *kipi*, y rezó dos padres nuestros para pasar a armar la otra mesa.

Enseguida, armó otra mesa para la familia de mi abuelo, ella mencionó los nombres de los ancestros de mi *hatun tayta* e hizo el *kipi* de la misma manera. Aproximadamente, a

⁶⁹ Bolsas hechas a mano por las mujeres del pueblo, pueden estar hechas de fibra de agave o de hilo de algodón. Estas shikras son más grandes de lo común ya que están destinadas especialmente para el *aya puncha*.

las ocho de la mañana terminamos de armar los *kipikuna* (*kipi* en plural), para que conserve el calor lo envolvió en rebozos grandes. Mientras nosotras nos vestimos, los hombres fueron a alimentar a los animales.

Cada elemento que se prepara antes de ir al cementerio está pensado para que la relación con los ancestros se mantenga. Sin embargo, en la actualidad han tomado nuevos significados, como puede ser, demostrar un estatus económico y social, por ejemplo, los migrantes que viven en Europa o Estado Unidos han ido implementando accesorios costosos como los aretes de oro, los tupos de plata pura, relojes de marca, entre otros. Esto lo hago explícito, porque como lo mencioné, la ropa sigue siendo un componente importante y la razón por la que se pone empeño.

Una vez que todos estábamos listos, salimos al cementerio, apresurados, porque ya iba a cumplirse la hora en la que habían acordado empezar con el ritual. El *aya puncha* se realiza en el cementerio y está compuesto por varios pasos que se siguen a cabalidad: Mesa churana (poner la mesa), repartir la comida, alzar la mesa y el alma *chiriachina* (enfriar el alma). Pero antes explicaré cómo está compuesta cada mesa y cómo se reparte mi familia en finados, para que se comprenda el sitio donde estaremos ubicados desde ahora. A continuación, adjunto una foto de mi abuela cargando el *kipi* con los panes, antes de salir al cementerio.

Imagen 8. Salida al cementerio⁷⁰



⁷⁰ Foto tomada por mí, en el año 2019.

V.4.2. Mesas de los difuntos

Una familia nuclear tiene dos mesas, es decir que en el *aya puncha* los padres y madres se van a ofrendar a sus respectivos ancestros. Los lugares que son destinados para cada familia dependen de la comunidad a la que pertenezcan. Como lo mencioné anteriormente, cada comunidad tiene su espacio asignado, que depende del número de familias que habiten en ese territorio. La manera en la que están compuestos los conjuntos de familias está guiada por las madres, abuelas y bisabuelas. En el centro de este conjunto se encuentra la mujer que dio vida a sus hijos.

El centro de las mesas son ancestras en su mayoría, en Salasaka según lo que me comentaba *Nicolás* y *Danilo* se acostumbra a enterrar a los hijos con las madres. *Danilo* en uno de los diálogos me dijo “*mamaka wañushpaka, kari churikunaka maman pamparin, shina constumbremikan, mamaka kamarin, taytaka mamanmi rin*” (Cuando se muere la madre, los hijos hombres se entierran con la madre, así es la costumbre, la mamá es la que los cuida, los padres van a enterrarse con sus madres) (Diálogo, Danilo Masaquiza, 2021). En muy pocos casos los hombres son el centro de la mesa. Por ejemplo, en la familia de *Francisca* su papá es el centro porque su madre sigue viva. Como lo mencioné anteriormente, la familia de *Francisca* empezó a ir al cementerio de Salasaka cuando su padre murió, como no había una figura materna, decidieron que él iba a ser el centro.

En el caso de la familia de mi *hatun mama*, que desde ahora me referiré como Cullqui, se encuentra situada en el centro mi bisabuela de nombre Carmen Cullqui. Alrededor están sus hijos, que fueron enterrados dependiendo de la fecha de su muerte. En el lado izquierdo, está Baltazar Periche y al lado derecho Vicente Periche y Lucio Masaquiza (otro apellido porque es hijo de otro padre). Se debe recalcar que mis tías, al tener sus descendientes tendrán su propio espacio. Cuando le pregunté a mi *hatun mama* sobre dónde le gustaría ser enterrada me dijo “atrás me ha de tocar, en el espacio de Sanja Loma Bajo, sola he de estar porque el papi Eduardo (su esposo) se ha de enterrar con su mamita” (Diálogo, Ramona Masaquiza, 2021). Entonces, cuando mi abuela pase a *chayshuk pacha*, va a tener su propio espacio, para ella y su hijo.

En el caso de mi *hatun tayta*, él pertenece a su madre, por lo que va a la mesa de su familia, a la que me referiré como Masaquiza. Considero necesario mencionar, que mi

bisabuelita murió hace tres años, pero antes ya había muerto uno de sus hijos. En este caso se enterró a su hijo, pero se dejó el centro para su madre. Cuando murió mi bisabuelita ocupó su lugar, alrededor hay espacio para sus otros tres hijos que están vivos. Al tener sus propios espacios durante el ritual, mis abuelos casi no interactúan durante el día, ya que cada uno se dedica a sus ancestros.

Esto es diferente a lo que ocurre en otros pueblos originarios andinos, donde en varias ocasiones las parejas se entierran juntas o por falta de espacio se deben sepultar en diferentes lugares, como en el caso de Cochabamba donde “se prepara como un altar sobre la tumba de cada una de las almas y se les ofrece comida, bebida, urpus y otros elementos, según las costumbres de cada lugar” (Bascopé, 2001:275). Como lo menciona Víctor Bascopé en estos pueblos originarios los difuntos no están juntos, por lo que se debe armar en la noche un altar para cada uno. En cambio, en Salasaka, se arma una mesa para la familia no para cada *ayakuna*, donde el centro es una *warmi*.

Eugenia Choque mencionaba en el año 1992 que: “Las mujeres tienen su dominio en las unidades domésticas y no así fuera de la huasi (casa), su participación por ejemplo en las sesiones es pasiva, a pesar de conformar ellas el 40% de asistencia de estas” (1992:22). En la actualidad, aunque han ido tomando espacios su participación en espacios sociales y políticos es débil, por lo que resulta peculiar que en el *aya puncha* las *warmikuna* sean el centro. En la vida ritual y doméstica las mujeres ocupan espacios importantes, por ejemplo, en la fiesta de los caporales la esposa del caporal debe estar siempre presente para que se lleve a cabo la ceremonia. En la vida doméstica en Salasaka “la madre es la que se constituye en intermediaria de la relación padre/hijos y ejerce, a su vez, autoridad sobre los hijos” (Choque, 1992:22).

A partir de entender que las madres ocupan estos espacios, es explicable que las *mamakuna* (madres) se conviertan en las ancestras centrales en *aya puncha*. Se debe entender que para los salasakas los hijos son una extensión de la madre, por lo cual ella tiene la autoridad sobre estos hasta que formen su propia familia. Después de la muerte ocurre algo similar el hijo tendrá que regresar a la persona que lo concibió.

Las *warmikuna* saben que, al tener su familia, tendrán su propio espacio. En donde ellas estén irán sus hijos e hijas a visitarlas cada año en finados. Una vez entendido cómo están conformadas las familias por mesas, seguiré con mi experiencia en el *aya puncha*.

V.4.3. Poner la mesa

A las nueve de la mañana habían acordado iniciar, tanto en la mesa de la familia de mi *hatun mama* como en la de mi *hatun tayta*. Así que rápidamente subimos al cementerio en el carro. Recuerdo que antes, la mayoría de las personas subía caminando, pero en la actualidad hay camionetas y carros particulares que van al cementerio. Cuando llegamos, había una fila larga de carros y la gobernación había cerrado el paso de los vehículos, para que no se amontonaran, estacionamos el carro, y sacamos los *kipikuna*. Se acostumbra que la madre cargue la ofrenda y que una hija cargue la ofrenda del padre. En esta ocasión, yo cargue el *kipi* y mi *hatun mama* el otro. Mientras nosotras caminábamos, mi *hatun tayta* y tío se adelantaron a comprar flores, vino y velas, que luego se ponen en las tumbas. En algunos casos incluso compran cigarros, esto depende de lo que le gustaba los ancestros.

En la entrada nos reunimos todos, le dieron a mi abuela cuatro bolsas de vino, cuatro ramos de flores y ocho velas, que están destinadas para cada difunto. Entonces, me designaron a llevar el *kipi* a la mesa de mi *hatun tayta*. Fui con mi abuelo a dejar el *kipi*, cuando llegamos todos los hermanos y hermanas, estaban listos para empezar. Saludamos a todos sus hermanos y primos. Luego, mi *hatun tayta* se acercó a la tumba de mi bisabuela, la saludo e hizo un hueco en la tierra, abrió el vino y lo regó, mientras ponía las flores dijo “*Kayga mamita, kaypi kayta apamurkani*” (toma mamita, esto le traje a usted), para finalizar puso dos velas y las encendió. Esto también lo hizo con su hermano diciéndole “*kayga wawki, upyangi*” (toma hermano, beberás). Esto se hace con cada difunto, así mismo, se riega un poco de vino en el centro del lugar, diciendo “*kaygachi, tukuy ñuka wanushka ayllukuna upikankichi*” (Aquí está, tomarán todos mis familiares muertos). Cuando las tumbas están adornadas con flores y velas, se dice “*ña mesa churashka kan*” (Ya está puesta la mesa). Adjunto una foto de cómo se arma el altar, van uno por uno, en esta foto le están poniendo la mesa al difunto tío Vicente.

Imagen 9. Poner la mesa



El *ayni* entre *runakuna-ayakuna* inicia desde el momento de la preparación del ritual. El *runa* siembra, el *aya* protege los sembradíos. El *runa* le pide a sus *ayakuna* suerte en el trabajo, los ancestros les dan su protección y así es como el *ayni* va nutriéndose, hasta que llega el *aya puncha* en el cual los *runakuna* les ofrendan y cuidan a los ancestros. Como lo menciona Camacho con respecto a los *runakuna*⁷¹ que viven en la ciudad de Quito:

Las diversas interacciones generan un proceso de intercambio simbólico subjetivo y material entre los 'muertos-vivos' con el núcleo familiar como son las nueras, los taitas, las mamás y con allegados como son compadres, comadres, amigas y vecinos que acuden a visitar, compartir y cuidar a sus antepasados y difuntos recientes mientras comparten comida, novedades, oraciones y jolgorio entre todos los presentes sean vivos y/o muertos (Camacho, 2018:7-8).

Como se puede leer en otros pueblos originarios andinos, también se da este intercambio de sentires y objetos con los ancestros. Los *ayakuna* al estar vivos, pueden comer, beber y escucharnos. Por esto, les saludamos y dejamos objetos que les gustan.

⁷¹ En esta ocasión me estoy refiriendo a los miembros de los pueblos originarios de Quito, que en su mayoría se reconocen como *Kitu Kara*.

Es importante mencionar, que deben asistir los hijos sin falta, pero también las personas que hayan recibido tierra por parte de la ancestra. Si les dejó un pedazo de tierra, la persona que recibió el terreno se compromete a asistir a la mesa a compartir con los *ayakuna* y su familia. Si en el caso de que alguien no llegó, se discute entre la familia y también se le informa al *aya*.

En el caso de la mesa de mi *hatun tayta*, todos estaban presentes. Pero en la mesa de mi *hatun mama*, faltaba una prima de tercer grado que había recibido una parcela. La hermana mayor de mi abuela le dijo a la ancestra “*Mamita, kay watash Pitiu na shamushka, ¿ima rurashun?*” (Mamita, este año tampoco vino Pitiu, ¿Qué hacemos?). Hubo un silencio por parte de todos.

