

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Artes y Estudios Visuales

Ritualidad, memoria y formación ancestral

La coronación como proceso de transmisión del conocimiento en el Centro de Formación Andina Quinatoa

Edisson Santiago Palate Labre

Tutor: Santiago Andrés Cevallos González

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Edisson Santiago Palate Labre, autor de la tesis intitulada “Ritualidad, memoria y formación ancestral: La coronación como proceso de transmisión del conocimiento en el Centro de Formación Andina Quinatoa”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

7 de abril del 2025

Firma: _____

Resumen

El objetivo de esta investigación es analizar la ritualidad andina como un espacio de formación y memoria viva, a partir del estudio de la coronación de los Yachakkuna en el Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ), ubicado en el Centro Histórico de Quito, Ecuador. Se busca comprender cómo esta ceremonia, más allá de su dimensión simbólica, configura un proceso pedagógico anclado en la oralidad, la vivencia directa y la espiritualidad ancestral.

La metodología empleada es de carácter cualitativo, con un enfoque interpretativo. El trabajo se basa en el análisis de una entrevista realizada a una representante del CFAQ, así como en la experiencia personal del investigador como exaprendiz dentro del centro. Se incorporan además registros visuales, observación participante y una revisión teórica que incluye a autores como Nelly Richard, Bolívar Echeverría, y Moscoso y Varela-Huerta, en diálogo con el pensamiento decolonial y los estudios sobre performatividad y pedagogías ancestrales.

La investigación concluye que la coronación de los Yachakkuna constituye un rito de tránsito que reactualiza la identidad andina, permite la integración del aprendiz en el tejido comunitario y sostiene una forma de conocimiento alternativa a la lógica académica hegemónica. El CFAQ se configura como un espacio donde la enseñanza se articula desde la práctica, el vínculo con el territorio y la dimensión espiritual, en tensión y diálogo con las estructuras estatales. Este estudio aporta a la visibilización de pedagogías ancestrales y a la reflexión crítica sobre la legitimidad de otras formas de saber. Asimismo, plantea la urgencia de documentar y fortalecer estas prácticas sin reducir su complejidad simbólica, espiritual y comunitaria.

Palabras clave: Ritualidad andina, transmisión oral, identidad cultural, conocimiento ancestral

A mis abuelos, padres y hermanos, Adelaida, Alfredo, mis sobrinos Alejandro y