Es necesario entender que los *runakuna* que tienen tierras tienen una obligación con el ancestro, porque mediante estas cosas materiales, se recuerda constantemente la importancia de los difuntos y participación en la vida de la familia. Algo similar con respecto a la influencia de los muertos en el alto de Bolivia “los muertos participan así en la construcción de una sociedad civil sui generis, una civilidad ritual que incorpora la mirada y las historias de los difuntos a la normativa y la ética del hacer social que regirá la conducta cotidiana por el resto del año” (Rivera, 2010:146).

Los ancestros durante el ritual gozan de más poder y se recuerda lo importante que es su participación en la comunidad, mediante la sabiduría heredada los *runakuna* entienden y fortalecen sus costumbres. Además, al ser tan importante el cuidado hacia los ancestros, las personas que no se preocupan o no van, serán juzgadas, porque está debilitando los pilares del vivir en colectivo y por lo tanto el mundo de los *salasakas*.

V.4.4. *Kukayu* (repartir comida)

Con la mesa puesta y las oraciones hechas, se puede iniciar con la repartición de la comida, entre los miembros de la familia. En este instante el *ayni* se generará entre *runakuna-runakuna* y *runakuna-ayakuna*. Al ver que estaban listos para iniciar, dejé el *kipi* donde mi abuelo y fui a la mesa de mi abuela. Llegué a la mesa de los *Cullqui*, me senté a lado de mi abuelita y le pregunté si habían iniciado. Me dijo: *¿Ima rakunki kaypi?* (¿qué haces aquí?),

le respondí “*Ña papito mesapi, mikunata karankuna*” (en la mesa de mi abuelito ya están repartiendo comida). Sacó un *pilchi*⁷² del *kipi* y me dijo “*Utikata ri, papito solitokan, warmi karanakan*” (Anda rápido, no puedes dejarlo solo, una mujer debe repartir la comida). Me levanté rápidamente y regresé a la mesa de mi abuelito. Cuando llegué me fijé que todos los hermanos de mi *hatun tayta* estaban acompañados de una de sus hijas o una nieta.

Al recordar todos los años anteriores, me di cuenta de que siempre las mujeres repartían la comida. Para entender, es necesario acercarnos a uno de los sub-principios la complementariedad, mediante esto se postula que ningún ser existe por sí solo, es decir individualmente, sino que siempre existe desde la paridad. Entonces, “todas las cosas vienen de dos en dos. Dos (sic.), que es par pero no iguales ni contrarios. Siempre son diferentes, siempre son alternos, siempre complementarios. En nuestra cosmovisión nada puede ser *ch’ulla* (impar) todo tiene su complemento. Así como la noche y el día son inseparables así la parte derecha del cuerpo es el complemento del lado izquierdo de nuestro cuerpo” (Cordero y Cordero, 2009:16).

En este sentido, todos los seres siempre necesitan un par, esto guía a los *runakuna* en todos los aspectos de su vida, pero especialmente se ha mantenido en las ceremonias y rituales. En los años que he participado, mi abuelo siempre ha sido acompañado por una de sus hijas, ya que hay roles asignados para las *warmikuna* y *karikuna* (hombres). Para intercambiar la comida y ofrecer al ancestro la ofrenda, es indispensable que estén en pareja, que haya una energía femenina y masculina, como se puede ver no es necesariamente una esposo y esposa, sino que puede ser una hija y un padre, una nieta y un abuelo, esto puede ir variando.

Antes de comenzar a repartir la comida, mi tío abuelo habló sólo en *kichwa*, pero mi abuelo interrumpió, diciendo “Si hablamos en *kichwa*, también debemos hablar en español por la señora”. La señora, era la esposa de mi tío abuelo muerto. Como lo mencioné anteriormente, las esposas están en su propia mesa, ofrendando a sus ancestras y ancestros. Sin embargo, mi tío abuelo se había casado con una mestiza. Cuando él aún se encontraba en *kay pacha*, él venía con su hija y ella le ayudaba a repartir comida. Pero, desde la muerte de su esposo, asiste todos los años al cementerio a realizar el ritual. Es interesante observar que, a pesar de no ser *runa*, ella asiste sin falta cada año. El seguir con la tradición es

⁷² Recipiente redondeado, hecho de un fruto seco que se obtiene de una planta parecida al coco.

indispensable, ya que no encontrarse en este día con los seres queridos, para el *aya* significa abandono, que lo llevará a no querer volver el próximo año o incluso a tomar represalias.

Todas empezamos a sacar la comida de los *kipis* y ponerla en los *pilches* para iniciar a repartir. La tía abuela Rosa es la mayor de la familia, la primera hija, por lo que siempre inicia la ronda. Se reparte la comida desde la hija mayor hasta el hijo mejor que es Julián. La comida que será compartida cumple un orden: mote, papa, cuy, pan y al final las frutas. Todos sentados alrededor de las tumbas, empezamos a poner en los *pilches* el mote, que puede ser habas, alverja, choclo tierno o cholo maduro. Rosa, como es mayor recibió ayuda de su hija menor Francisca, ella se acercó a cada uno de sus tíos y tías.

Francisca repartió a cada uno el mote, diciendo la frase “*mikunki* tío Segundo” (coma tío segundo) y así fue al lugar donde están sentados los demás, se da un *pilche* a cada uno. Mientras se está repartiendo la comida, la familia empieza a bromear refiriéndose a la cantidad de la comida u otras cosas. Cuando se termina la ronda y si sobra un poco de comida, se reparte entre los hijos, hijas, nietas y nietos que están presentes. Así progresivamente fueron repartiendo la comida, hasta que le tocó a mi abuelito.

Me levanté y repartí el mote, mientras tanto mi *hatun tayta* se encargaba de llenar el *pilchi* con más mote, cuando se lo devolvía. Cuando llegué donde mi tío segundo, me dijo entre risas, “*kaytalla kumbidangui*” (¿solo esto me darás?). Como es una broma todos se rieron y en defensa mi abuelo le dijo “*chas, ña saksukta mikukrinki*” (ya vas a comer hasta empacharte). Seguí repartiendo el mote, hasta que llegué al último hermano, como me sobró un poco, les di a mis primos. Mientras están repartiendo se come poco a poco lo recibido. Por otro lado, los primos hombres, se dedican a repartir gaseosa o cerveza, en el caso de mi familia prefirieron repartir gaseosa.

En esta etapa del ritual están en *ayni* entre *runakuna*, el ancestro está presente, pero los actores principales son los hermanos y hermanas. Este sub-principio se produce en todos los niveles: personal, familiar, comunal, espiritual e incluso entre pueblos. Para precisar esta idea recupero esta cita, “en *ayni* interactúan dos o más personas, generalmente a nivel familiar y comunal, la parte importante es complacer la necesidad del otro, en trabajo o en especie y este otro, también debe devolver en un tiempo determinado por la necesidad en los mismos valores sin que ambos sufran daños personales o grupales” (Gómez, 2006:23-24).

Entendemos al *ayni* como cuidado mutuo y que tienen como base el placer de dar y sobre todo la búsqueda del complacer al otro, por lo que para compartir la comida los hermanos y hermanas hicieron su mayor esfuerzo. Es necesario recalcar, que en muchas ocasiones se ha pensado que se debe dar y recibir lo mismo, esto está alejado de la realidad. Desde niña he escuchado que lo más importante es la intención y gusto que tengas para compartir. Sin embargo, no se puede negar que sí se espera de ciertas personas un poco más, porque en el *ayni* también importa la capacidad que tienes para dar. Es decir, si pasas por una buena racha, la familia espera que estas personas sean conscientes y compartan. En el *ayni* no todos los *runakuna* deben devolver lo mismo, sino lo que se encuentre en sus capacidades y que se note que quiere hacerlo.

Después de repartir los granos, llegó la ronda de la carne, que se considera lo más importante, ya que refleja el tiempo y dinero invertido para los *ayakuna* y la familia. Como mencioné anteriormente, no solo lleva cuy sino también conejo. A pesar de que el conejo no es un animal espiritual, también debe ser cuidadosamente cocinado. Es indispensable que no esté quemado o que no se le hayan roto las patas. Si la familia es muy tradicional, puede llegar a reclamar que está mal hecho.

Durante un diálogo, *Edgar* me comentó que una vez una de sus tías había ofrecido un cuy un poco quemado, su familia al ver esto, le llamó la atención. En especial la hermana mayor, que le dijo que era una falta de respeto darle de comer así a la familia, ante esto, se comprometió que el próximo año llevaría tres presas para cada uno. El número de presas que se ofrece también es un símbolo de capacidad económica. Por ejemplo, en la mesa de mi *hatun tatyta* y *hatun mama*, es casi una norma que cada uno sirve dos presas. Si es posible dar más, es muy bien visto.

Terminamos de repartir el cuy y el conejo, así que seguimos con las otras comidas. El pan y las frutas terminaron de ser compartidas. Mientras las mujeres repartían, los hombres fueron acomodando la comida dentro de los *kipis*. En algunas ocasiones, los ahijados y ahijadas llegan a dejar comida a sus padrinos y madrinas. Como se mencionó anteriormente el *ayni* está en todos los niveles, para los *runakuna* que quieran acercarse y compartir. Estos espacios también sirven para recuperar vínculos que parecían haber terminado. Un claro ejemplo que viví fue en el *aya puncha* del 2019, donde mi abuela había tenido conflictos con una prima con la cual no se hablaban hace años, sin embargo, durante el compartir la comida,

ella se acercó y le ofreció parte de su ofrenda, mi abuela le correspondió y así nuevamente empezaron a relacionarse poco a poco. Esta actividad refleja los lazos que existen no solo entre la familia de sangre, sino entre la familia extensa.

Considero que el *kukayu* fortalece la relación entre los *runakuna*. Así mismo, se expresan muchos principios que nacen desde la relacionalidad como, el *ayni* y la complementariedad. El *ayni* porque se nota que la familia hizo la ofrenda con las ganas de compartir con su familia y con sus ancestros. También se pudo evidenciar brevemente la complementariedad, porque no puede solo una persona estar repartiendo la comida debe estar en pareja. Cuando todos están satisfechos y están listos, se procede a alzar la mesa.

V.4.5. Alzar la mesa

Alrededor de la una de la tarde, la mayoría de las familias han terminado de compartir la comida, por lo que se alza la mesa. En la familia de mi *abuelo*, cuando ya todos teníamos nuestro *kipis* listos, la tía Rosa se levantó y dijo “*kununka shuk rezowata nishun*” (ahora recemos un poco). Todos nos levantamos y escuchamos el rezo. Rosa agradeció a Dios por tenerlos juntos, después a la tierra por habernos dado la comida que compartimos y a los *ayakuna* por protegerlos y haber venido. Después proceden a poner a cada ancestro pan y frutas, para que se alimenten.

Según las *warmikuna* con las que dialogué, me mencionaron que los ancestros comen en la noche, pero no consumen la comida real, sino que el *samy* (energía) es lo que absorben los difuntos antes de irse. Como mencionaba Zoila:

Ñuka mama nirka, ayakunaka kay finados tutapi shamunkuna, tandata mikunkuna, chaymanta chayshuk punchapi, tandaka utuku charin, shina ñuka mama nirka, shuk finadospi rikurkani tandata, sinchi sinchi tyurka y utuku karka, shinapash mana allí pacha yachañi, si ñukanchi ayakuna mikurkakuna (Mi mamá me dijo que los ancestros en la noche de finados están presentes, que se comen la energía del pan, por esto el siguiente día los panes amanecen huecos, eso dijo mi mamá, una vez en un finados fui a ver los panes estaban muy duros y estaban huecos, así mismo no sé si será verdad si los difuntos lo comieron) (Diálogo, Zoila Chango, 2021)

Si se desinfla el pan duro es que el ancestro si comió. Desde mi vivencia, la relacionalidad se encuentra en todas las actividades, pero se siente especialmente cuando se tiene presente

al ancestro. Además, hablan de ellos como vivos, porque se siente que están ahí presentes y compartiendo. Al finalizar, si las velas están por terminarse encienden otras, nuevamente le ponen vino y dependiendo el gusto del difunto le encienden un cigarro. Se da inicio a la parte más larga que es el alma *chiriachina* (enfriar el alma).

V.4.6. *Alma chiriachina*

Da inicio la etapa más esperada por los jóvenes y *karikuna*, que es el alma *chiriachina*. Esta actividad empieza aproximadamente a las dos o tres de la tarde, dependiendo de las familias. Durante más de cinco horas los descendientes de los ancestros se dedicarán a convivir con ellos. En este apartado decidí hablar sobre el sub-principio de complementariedad que es también un pilar para el principio de relacionalidad.

Para dar comienzo a esto las familias recogen dinero para comprar el alcohol, que los ayudará a mantenerse durante el resto del día y la noche. Antes, se tomaba *chicha*⁷³, pero desde hace un par de años poco a poco el alcohol ha ido reemplazando a la bebida ancestral. Según *Danilo*, el estar en un estado de embriaguez permite sentir a los ancestros de una manera más presencial.

Esto no es solo en Salasaka, esto se repite en otros pueblos originarios de los andes, En los Andes centrales, “el alcohol más que un uso doméstico (asociado al deguste y acompañamiento de comidas) tiene un rol ritual, operando como un “lubricante social”. La forma de ingerirlo, colectivamente, produce sentidos específicos” (Mardones, 2020:9). Lo mismo ocurre en Salasaka, el alcohol siempre está presente en ceremonias o rituales porque como lo comentó Danilo activa y sensibiliza a los *runakuna*, a partir de esto pueden comunicarse con otros seres.

Específicamente en los rituales de *wiñay pacha*⁷⁴ “el alcohol tiene la función fáctica de abrir los canales de comunicación, constituyéndose como medio idóneo para establecer vínculos entre agencias que operan en planos diferentes” (Mardones, 2020:10). Mardones se refiere a pueblos originarios de Bolivia, donde también hay una etapa similar al del *alma*

⁷³ Fermentado de maíz.

⁷⁴ Manera de decir *aya pucha* en algunos pueblos originarios de Bolivia.

chiriachina, los descendientes para comunicarse con sus ancestros ingieren bebidas alcohólicas, al igual que en Salasaka. Es decir que el alcohol permite conectar con el ancestro.

Cuando alzaron la mesa y empezaron a poner el dinero para el trago, decidí moverme, ya que mi apoyo no era necesario. Me fui a la familia Cullqui, donde estaban mis tías, mi mamá, mis primas y toda la familia. Llegué y ya estaban recogiendo el dinero, cada una de las hermanas y cuñadas pone, aproximadamente, unos cinco dólares. En el caso de esta familia, que su mayoría está compuesta por mujeres, usualmente se termina más temprano. A pesar de esto, cada una aportó el dinero suficiente para comprar dos jabas⁷⁵ de cerveza, con el objetivo de convivir y cumplir con la costumbre. Me delegaron, conjuntamente con mi prima, para ir a comprar el alcohol.

Salimos del cementerio, alrededor de los muros cada año se instalan muchos puestos comerciales, pude observar que a las afueras se encontraban muchos jóvenes, porque había música y comida. Compramos dos jabas de cerveza, que son 24 botellas. Llegamos donde la familia, y mi *hatun mama*, dio una botella a cada una para que repartan. Antes de comenzar dijo “*kaypi tiyashun tukunchikama, rakishun*” (Estaremos aquí hasta que terminemos, repartamos). Mi tía María se levantó e inició, antes de dar a tomar la primera copa, regó un poco en la tierra. Le pregunté a mi abuela el por qué y me dijo “esto es para la tierra y el alma, también tienen sed” a esta acción la llamamos *chayar*.

La bebida que se riega es para los *ayakuna* y también para la *allpa* (tierra). En el caso de los Andes Bolivianos “gracias a esta ebriedad colectiva, se puede establecer un contacto más íntimo, más preciso, con el alma: se dice ‘esto es para ti’, ‘tú, toma esto y yo tomaré eso’, al realizar una *ch’alla*. Los humanos mandan comisiones a sus antiguos difuntos; haciendo las *ch’allas*, les piden ayuda y abundancia” (Geffoy, 2016:61). El ancestro al recibir y al tenerlo presente ya se inserta en el alma *chiriachina*, donde el principal objetivo es comunicarse y sentir a los ancestros. También me comentó Nicolás que cuando se entra en una embriaguez con toda la familia y el *ayllu*, hay momentos en los que percibes su presencia.

En el alma *chiriachina* no solo participan los *ayakuna* y los *runakuna*, sino que la tierra también se beneficia porque parte del licor que se riega en la tierra, va dirigido a ella. Algo similar ocurre en los Andes Bolivianos donde “La pachamama: ella se llena de líquidos que la irrigan por todas partes, se hincha, se hidrata, vive ella también. Las libaciones juegan

⁷⁵ Caja con subdivisiones, generalmente para transportar botellas.

entonces como intermediarias entre los dos mundos, el de los muertos y el de los vivos, porque es a través de ellas, derramadas en el piso, que se alimentan los muertos” (Geffoy, 2016:62).

Considero que tener en cuenta a la *pacha* (tierra) durante todo el ritual, específicamente en este momento, es un claro reflejo de la relacionalidad. El regar un poco de alcohol en la tierra tiene varios significados. El primero es que ya se entiende que la tierra está viva, por lo que es un ser que participa activamente. La mayoría de las veces, los *runakuna* devuelven un poco de trago a la tierra. En este sentido, se debe tener en cuenta, que la tierra es una entidad que se guía por medio de la relacionalidad, y así está activamente participando durante el ciclo de vida. *Pacha* practica el *ayni*, *munay*, la *minka* y la complementariedad, en todo momento. Por ejemplo, ella abastece a los seres de alimento, por lo que también espera del otro una devolución. Este *ayni* se produce en los múltiples rituales que se realizan en el pueblo, pero en especial en el *koya raymi*, donde se alimenta a la tierra, mediante rituales que tienen que ver con el riego y preparación de la tierra.

La relacionalidad siempre está presente durante todos los momentos del ritual, pero con cada actividad se fortalece, así permitiendo mantener el vínculo a los *ayakuna*. Durante el *rakina* (repartición), siempre se tiene en cuenta que el ancestro también está presente, por lo que las *warmikuna* de mi familia, cada cierto tiempo mojan las tumbas con cerveza o alcohol que están consumiendo. Así los ancestros también beben, se divierten y comparten con la familia. El entender y sentir que el otro está ahí, permite que se intercambien objetos y palabras, el placer de dar que es *munay* lleva a los *runakuna* a beber con un propósito, que es el compartir con sus ancestros.

En esta etapa del ritual, no solo se reparten entre la familia, sino que vienen de otras a convivir. Al estar todo el pueblo en el cementerio, crea la posibilidad de que amigos y la familia política puedan hablar y beber en conjunto. En el caso de mi *hatun mama*, recibe a muchas personas, la vienen a visitar sujetos con las que ha trabajado en *minkas*, reuniones e incluso en fiestas. La percepción en este momento es compartir con todos y más con los seres queridos, la relación se da entre varios seres, en este caso entre los *runakuna*, donde el *munay* y *ayni* es el que los impulsa a visitar a otros y demostrar el cariño fraternal.

Uno de mis primos lejanos me dio una copa de trago a mí, sin embargo, aún no esta bien visto que participe, así que solo la recibí. Esto lo hice ya que las mujeres jóvenes no

pueden beber por ciertas razones que mencionaré. El primero es que no hemos formado nuestra familia, las mujeres jóvenes que aún no están casadas o tienen hijos, son vistas aun como niñas. El segundo es que, al no tener un familiar tan cercano muerto, como puede ser: mamá, papá, abuela o abuelo, no es obligatorio participar. Las que beben en este día son esposas, hijas o nietas directas del difunto. En mi caso no tengo un familiar cercano muerto. La tercera razón, es que, al ser la nieta mayor, tengo la responsabilidad de cuidar a mis abuelos. Esto se debe a que mis tías, mi madre y las otras *warmikuna*, en esta fecha tienden a beber mucho y mi deber es llevarlas a casa.

Es necesario resaltar que los hombres participan desde muy jóvenes, aproximadamente desde los 16 años. Esto se debe a la normalización del alcohol dentro del pueblo, como lo mencioné anteriormente, en este momento del ritual, los que más participan son los hombres. Aunque, las *kuytsas* (jóvenes), no pueden beber dentro del cementerio, desde hace algunos años lo hacen en los puestos comerciales que se instalan en las afueras.

Desde la filosofía andina, todas las entidades viven en paridad y sobretodo tienen relaciones correspondientes, es decir horizontales. “En la cultura Andina, la vida social está organizada en paridades, donde el hombre y la mujer se complementan en todas las acciones y decisiones del quehacer humano, ni el hombre ni la mujer es superior ambos se complementan” (Gómez, 2006:20). Esta cita refleja un entendimiento básico sobre la complementariedad, sobre todo porque se refiere a mujeres y hombres, ya que varios autores como Estermann (2009), Lajo (2006) y Rengifo (1998) indican que la complementariedad se refiere a las energías femeninas y masculinas, que no está condicionado al sexo. Pero este entendimiento de la complementariedad se reduce a pensar el género desde lo binario, que resulta en la consignación de roles para hombres y mujeres, lo cual es problemático porque condiciona a las mujeres a ciertas actividades en el pueblo.

Haciendo un paréntesis, es necesario mencionar que el entendimiento del género, desde una perspectiva colonial ignora el contexto en el que actualmente viven las *warmikuna* y a la vez no permite comprender y reflexionar desde la perspectiva filosófica de la complementariedad. Es importante entender que la categoría género es parte de la imposición colonial, por la cual pasaron los pueblos colonizados, pero que últimamente ha sido cuestionado desde diferentes frentes que nacen desde las “otras” mujeres que no son blancas europeas y occidentales (Lugones,2008:76-77). Es decir, desde mujeres afrodescendientes,

indígenas, asiáticas, africanas, entre otras. Es necesario entender que “género se construye socialmente –esto es, las diferencias entre machos y hembras se localizan en las prácticas sociales y no en hechos biológicos” (Oyěwùmí, 2017:48). Específicamente en la narrativa del ritual, se puede observar y reflexionar que los roles que cumplen los hombres y las mujeres en el ritual son marcados y son producto de cómo socializa y entiende el mismo pueblo al género. Sin embargo, cabe mencionar que los mismos sabios y sabias mantienen estos roles dentro de las familias y pueblo.

La idea de que en el mundo andino tanto el hombre como la mujer se complementa en la vida cotidiana, ritual y ceremonial se desdibuja. Como lo menciona Saavedra, mujer quechua de Perú, en los pueblos andinos la aplicación de la complementariedad, es usada la mayoría de veces para justificar roles injustos hacia las mujeres (2011:63). Un claro ejemplo de esto es la participación de las mujeres en este ritual, como se pudo observar en la narrativa, las mujeres están incompletas e incluso son vistas como niñas si no forman una familia. Sin embargo, los hombres jóvenes pueden participar, los *karikuna* a partir de cierta edad ya son vistos como individuos independientes y ya no son niños. Esto repercute no solo en la poca participación de las *kuytzakuna* (señoritas) en este paso del ritual, sino que se puede ver reflejado en otros espacios.

En este sentido, es necesario recuperar algunos diálogos con los *yachakuna* especialmente con *Danilo*, que me comentaba que las señoritas no están completas sin un hombre, pero no hablaba de que los hombres estaban incompletos como las jóvenes. Esto conlleva a formar familias donde el centro sea el hombre. *Danilo* sostenía que los roles que cada uno cumplía en la familia estaban de acuerdo con las capacidades de cada uno. Esto me resultó contradictorio al sub-principio de complementariedad que según los *yachakuna* de Salasaka está vigente dentro del pueblo. Este pensamiento, de que cada uno cumple con ciertos roles funcionaría en un mundo ideal, donde el trabajo de la agricultura, el tejido, la crianza de animales y otras actividades sean compartidas. Pero mediante los diálogos que mantuve me di cuenta de que esto no ocurre, porque en gran parte de familias las mujeres están encargadas del cuidado doméstico y los hombres son proveedores, esto ha ido cargando el trabajo de la preparación del ritual y de la realización en las manos de las mujeres.

Regresando a la narrativa, mientras las *warmikuna* de la familia Cullqui estaban tomando, yo me daba vueltas por las dos familias, para ver si estaba yendo todo en orden. En

esos momentos aprovechaba para ver el cementerio, juntamente con mi prima. En algunas familias se tocaba la música tradicional de Salasaka. Este tipo de conmemoración se da especialmente para ancestros que se dedicaban a tocar música tradicional. En otras familias, apenas estaban empezando con el alma *chiriachina*. A partir de las cuatro de la tarde, aproximadamente, la mayor parte de los *runakuna* ya estaban en el momento ritual del alma *chiriachina*.

Las horas pasaban y empezó a atardecer, observé como los *runakuna* se embriagaban. Algunos lloraban en las tumbas, otros reían con sus familiares, otros cuantos bailaban y unos pocos hacían música. Al regresar a la mesa de los Cullqui, mi *hatun mama* me dijo que ya quería irse a la casa. Para poder irse, debe avisar a los ancestros y acordar con la familia donde y a qué hora se verán para despedir a los *ayakuna*. Al terminarse las cervezas y ver que mi abuela empezó a guardar las cosas, las mujeres también decidieron terminar ahí el alma *chiriachina*.

La tía María se acercó a la tumba de su madre, prendió unas velas, acomodó las flores y le dio un poco de la cerveza que había sobrado. Le dijo “*ña mamita, kaya rikurinki kutinchati, chapashunmi*” (Bueno mamita, mañana te veo de nuevo, te esperaremos). Cuando cada una se despidió de sus ancestros, se reunieron y quedaron en verse a las nueve de la mañana en la iglesia de Salasaka. Usualmente, la misa se hace en Pelileo, pero este año decidieron quedarse en el pueblo. A continuación, se pueden observar dos fotos. La primera de las mujeres mayores de la familia y la segunda a mi abuela dejando arreglada la tumba y agradeciendo a su madre por la presencia.

Imagen 10. *Alma chiriachina* familia Cullqui



Imagen 11. *Mujeres de la familia Cullqui durante el alma chiriachina*



Aproximadamente, a las seis de la tarde todas se despidieron y yo acompañé a mi *hatun mama* a tomar un carro, yo todavía no me iba porque tenía que cuidar a mi abuelo.

Regresé a la familia Chango a preguntarle a mi abuelo cuánto tiempo más se quedaría. Me fijé que las velas seguían prendidas, mientras los descendientes estén en las tumbas procuran que estas no se apaguen. Saludé a todos y me senté a esperar, sin embargo, sabía que esto duraría horas y horas. A pesar de esto, mi responsabilidad era estar presente. Mientras esperaba, decidí ir a dar otra vuelta, la mayoría de las personas que pude observar eran hombres y casi todos ya estaban ebrios.

Cada vez había menos luz, pero los *runakuna* seguían en el cementerio. Nuevamente regresé a las tumbas de la familia Chango. Me acerqué a mi *hatun tayta* y le dije que me iba a ir, que igual se quedaba con su hijo. Él me dijo que sí, que se iba a quedar un par de horas más y luego ya iría a casa. Me despedí de todos y me dijeron que le diga a mi abuelita que mañana mi *hatun tayta* debería estar en Pelileo, a las nueve de la mañana para el responso.

Durante mi vida, nunca me he quedado hasta el final porque usualmente los hombres salen del cementerio a las 10 o 12 de la noche. Sin embargo, al siguiente día le pregunté a mi tío cómo cierran el ritual. Él me comentó que la mayoría está en estado de embriaguez y cuando uno de ellos dice que se quiere ir, y si la mayoría está de acuerdo, se van, no sin antes despedirse y regar el alcohol que sobra sobre las tumbas. Los que están muy ebrios se quedan a dormir ahí, o a las afueras del cementerio. Los que están conscientes van a casa. Pero todos los que estaban bebiendo, al siguiente día deben asistir al responso, actividad con la que se finaliza el encuentro con los ancestros.

V.5. Responso

El 3 de noviembre es el día de despedida, en el que los *ayakuna* vuelven a *chayshuk pacha*. En la mañana la mujer encargada de la casa, en el caso de mi familia mi abuela, prepara lo necesario para el último día. La comida del día anterior, específicamente los granos, son usados nuevamente para el *kukayu*, que cada persona debe llevar. En este día es necesario tener comida para compartir entre todos después de la misa. Para esto, mi abuela hizo dos *kipis*, uno para ella y el otro para su esposo, ya que cada uno va con su respectiva familia a la misa.

Durante el desayuno, mi *hatun mama* nos preguntó a quién acompañaríamos este día, todas dijimos que íbamos a ir con ella y mi tío con mi abuelo. Nos vestimos y, mientras

estábamos cambiándonos, mi abuela llegó con una hoja desgastada en donde estaban los nombres de los ancestros de su familia. Entonces me pidió que pusiera estos nombres en una hoja nueva, ya que deben estar legibles para darle al cura cuando lleguemos a la iglesia. Me dijo que los pusiera igual, porque estaban en orden de su muerte, la lista tenía como unos 15 nombres.

Cuando fui a dejarle la hoja ya reescrita, le pregunté por qué ella hace eso, me dijo que desde la muerte de su mamá ella es la encargada de esta tarea en la familia, porque aparte de su hermano Vicente (muerto), ella era la única que podía leer y escribir. Todas preparadas salimos de casa y nos dirigimos a la iglesia. Eran aproximadamente las 9 de la mañana, cuando nos encontramos con la hermana y las esposas de los hermanos difuntos de mi abuela.

Como pude observar, las mujeres son las que mantienen y se encargan de la preparación de las actividades, como los alimentos, e incluso organizar las actividades del día. Durante este día observé que la mayoría éramos *warmikuna*, entonces intuí que la mayoría de los hombres no estaban presentes porque posiblemente estaban ebrios. Después de saludarnos, entramos a la iglesia, mi abuela caminó a la capilla y le dio al cura los nombres con un billete de a 5 dólares para que los leyera.

La misa de ese día es especial, ya que está dedicada a los difuntos que vinieron al encuentro. De la misma manera en la que nosotros convocamos a los *ayakuna*, debemos ayudarlos a irse. La manera en la que nos despedimos es mediante la misa, donde se nombra a cada uno, con la intención de que sepan que ya terminó nuestro encuentro. Considero necesario recalcar que la mayoría de los apellidos de los ancestros que se nombran están extintos, por ejemplo, Cullqui, Sara y Curuchumbi, fueron cambiados por otros apellidos (Masaquiza, 1995), a pesar de esto, los ancestros siguen siendo nombrados con sus apellidos natales. También, es importante mencionar que el cura es Salasaka, por lo que la misa se da en dos idiomas.

La misa inicia como cualquier otra, mientras van llegando las familias estas se acercan, dejan el papel y el dinero. Después de comulgar, inician oraciones como: padre nuestro, el credo y la virgen María. A continuación, el cura empieza a nombrar a cada uno por familia, por ejemplo, dice “Familia Cullqui, Rosario Cullqui”, y sigue nombrando a todos, así lo hace con cada una, esto es largo, ya que son muchas. Después de aproximadamente una hora, finalizó, y el cura rezó un poco más. Terminó con unas palabras

de agradecimiento no solo a los *runakuna* que estaban ahí, sino a los *ayakuna* que habían asistido a la misa.

Para entender por qué se va este día, se debe mencionar que, entre las *pachakuna*, existen *pungukuna* (puertas), estas puertas se abren cada cierta época. Por ejemplo, cuando es *inti raymi* los seres que viven en *hanan pacha* nos visitan. Durante esta fecha se abre el portal entre *uku pacha* y *chayshuk pacha*. En Chakana Pamba donde está el cementerio hay una huaca este “es el cruce no solo de los chaquiñanes transitados por los comuneros, sino también por los difuntos y seres sobrenaturales [...] Allí existe una gran paila por donde pasan los muertos antes de llegar al cementerio” (Choque, 1992:98). *Danilo* y *Nicolás* me comentaron que en esa paila está la puerta, cuando se abre la puerta la madrugada del dos de noviembre salen los *ayakuna* y se dirigen a la casa de sus familias.

Entendiendo esto, esta puerta sólo se abre por dos días, por esta razón al día siguiente se hace la misa, con el objetivo de anunciar a los ancestros que pronto deben regresar a su hogar. También se lleva a cabo esto con el objetivo de agradecer, el esfuerzo de los *ayakuna* para llegar, por lo que es indispensable acompañarlos hasta el último momento. Con las actividades del tres de noviembre, demostramos nuestra gratitud por los conocimientos y tierras heredadas, con esto decimos que somos conscientes de su existencia. Al hablar y compartir con ellos, se recalca que no está muerto, sino que está presente, está vivo.

Se percibe que el ancestro después del alma *chiriachina* acompaña a su familia en todo momento. Es decir, que en la misa están presentes, por lo que es necesario para el cura mencionar que los difuntos están ahí. Salimos de la misa y a las afueras varias familias se sentaron para compartir la comida, nosotras nos reunimos a lado de la gobernación, cada una sacó su *kipi*, para poder mezclar los granos. Una vez que todas terminamos de comer y platicar, nos despedimos y esperamos ansiosamente el próximo *aya puncha*.

La relacionalidad entre los *ayakuna* y los *runakuna*, se refleja en cada momento en tanto que todos forman parte del ritual de *aya puncha*. Cuatro sub-principios que nacen de la relacionalidad están presentes: la *minka*, que es trabajo y esfuerzo colectivo que realiza la familia en la preparación de ritual. Al tener cada miembro una tarea asignada, permite que todos participen, aprendan y sobre todo muestren a los *ayakuna* que están cuidando la relación.

El *munay* donde la familia realiza el ritual porque lo quieren hacer, lo hacen con convicción, cada actividad y cada trabajo lo llevan a cabo por placer. Mediante esto se entiende que no es una obligación, sino que lo efectúan a cabo por el cariño que les tienen a su familia extendida y a sus ancestros.

El *ayni* que se revela, cuando se comparte la comida que está destinada para los *ayakuna*. Así mismo, el realizar la misa como agradecimiento por el tiempo y las tierras heredadas, es un claro ejemplo de este vínculo.

La complementariedad, que en un *kawsay* (vida) ideal permitiría que todos los miembros de la familia participen por igual en las actividades, donde el trabajo de preparación y la realización del ritual debe ser en conjunto. Sin embargo, durante la narrativa se pudo observar roles marcados, que se debe cuestionar, y comprender que la complementariedad está siendo utilizada por el mismo pueblo e incluso por académicos para idealizar los roles en los pueblos originarios, que en muchas ocasiones pueden legitimar la violencia y subordinación de las mujeres en su vida, ritual, política, cotidiana y económica (Valdez, 2017). Sin embargo, aunque esto ocurra, no podemos negar que la complementariedad es la base para que la vida en colectivo se mantenga, la cual se debe debatir, pero desde las sabidurías de los pueblos originarios (Saavedra, 2011:137).

La complementariedad debería dirigirse a las energías femeninas y masculinas que a imponer trabajos y actividades diferenciadas entre hombres y mujeres dentro del pueblo y especialmente en los rituales. Sin embargo, mediante el relato se ha evidenciado que la complementariedad como sub-principio de la relacionalidad ha sido utilizado para imponer y justificar la excesiva carga de trabajo en las mujeres. Esto también se evidencia en otros pueblos kichwas, como lo menciona Cañamar:

Siendo nosotras las guardianas de esta continuidad, las que mantenemos la cultura, estamos cumpliendo este rol bajo un costo sobre la salud de nuestros cuerpos porque tales roles están siendo asignados obedeciendo a un sistema patriarcal-colonial, sin una integración masculina en paridad para el cuidado cotidiano de las tierras, hay una ausencia de la práctica de la paternidad y hay presencia del machismo, relegando las funciones a las mujeres por el hecho de serlo y relegando las funciones ancestrales justificados bajo el principio de la filosofía complementaria sin la presencia de la paridad dual masculina, el hombre en el hacer, en las prácticas cotidianas o ruray (Cañamar, 2020:41).

Como lo menciona la autora, esta carga excesiva de responsabilidad y trabajo influye en la salud de las mujeres, en su sentir, especialmente en su manera de habitar en el pueblo. La poca participación e interés de los hombres perpetúa la violencia hacia las mujeres. Al reflexionar acerca de la complementariedad como parte esencial del *kawsay* de los *salasakas*

es evidente que la relación entre los *runakuna* y *ayakuna* es posible gracias a la participación y trabajo arduo de las *warmikuna*.

Mediante estos sub-principios los *runakuna* entienden que, si se deja de reconocer la importancia del *ayakuna*, la tierra, la sabiduría y por lo tanto su mundo dejaría de existir, porque se olvidaría las bases de lo que significa ser *salasakas*. Por ello, mediante estos rituales se refrenda cada año un compromiso de todas las entidades participantes y así es posible que esta realidad particular siga siendo posible.

A manera de cierre, durante este capítulo se ha narrado todo el ritual, desde la preparación hasta su conclusión. En cada sección se logró hilar cada uno de los sub-principios de la relacionalidad. En la preparación fue la *minka*, para entender cómo todo el trabajo se reparte, donde incluso participan los animales y las plantas, reflejándose la recompensa en el *aya puncha*, con la venida de los ancestros y el encuentro con la familia. En la última semana el *munay* fue el que guió a los *runakuna*, porque solo por medio de la convicción y el amor fue posible que se diera el último esfuerzo. El *ayni* durante todo el ritual, pero especialmente en el gran día, donde se logra compartir comida y bebida con la familia y con los *ayakuna*. La complementariedad que está presente, pero que ha sido utilizado para marcar roles y dejar una gran parte de trabajo a las mujeres así desvirtuando el significado profundo.

Al final todos estos sub-principios estaban presentes en cada paso y momento, derivados del principio de relacionalidad. Mediante este relato se pudo identificar que la relación con los *ayakuna* sigue presente y vigente, con algunos cambios, pero el vínculo sigue siendo indispensable para el pueblo. También nos pudimos acercar a la agencia de los *ayakuna* y sobre todo su participación en el ritual.

VI. CONCLUSIONES

La presente investigación es el resultado de un esfuerzo analítico por comprender, y sobre todo, poner en papel el *kawsay* de Salasaka, acercándose a los sentires y pensares de los *runakuna* se pudo cuestionar la realidad hegemónica del mundo moderno. A través de las formas de habitar de los salasakas se logró analizar cómo se desenvuelven aquellas realidades que parten desde el principio de la relacionalidad. Fue un trabajo que implicó compromiso y una vigilancia constante, porque al ser la investigadora una *runa warmi*, se quería retratar lo que los dialogantes decían y vivían, y al mismo tiempo tener presente la labor como investigadora manteniendo una vigilancia hacia mí misma para analizar nuestra realidad.

Los marcos conceptuales académicos que se utilizaron fueron claves para reflexionar y poner en la mesa la presencia del *kawsay* de los salasakas y por lo tanto los otros «mundos» de los pueblos originarios, conforme se propuso desde la introducción de esta tesis (Burman, 2017). La perspectiva de análisis desde las ontologías, relacionales y políticas, permitieron comprender que los pueblos originarios parten desde la concepción de la relación del todo para así ir creando sus propias dinámicas y maneras particulares de entender su entorno. Así mismo, se debe comprender que esta relacionalidad se manifiesta, se practica y se perpetúa de diferentes maneras en los pueblos originarios. Por su parte, la ontología política permitió hacer visible cómo estas teorías son pertinentes para la comprensión de la realidad empírica política, en este caso de los procesos desplegados por el Movimiento Indígena y la CONAIE.

Por otra parte, el análisis desde la filosofía andina me permitió profundizar, ya que los conceptos, categorías y enfoques teóricos desarrollados desde esta perspectiva, me hizo posible objetivar el conocimiento de los pueblos andinos, que regularmente permanece invisibilizado y no teorizado. Se debe tener en cuenta, que también se encuentra la relacionalidad del todo como el punto de partida, pero que al situarse en los Andes desarrolla los siguientes sub-principios que son: *munay*, *minka*, *ayni* y complementariedad que ayudan a mantener la relacionalidad. A partir de esta filosofía se entendió que, aunque los pueblos andinos comparten una base cultural común, cada uno es particular, tal como pudimos documentar en las nociones *pacha*, o incluso en la resignificación de la categoría *runa*.

Las perspectivas teóricas de las ontologías relacionales, la ontología política, la filosofía andina y la autonomía, fueron un soporte analítico desde donde pude analizar el

conocimiento propio que es transmitido oralmente y por experiencias propias. Es necesario recalcar que el uso de estas perspectivas permitió nutrir a las categorías principales no sólo de académicos, sino de sabias, sabios, mujeres y jóvenes del pueblo, así logrando ser más cercanos al *kawsay* de los salasakas. Desde la experiencia propia pude constatar la viabilidad y pertinencia de estos enfoques teóricos para abordar y comprender sociedades que rigen su vida social bajo principios distintos al mundo moderno. Sin embargo, desde estas mismas teorías es posible entender que no existe un solo mundo, sino que existen múltiples habitando al mismo tiempo y conviviendo.

La construcción de las principales categorías de análisis que fueron nutridas por el conocimiento *kichwa* Salasaka, desplegado de manera detallada en el capítulo I, da cuenta del conocimiento tejido en estas tesis, que es de aporte a la antropología, al conocimiento de los pueblos andinos y en particular a mi pueblo Salasaka. Además, a través de estas categorías se pudo evidenciar la existencia de estos otros mundos. Por mi propia experiencia puedo constatar que es posible realizar investigaciones científicas en los pueblos originarios creando conceptos y categorías desde sus propios mundos, sobre todo cuando la investigadora es parte del pueblo que se estudia. Además, el uso de categorías propias es clave ya que la mayoría de las investigaciones, que son pocas, han sido realizadas desde una visión externa y folclorista. Es así como estas perspectivas teóricas aportaron herramientas para el análisis de categorías, conceptos y estrategias metodológicas para la indagación y análisis.

En cuanto a la metodología, se considera que el mayor aporte es el uso de la antropología del nosotros como una perspectiva que permite posicionarse desde adentro, desde uno de los mundos en el cual habitamos. Es decir, en el caso concreto de estudio permitió reflexionar y analizar desde el mundo Salasaka y desde el moderno. Esto es significativo, ya que el tener un posicionamiento desde adentro cambia la perspectiva porque permite ver e identificar categorías, interpretar diálogos en la lengua materna, entender estos diálogos y sobre todo reflexionar desde los múltiples mundos y escribir desde ahí, pero siempre teniendo una vigilancia constante hacia la investigadora.

En este sentido, las técnicas metodológicas utilizadas para hacer el trabajo de campo se moldearon a partir de investigaciones anteriores de colegas de pueblos originarios. Un ejemplo es la manera en la que se abordó la etnografía, ya que no es clásica donde se

objetiviza y se trata de sujetos de estudio a las personas que participan. Se evidencia claramente que hago parte de la investigación a las personas que participaron llamándoseles dialogantes, además la gran parte de sus aportes fueron retomadas para construir la narrativa historizada del cementerio. En este camino que se propuso no hacer una etnografía invasiva, se encontraron otros colegas que también utilizaron estrategias particulares dentro de sus pueblos, en mi caso particular los *tandanakuy* que resultaron ser una gran estrategia para entablar un diálogo y compartir con las *warmikuna*. Este es un claro hallazgo de lo importante que es nutrirse y tomar en cuenta a otros investigadores e investigadoras que también son parte del pueblo y están construyendo conocimiento desde los propios saberes.

Es necesario mencionar que mi posicionamiento como investigadora resultó ser un reto constante, donde la autocrítica fue complicada de practicar, pero no imposible, porque al ser parte de un pueblo se tiende a normalizar comportamientos, y actitudes. Uno de los descubrimientos en esta tesis es asumir que se debe tener una vigilancia constante para no caer en algo sustancial donde “lo propio” sea descrito como lo “ideal”, sino que sea visto desde varias aristas. Esto en esta tesis se demostró en diferentes momentos, pero destaco dos, el primero en la construcción de la historia del cementerio y en el reconocimiento de la participación de la mujer. El segundo en la crítica hacia el mismo principio de relacionalidad específicamente en el sub-principio de la complementariedad, donde se cuestiona el binarismo y los roles de género que se pudo ver en el capítulo V.

En esta investigación, se realizó un breve pero contundente contexto histórico y político de Salasaka donde se descubrió que las luchas autonómicas surgen y son impulsadas por el rechazo a las relaciones coloniales del Estado y sociedad, por la imposición de otros mundos que no aceptan la existencia de otros, que han querido homogeneizar todos los aspectos de la vida de los pueblos originarios. En este enfrentamiento estos otros mundos se resisten y buscan espacios de vida seguros. Aquí es donde pueblos originarios con similares modos de ver y habitar se reúnen y crean organismos, movimientos y colectivos políticos para proponer otras maneras de ver y sentir la vida, siendo uno de los principales objetivos controlar de forma autónoma sus propios espacios, donde puedan vivir mediante sus formas de vida, sostenidos en una historia ancestral que las luchas autonómicas reivindican. Un ejemplo claro de esto es el Movimiento Indígena y la CONAIE a nivel nacional y a nivel local los cabildos y la UNIS.

El Movimiento Indígena ecuatoriano es un referente relevante en las luchas indígenas autonómicas. En el capítulo III, se da cuenta de la importancia de las luchas autonómicas de Salasaka. El enfoque de la autonomía permitió comprender las luchas locales, a través de sus organizaciones locales, y la conquista de sus derechos autonómicos, como la administrativa (estatal), y el ejercicio de su soberanía bajo sus propias normas y principios (la cual impulsó el Movimiento Indígena). Llegar a ser parte de las estructuras del Estado ha sido una lucha importante en un contexto amplio de las llamadas “luchas por el reconocimiento”, por lo que los años noventa del siglo pasado, se dirigieron a esas conquistas. Sin embargo, el reclamo no terminó allí, sino que, al mismo tiempo, se defendieron los espacios propios, los sistemas de autoridades y los sistemas normativos y la vida de los pueblos. Esta situación los lleva a estar en constante resistencia para que se reconozca su forma de entender el territorio, que consecuentemente significa apropiarse de la autonomía y resignificar desde una lucha propia, dándole matices y particularidades como lo hizo el pueblo Salasaka, conjuntamente con los otros pueblos originarios, al fundar la CONAIE y otros organismos no gubernamentales.

Así, en el cuerpo de la tesis puede ofrecer evidencias que en el caso particular de los pueblos originarios de Ecuador fue posible integrar un gobierno propio con dos cuerpos de autoridades, uno de corte comunal y el otro relacionado con el Estado; que ejercen poderes en diferentes niveles y colaboran en situaciones como la aplicación de la justicia, el manejo de los recursos, la construcción de espacios, entre otros. Entonces, en la mayoría de pueblos originarios del Ecuador existen dos organismos: el estatal, que es la autonomía administrativa que se refleja en la delegación de parroquias, cantones y comunas; y el del pueblo que se manifiesta en los consejos de gobiernos, cabildos y líderes que representan al pueblo en el Movimiento Indígena del Ecuador.

Los hallazgos importantes de esta investigación fueron entender que el territorio de Salasaka es un espacio-tiempo vital, donde es posible perpetuar y habitar el espacio desde el entendimiento de su realidad. Entonces, categorizar a los territorios de los pueblos originarios que comprenden al mundo desde sus particularidades como espacios-tiempos vitales es crucial para el análisis del paisaje y sobre todo de los lugares existentes, reconstruidos y contruidos por sus habitantes. En este sentido, el territorio está vivo y dependerá su significado de la relación que las entidades tengan con la tierra, con sus montañas, es decir con lo que les rodea, sea visible o no visible. Esta configuración del espacio-tiempo abre la

posibilidad del estudio de estos espacios como entidades que contienen una historia de resistencia y lucha, pero también desde las propias narrativas del pueblo.

Siguiendo este hilo, los espacios-tiempos vitales en muchas ocasiones trascienden lo sagrado porque son resultados de luchas políticas y autonómicas que responden a las múltiples realidades. Así es como estos territorios cobran vida no solo de una manera espiritual sino política, guardan el legado de los ancestros, pero también son resultado de largas resistencias. En estos espacios-tiempo vitales es posible que los pueblos originarios habiten y sigan perpetuando su existencia mediante la práctica de rituales en espacios sagrados.

Al plantear que existen territorios como espacios-tiempo vitales también se debe comprender que dentro de estos existen apropiaciones y construcciones de lugares donde se pueda practicar y vivir libremente según la manera en la que se perciba el mundo. En el caso de esta tesis la construcción del cementerio demuestra esto, porque es posible analizar cómo el *kawsay* de los salasakas fue fundamental en su cimentación. Estos espacios donde se puedan resignificar las relaciones entre diferentes entidades, son indispensables para la continuación y mantenimiento de los mundos, pero deben ser impulsados por los mismos habitantes. A partir de la historia del cementerio de Salasaka, afirmo que, si se construyen desde una iniciativa impulsada por los habitantes del pueblo, es muy probable que fortalezcan sus lazos y su ontología propia. La participación de los habitantes, así como su consentimiento y entusiasmo en la construcción de estos espacios no solo mantendrá su mundo, sino que será posible calar profundamente en los jóvenes, que consecuentemente impactará en las siguientes generaciones. Esto se ilustra en el capítulo IV del cementerio donde se puede observar que la participación de niños y niñas trasciende, así convirtiéndose el cementerio y el *aya puncha* en lugares y momentos importantes para la vida en comunidad.

Otro hallazgo importante fue que la reconstrucción de espacios rituales y sagrados influye de manera positiva en las relaciones entre las entidades y, por lo tanto, en su propia existencia como pueblo. Esto lo afirmo porque a través de la historia del cementerio se puede observar el desarrollo de la relación que tienen los *runakuna* con los *ayakuna*. Como se pudo leer, antes el cementerio estaba lejos, en otra jurisdicción del cual no se sentían parte, incluso vivían situaciones de exclusión y racismo, por lo que era complicada la participación de todos los *runakuna* (niños, jóvenes y adolescentes que no asistían al ritual), por lo que no

comprendían la importancia del *aya puncha*. La situación cambió cuando se construyó el nuevo cementerio, porque las familias toman la iniciativa de hacer partícipes a todos los miembros, así fortaleciendo el vínculo que tienen los *runakuna* con los *ayakuna* desde muy temprana edad.

Al contrario de lo que se pensaría, que la construcción de un nuevo cementerio pudo haber influenciado de manera negativa, fue un paso importante para que se siga manteniendo el ritual y consecuentemente el *kawsay* de los *salasakas* siga renovándose y enraizándose. En estos casos donde la apropiación, revitalización y construcción de espacios son impulsadas y propiciadas por los mismos habitantes, es posible una reconstitución como pueblo que influye positivamente en el fortalecimiento de su identidad.

Otro descubrimiento fue comprender que la perpetuación de estos mundos se refrenda mediante la práctica de los rituales. En la vida cotidiana se pueden visualizar las prácticas propias de los pueblos originarios, pero en los rituales se acentúa y evidencia, en este caso, la relacionalidad del todo y los sub-principios. Para la vitalidad de estos mundos es indispensable la práctica en la vida cotidiana y remembranza mediante rituales de las relaciones. Un claro ejemplo es lo que ocurre en *Salasaka* en el *aya puncha* ya que refleja un mundo relacional que se guía a partir de premisas vinculadas con el mundo agrícola y con las energías masculinas y femeninas. Este ritual permite comprender de primera mano cómo funciona y se organiza el ciclo de vida en este pueblo. La participación de diferentes entidades, especialmente el ancestro, recalca la importancia de ciertas entidades para los *runakuna*.

Es importante entender que los rituales se llevan a cabo cuando los siguientes pilares están entre tejidos, estos son: el económico, el político, el organizativo y los sentimientos, porque estos incentivan a los participantes a realizar el ritual, donde el compromiso que tienen con la comunidad conjugado con los saberes ancestrales y con su conciencia, hace que sea posible la existencia de estas prácticas. Esto se afirma a través de lo documentado en *Salasaka* en el *aya puncha*, ya que las razones que guían a los *runakuna* a seguir con el ritual se dirigen por los pilares mencionados anteriormente, los cuales iré desmenuzando a continuación y donde se mencionan los descubrimientos importantes.

Durante la preparación del *aya puncha* se documentó que una de las razones por las cuales se realiza es por el compromiso que tienen los *runakuna* con sus ancestros por las

tierras y riquezas heredadas, esto también ocurre en otros pueblos originarios, donde es casi obligatorio realizar ciertos rituales para ratificar la legitimidad que tienen sobre sus tierras y bienes. Esto se reflejó en los diálogos, donde repetían que iban cada año para agradecer por lo que ha dejado el ancestro, así mismo la necesidad de demostrar al ancestro mediante la ofrenda con los animales criados y los granos cosechados en sus terrenos ratifican a este como uno de los principales motivos.

El *aya puncha*, tiene un motivo político porque mediante su práctica y ejecución se reafirma la identidad, esto desemboca en un compromiso que se refleja en la manera en la que los salasakas se identifican y actúan. Un claro ejemplo es cuando mencionaban que todo buen salasaka viene al ritual, otros decían que todo buen *runa* se prepara para la fecha más importante, y también se debe reconocer que durante la preparación se recuerda a los jóvenes el significado de pertenecer a un pueblo originario. Las personas que tienen claro este posicionamiento, participan de manera consciente y posteriormente tendrán un compromiso político no solo con el ritual, sino con el pueblo. Un ejemplo de esto son los dialogantes más jóvenes que expresaban defender el *kawsay* de los salasakas. Por lo cual, infiero que en los rituales también se encuentran incrustadas luchas políticas, que no son evidentes pero que se traspasan a los jóvenes ya sea mediante la preparación y práctica de estas prácticas.

El *aya puncha* sigue practicándose por un compromiso que tienen los *runakuna* con la comunidad y con su familia, mediante este ritual es posible afianzar los lazos con miembros de la familia que emigraron, así se logra tener un sistema organizativo eficiente tanto dentro del pueblo como fuera de este. En el caso específico de Salasaka esto se puede observar en dos momentos específicos que fueron: la minga para limpiar el cementerio donde todas las familias participan y las reuniones que se mantiene con los miembros de la familia donde se incluye en la actualidad a los familiares que viven fuera del pueblo mediante una videollamada o llamada. Por lo documentado en la tesis, esta organización es indispensable para que se lleve a cabo el ritual y a la vez incentiva a los participantes a seguir siendo parte del pueblo. Entonces, uno de los descubrimientos es que a partir de los rituales es donde se refrendan los pactos no escritos entre la comunidad y la familia y consecuentemente se fortalece la organización dentro y fuera del territorio.

Es indispensable recordar, que el *aya puncha* es un ritual que se centra en el encuentro y agradecimiento con el ancestro, donde una de las razones principales es cuidar del ancestro

desde el afecto, es decir desde el aspecto sentimental. Esto se refleja en Salasaka en los múltiples esfuerzos que realiza la familia y también en los diálogos que mantuve con los dialogantes, donde recordaban al ancestro con respeto y cariño. Por lo que, argumento que los rituales tienen su lado práctico como en los aspectos políticos y económicos, pero también se debe nutrir de los sentimientos de cariño que tienen las personas, para que estas prácticas se sigan conservando.

Otro aporte de esta tesis, es que se pudo documentar que los rituales se adaptan y se transforman dependiendo del contexto en el que se encuentren, en este sentido también es importante entender que en estos momentos se reflejan la influencia de otros mundos. Es decir que no se puede argumentar que estas prácticas son puras o pertenecientes a un solo mundo, sino que mutan dependiendo del momento y época. En este sentido pude identificar tres aspectos en los que el *aya puncha* que reflejan cómo se ha ido transformando y tomando nuevos significados, los cuales son: el socioeconómico, los roles de género y el papel del alcohol.

El primer aspecto que pude identificar en el *aya puncha* es el socio-económico, donde se marcan diferencias dentro del pueblo, es necesario afirmar que desde la migración de *runakuna*, estas brechas han aumentado. Esto surgió en los diálogos donde mencionan que el ritual se ha transformado en un espacio de pugna entre miembros de familia para indicar la situación económica, esto se demuestra mediante la ropa, joyas e indumentaria que visten y utilizan. En esto también se ha influenciado por la migración, ya que se marcan diferencias entre grupos dentro del pueblo, como puede ser: los migrantes, los que tienen empleos de oficina, los que viven en Europa o en Estados Unidos, las familias tradicionales o las familias con bajos recursos económicos. El vestir de cierta manera y siguiendo ciertas normas establecidas dentro del pueblo puede reflejar la posición que cada uno tiene dentro de la colectividad y las brechas económicas que existen.

Otro aspecto son los marcados roles de género en el pueblo, que se ve reflejado en el trabajo excesivo de las mujeres para que el *aya puncha* se lleve a cabo, en este documento de tesis se hizo visible que ellas son las que se ocupan de casi todo el labor desde la preparación hasta la culminación del mismo. Al revisar a otras autoras como Savaaedra (2011), Cañamar (2020) y Cabnal (2010) mencionan que las mujeres se ocupan de varias actividades, donde la explotación hacia las madres e hijas por parte de los hombres de la casa

es evidente. Cabe mencionar que el discurso de complementariedad y la otorgación del título de “guardianas del conocimiento”, ha afectado gravemente a las mujeres de pueblos originarios ya que se las hace responsable del cuidado y mantenimiento de los saberes ancestrales, que consecuentemente mantiene los roles de género y no los cuestiona.

En este sentido, se debe recalcar que las mujeres con las cuales dialogué se sentían con la responsabilidad de hacerlo, pero también eran conscientes de que el trabajo era arduo, pero lo hacían por compromiso. Por otro lado, los *yachakuna* mencionaban que ese era el papel de la mujer. El descubrimiento central alrededor de este aspecto, es que el papel de las mujeres dentro del ritual es indispensable, pero también agotador, así mismo discursos que se implantan desde afuera como desde dentro del pueblo hace posible que se mantengan estos roles de género tan marcados, que se hacen evidentes en los rituales y en la vida cotidiana.

El último aspecto es el papel que ha ido tomando el alcohol en el *aya puncha*, lo que refleja la transformación de los instrumentos en el ritual, esto muestra que van tomando nuevos significados. En el caso de *aya puncha*, se debe considerar que antes se utilizaba las bebidas espirituosas como un instrumento que facilita la comunicación con los ancestros, pero en la actualidad, lo utilizan para diversión y como un apoyo para la convivencia entre amigos y familiares vivos y no con sus ancestros. Este caso evidencia, primero que el uso de estos instrumentos en los rituales se va modificando dependiendo del contexto y época; y segundo que al perder los significados profundos la mayoría de los participantes lo reproduce por costumbre.

Entonces, es posible argumentar que estos mundos no son estáticos, porque siempre están cambiando, adaptándose y sobre todo acomodándose al contexto. En este sentido, se debe entender que también están en constante diálogo con otros mundos, que influyen en la manera de percibir el mundo. A pesar de esto, la base fundamental de nutrir las relaciones permanece, por lo cual siguen practicándose los rituales, pero con cambios y nuevas apropiaciones.

Por último, en esta investigación quedaron varios temas pendientes para futuras investigaciones como: el papel de los migrantes, los jóvenes y su relación con el *aya puncha*, la religión, la diversificación del trabajo, el impacto del COVID-19 en el ritual y el diálogo entre diferentes ontologías dentro de lo que se categoriza como pluriverso. Estos son temas que motivan para continuar investigando en mi pueblo, construyendo teorías y

categorizaciones que me permitan su comprensión. Respecto al método, se realizaron muchas entrevistas y diálogos personales, siendo ausplicable la posibilidad de elaborar varios *tandakuykuna* (reuniones) con diferentes sectores etarios, pero no fue posible porque el interés se centró en profundizar los diálogos con las personas adultas y en particular mujeres, que estaban dispuestas a compartir sus saberes y experiencias.

Esta investigación inicial se espera inspire a más investigadoras e investigadores de pueblos originarios a indagar y profundizar en sus propios mundos, comprenderlos desde nuestras sabidurías y ontologías. Como argumento en la sección metodológica, es necesario hacer antropología desde el nosotros, para visibilizar estas realidades y construir la historia desde nuestras voces. La posibilidad de diversificar el conocimiento es clave para respaldar las luchas y resistencias de los pueblos originarios. Por medio de estos escritos, narrativas e investigaciones podremos ir fortaleciendo nuestras bases. Solo así las futuras generaciones tendrán herramientas y enfoques teóricos que den cuenta de los los múltiples mundos en los que habitamos los *runakuna*.

VII. Anexos

VII.1. Glosario

Anaco: Prenda como una falda, tejida a mano con lana de oveja.

Apu: Entidad sagrada.

Aya: Espíritu, fantasma de los muertos. En esta investigación se asumirá como espíritu de los ancestros.

Aya Puncha: Día de los ancestros.

Ayakuna: Ancestros.

Ayllu: Familia extendida que comprende no solo a los *runakuna*, sino que también se incluyen los animales, apus y plantas.

Ayni: Cuidado mutuo.

Chayshuk Pacha: En algunos pueblos *kichwas* se habla de un cuarto espacio, que sería donde habitan solamente los *ayakuna*.

Chiriachina: Enfriar.

Chumbi: Faja.

Hanan Pacha: En términos espaciales, sería arriba donde habitan los dioses y los apus lo que quiere decir que inciden en el presente; con respecto al futuro son capaces de prever y guiar a los *runas* en su camino (Lajo 2006:100).

Hatun mama: Abuela.

Hatun tayta: Abuelo.

Ishtanku: Cantina.

Inti: Sol.

Kari: Hombre.

Karikuna: Hombres.

Kay Pacha: Significa en esta tierra, donde conviven todos los seres especialmente la *sallqa* y los *runas*; en términos de tiempo sería el presente (Lajo 2006:100). *Sallqa* es la naturaleza.

Kawsay: Vida de los seres andinos.

Kipi: Envuelto de comida.

Kipikuna: Envueltos de comida.

Mama: Sabia, madre.

Kukayu: Comida que se guarda para compartir.

Kuytza: Señoritas.

Minka: Trabajo colectivo.

Mote: Maíz pozolero.

Munay: Correspondencia por todos y para todos los sujetos.

Pacha: El todo, en esta investigación comprendida como espacio-tiempo, es decir que están unidos. Este es más bien “la energía del tiempo que son tres: *Uku Pacha*, *Hanan Pacha*, *kay pacha* y *chayshuk pacha*.”

Puncha: Día.

Pilchi: Vasija hecha del fruto seco de un árbol.

Runa: Desde una traducción simple sería “ser humano”, pero al pensar profundamente es un “guardián muy celoso y responsable de la base de la vida, no solo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos, meteorológicos que contribuyen a la continuación de la vida” (Estermann, 2009:215).

Runakuna: *Runa* en plural.

Tanda: Pan.

Tayta: Padre, sabio.

Uku pacha: Donde están los antepasados donde el conocimiento que estos *hayan* creado en el pasado permanece en el presente (Lajo 2006:100).

Wañuy: Muerte.

Warmi: Mujer.

Warmikuna: Mujeres.

Wallka: Collar de coral.

Yachakuna: Sabios o sabias del pueblo.

Yana Api: Colada morada.

VIII. Bibliografía

Almeida Iliana, Arrobo Nidia y Ojeda Lautaro

2005 *autonomía Indígena. Frente al Estado Nación y a la globalización neoliberal*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya Yala.

Aparicio, Marco

2009 “La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, vol.42, pp.13-38

Arévalo, Gabriel

2013 “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de la investigación”, *Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y multiplicidad*, vol.1, pp.51-78

Aviña, Gustavo

2007 “Hacia una antropología del nosotros. Ejercicios de transculturalidad latinoamericana”, *THÉMATA. REVISTA DE FOLOSOFÍA*, México, núm.39, pp.331-337.

Barrera, Augusto

2007 “Estado, sociedad y territorio El debate actual sobre descentralización y autonomías en la región andina”, *Nueva Sociedad*, Caracas, n. 2010, pp.189-202

Barriga, Franklin

1988 *Etnología Ecuatoriana: Salasacas*, Quito, Ecuador, Instituto de crédito educativo y becas.

Bascopé, Víctor

2001 *El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andinos de Cochabamba*, Chungará (Arica), Arica, vol.33, p.271-277.

Blaser, Mario

2009 “La ontología política de un programa de caza sustentable”, *Red de Antropologías del Mundo World Anthropologies Network*, vol. 4, pp. 81-108

Biset, Emmanuel

2020 “Que es una ontología política?”, *Revista Internacional de Pensamiento Político* Buenos Aires, Argentina, vol.15, pp.323-346.

Burman, Anders

2017 “La ontología política del vivir bien”, en Koen de Munter, Jacqueline Michaux y Gilbert Pauwels (ed.), *Ecología y Reciprocidad: (Con) vivir Bien, desde contextos andinos*, La Paz, Bolivia, Plural, pp.155-173.

Cachiguango, Luis

2001 “¡Wantiay...! el ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador”, *Chugará (Arica)*, Arica, Chile, vol.33, pp.179-186.

Cabnal, Lorena

2010 “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, vol.1, pp. 116-134.

Camacho Zambrano, Margarita

2018 “Cosmovisión de la muerte en el ritual festivo del día de difuntos en cementerios de Quito y sus alrededores”. *UASB-DIGITAL- Repositorio del organismo académico de la comunidad Andina*, Quito, Ecuador, pp.1-56.

Cañamar, Tsaywa

2020 *Runa Warmikuna Sinchiyarinchik: fortale(ser)nos como mujeres runas*, tesis de maestría en Estudios de la Cultura, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, UASB, Quito, Ecuador.

Cartuche, Inti

2020 “De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios”, en Simbaña Floresmilo y Rodríguez Adriana (comp.), *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena de Ecuador: una historia permanente*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, pp.25-46.

Casetta, German

2008 “Ventajas de la ontología relacional en la Teoría del Vínculo de Pichón Rivere”, *Anuario de investigaciones de la facultad de Psicología*, Córdoba, Argentina, vol.1, pp.1-5

Chalco, Efrain

2020 “Visión indígena andina del desarrollo: Una propuesta de la armonía de la vida con reciprocidad”, *Alteritas*, vol.10, p.57-88

Chimbo Jaime, Ullauri María y Shiguango Edmundo (ed.)

2007 *Shimiyukkamu Diccionario Kichwa-Español Español-Kichwa*, vol.I, Primera Edición, Quito, Ecuador, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” Núcleo de Sucumbíos.

Choque Quishpe, María Eugenia

1992 *La estructura de poder en la comunidad orgánica de Salasaca*, tesis de maestría en Historia Andina, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, FLACSO Ecuador, Quito, Ecuador.

Corr Racher y Vieira Karen

2014 “¿Trasplantes incaicos o etnogénesis poscolonial? El origen de los salasacas de la Sierra Ecuatoriana”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, no.40, pp.37-62.

Cordero Hugo y Cordero Maisa

2009 “Cosmosentimiento andino. Pachakuti Educativo”, *En encuentro regional del Qollasuyo Qolla Raymi*, Jujuy, Argentina,

Consitución de 1998

1998 De los principios fundamentales, Ecuador, 11 de agosto.

Cosci, Juan Rafael

2021 “La ontología relacional de Donald W. Winnicott y el concepto de comunidad en la obra de Álvaro García Linera: ambiente, movimiento e identidad”, *Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*, vol.3 (1), pp. 72-108.

Dávalos, Pablo

2002 “Movimiento Indígena ecuatoriano; construcción política y epistémica”, en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Venezuela, CLACSO, pp. 89-99.

De la Cadena, Marisol

2020 “Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la <<política>>”, *Tabula Rasa*, Bogotá, vol.33, pp.273-311.

De Munter, Koen

2010 “Tejiendo reciprocidades: Jhon Murra y el contextualizar entre los aymara Contemporáneos”, *Revista de Antropología Chilena*, Santiago de Chile, vol. 42, pp. 247-255

Díaz, Diana

2020 “Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol.41, pp.99-122.

Do Santos Antonela y Tola Florencia

2016 “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en la antropología”, *Avá Revista de Antropología*, Argentina, núm.29, pp.71-98.

Escobar, Arturo

2008 “Una ecología de la diferencia igualdad y conflicto en un mundo ‘glocalizado’”, en Gemma Carbó Rigubent (ed.), *La cultura estrategia de cooperacion al desarrollo: Girona*, 21 al 24 de noviembre de 2007, España, p.27.

2012 “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, *Walekeru Revista de investigación en cultura y desarrollo*, vol.2, pp. 1-10.

2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Colombia, Ediciones UNAULA (Pensamiento Vivo).

2015 “Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”, *Cuadernos de antropología social*, Buenos Aires, vol.41, pp.25-37

Estermann, Josef

2009 *Filosofía andina Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, Bolivia, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (“Teología y Filosofía Andinas”, 1).

2017 “Hermenéutica diatópica y filosofía andina esbozo de una metodología del filosofar intercultural”, *FAIA*, vol.6, pp.1-17.

Geffroy, Céline

2016 “Cuando los muertos se emborrachan con los humanos. Una etnografía de los rituales funerarios en los Andes bolivianos”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, España, vol. 18, pp. 54-69.

Guerrero, Patricio

2018 *La chakana del corazonar desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes del Abya Yala*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya Ayala.

Grillo, Eduardo

1994 “El paisaje en las Culturas Andina y Occidental Moderna”, Grillo, Quiso, Rengifo y Valladolid (ed.), *Crianza andina de la Chacra*, Lima, Perú, PRATEC, pp.9-47.

Grijalva, Agustín

2009 *Informe temático la consulta previa un derecho a participación*, Quito, Ecuador, Defensoría del Pueblo del Ecuador.

Gómez, Florentino

2006 *El incumplimiento del ayni rompe principios de reciprocidad positiva y deriva en sanciones peculiares en la comunidad contorno*, tesina de técnico superior en Justicia Comunitaria, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

Guevara, Darío

1945 *Puerta de El Dorado. Monografía del Cantón Pelileo escrita bajo los auspicios del Ilustre Consejo Municipal de 1942*, Ecuador, Quito, Moderna.

Guillemot, Yves

2006 “Para Leer el Qhapaq Kuna: ¿Un nuevo paradigma?” en Javier Lajo (ed.). *QHAPAQ ÑAN La Ruta Inka de Sabiduría*, Quito, Ecuador, Abya Yala, pp.27-76.

Gutiérrez Viñuales, Rodrigo

2008 “Sentido y sensibilidad del pueblo. Abriendo los ojos a la cultura funeraria”, *Birte Pedersen. Entrada al cielo. Arte funerario popular de Ecuador*, Quito, Ecuador, vol.1, pp. 5-10

Haber, Alejandro

2011 “Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada”, *Revista Chilena de Antropología*, Chile, vol.23, pp.9-49.

Hay, Colin

2006 “Political ontology”, en Goodin y Tilly (ed.), *The Oxford contextual political analysis*, New York, Estados Unidos, pp.78-96.

Huamán, Mario

2005 *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima, Perú, Auto.

Jerez Caisabanda, Carmen

2001 “No sé, las mujeres salasacas tenemos miedo a participar” *Participación de la mujer salasaca en el ámbito comunal, organización y la educación intercultural bilingüe de Tungurahua*, tesis de maestría en Educación Intercultural Bilingüe, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

Larrea, Ana María

2004 “El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia”, *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, Quito, vol.13, pp.67-76.

Lajo, Javier

2006 QHAPAQ ÑAN La Ruta Inka de Sabiduría, Quito, Ecuador, Abya Yala.

Leyva Xochitl y Speed Shannon

2018 “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, en Leyva y Pasacal (edt.), *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras (Tomo I)*. Mexico, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, pp. 451-480.

Lozano, Alfredo

2004 “Circunscripciones territoriales indígenas ¿Hacia una propuesta de Autonomía?”, *Revista Yachaykuna*, Quito, vol.5, pp. 1-10.

López, Oscar

2018 “Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia, Psicoperspectivas”, *Individuo y Sociedad*, Colombia, vol.17, pp.1-13

Lugones, María

2008 “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, núm.9, pp.73-101.

Manga, Atuq

1994 “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, España, vol.24, pp.155-189.

Mantel, María

2017 “Etnogénesis, relatos de origen, etnicidad e identidad étnica: en torno a los conceptos y sus definiciones”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol.51, pp.71-86.

Mardones, Pablo

2020 “Migrar, morir y seguir perteneciendo. El día de los muertos centroandino del cementerio de Flores de Buenos Aires”, *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, Buenos Aires, Argentina, no.64, pp. 361-390.

Masaquiza, José

1995 *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, Cayambe, Ecuador, Abya Yala (Pueblos del Ecuador, 4).

Masson, Peter.

2005 “Aspectos de la identidad étnico-cultural e histórico-social manifestada en la cultura tradicional indígena de una región de los Andes Ecuatorianos”. *Indiana*, Quito, vol.22, pp.73-100.

Martin Karen y Booran Mirraboopa

2003 “Ways of knowing, being and doing: A theoretical framework and methods for indigenous and indigenist re-search”, *Journal of Australian studies*, Australia, vol.27, pp.203-214.

Mendoza, Sara

2021 “Resematización del ritual de la muerte desde las crónicas hasta el testimonio de un quechua contemporáneo”. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, no.70, pp.371-395.

Mujinca, Luis

2019 *Ukunchik. La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú (Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables, 1).

Nueva constitucion 2008

2008 Principios fundamentales, Ecuador, 20 de octubre.

Obando Obando, Julio Cesar

2017 “La minga: un instrumento vivo para el desarrollo comunitario”. *Revista de Sociología*, vol.4, pp. 82-100.

Orrego Echeverría, Israel Arturo

2015 “Aportes del pensar andino abyayalanse a la filosofía”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 3, pp. 45-60

Oyëwùmí, Oyèronké

2017 *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*, Bogotá, Colombia, La Frontera.

Pacari, Nina

2020 “Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia”, en Simbaña Floresmilo y Rodríguez Adriana (comp.), *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena de Ecuador: una historia permanente*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, pp.13-24.

Paredes, Melissa

2021 *Inclusión financiera en Perú durante la pandemia: análisis del programa Munay Voluntariado Mibanco*, tesis de licenciatura en Economía, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

Pérez, María Patricia

2012 *O'tan-o'tanil. stalel tseltaetik yu'un Bachajón, Chiapas, México corazón. una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaetik de Bachajón, Chiapas, México*, tesis de maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, Quito, Ecuador.

Puentes, Mauricio

2021 “La invención histórica del desarrollo: una aproximación crítica y latinoamericana al sistema-mundo moderno”, *Iberoamerican Journal of Development Studies*, Colombia, vol.10, pp.258-286.

Quisintuña, Sammia

2018 *Distintas presuposiciones ontológicas generadoras de diferentes formas de vida: Ayni y Democracia*, trabajo de titulación licenciatura en Relaciones Internacionales, Universidad San Francisco de Quito, Quito, Ecuador.

Rengifo, Grimaldo

1998 *The ayllu. The spirit of regeneration: Andean culture confronting Western notions of development*, New York: United States of America, Zed Books.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2010 “Principio Potosí reverso, Otra mirada a la totalidad”. *Museo Reina Sofía*, España, Madrid.

Rozental, Manuel

2009 “¿Qué la palabra camina la minga?”, *Revista Deslinde*, vol.45, pp.49-59.

Saavaedra Lourdes

2011 *CHACHA WARMI”: DUALIDAD Y COMPLEMENTARIEDAD. El concepto de “Chacha Warmi” en las prácticas cotidianas de la pareja, en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, del pueblo de Orinoca, Oruro – Bolivia*, tesis de maestría en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba Bolivia.

Saignes, Thierry

1993 *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos (Travaux de l'IFEA, 1).

Sánchez, Rodolfo

2015 “Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica”, *Revista Cultura y Religión*, Perú, vol.9, pp.64-81.

Sandoval, Jasser

2018 *Fundamentos ontológicos en la filosofía de Josef Estermann*, tesis de maestría en Filosofía Latinoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

Seborga, Juliane

2019 “Entre lo católico y lo andino: Todos Santos, día de Difuntos y Alma Kacharpaya en la ciudad de Potosí (Bolivia)”, en Francisco Rodríguez (ed.), *XX Encuentro Iberoamericano de Valorización y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Los cementerios como recurso cultural, educativo y turístico*, Málaga, España, 11-16 de noviembre del 2019, pp.1-19.

Simbaña, Floresmilo

2020 “A treinta años del primer levantamiento indígena del Ecuador”, en Simbaña Floresmilo y Rodríguez Adriana (comp.), *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena de Ecuador: una historia permanente*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, pp.9-12.

Smith, Barry

2007 “Ontología”, *Revista latinoamericana de filosofía*, Ciudad de México, México, vol. 36, pp.47-71.

Smith, Linda Tuhiwai

2012 “Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre”, en. Denzin Norman y Lincoln Yvonna (coord.), *Manual de investigación cualitativa*, Madrid, España, Editorial Gedisa, pp.190-230.

Tola, Florencia

2016 “El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gram Chaco”, *Apuntes de investigación del CECYP*, Buenos Aires, Argentina, vol.27, pp.129-139.

Torres, Marcelo

2004 *Las Juntas Parroquiales Rurales del Ecuador como nueva instancia de gobierno seccional autónomo: ventajas, limitaciones y perspectiva*, tesis de maestría en Políticas Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, FLACSO Ecuador, Quito, Ecuador.

Untoja, Fernando

2001 *Retorno al Ayllu: una mirada aymara a la globalización*, España, Editorial Académica española.

Valdéz, María

2017 “Reflexiones de las autoras y la coordinadora sobre el debate, segunda parte”, *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana* [en línea], consultado el 17 de julio de 2022, disponible en <<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1872>>.

Vélez, Paulo

2015 “Ontología u ontologías”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Madrid, España, vol.4, pp.299-339.

Vivanco Lorena y Cordero Fernando

2019 “Descentralización de la planificación del ordenamiento territorial en Ecuador 2008-2018”, *Ecuador Debate*, Quito, pp. 73-100.

Yáñez, José

2002 *Yanantin: La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*, Quito, Ecuador, Abya Yala.

Zarallo, Carlo

2020 “Ontología relacional: una herramienta para superar la imagen de mundo”, *Ekstasis: Revista Hermenéutica de fenomenología*, Rio de Janeiro, Brasil, vol.9, pp.81-101

2007 El levantamiento de 1962 en Pachanlica, En *Marcha por el poder popular y el socialismo*, consultado el 6 de junio del 2022, disponible en <<https://www.pcmle.org/EM/spip.php?article913>>

2009 Plan Estratégico de Desarrollo del Pueblo Salasaka, consultado el 5 de junio del 2022 en <<http://gobiernoparroquialsalasaka.gob.ec/archivos/PLAN-PARROQ%20SALASAKA-%202009-2014.pdf>>

2015 El gran camino Inka construyendo un imperio, American Indian Museum, consultado el 8 de junio del 2022, disponible en <<https://americanindian.si.edu/caminoinka/>>

2015 Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del gobierno autónomo descentralizado parroquial Salasaka, consultado el 12 de agosto del 2020, disponible en <http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdiagnostico/1865014460001_PDyOT%20PARROQUIA%20SALASAKA%20VERSION%20UNO_19-05-2015_23-03-12.pdf>

2016 Echeverría, Rafael, “¿Qué es “ONTOLOGÍA”?”, en: newfield consulting, consultado el 6 de agosto de 2022, disponible en <<https://www.newfieldconsulting.com/que-es-ontologia/>>

2020 Carretera panamericana: historia, características, recorrido, curiosidades, Lidefer, consultado el 7 de junio del 2022, disponible en <<https://www.lifer.com/carretera-panamericana/>>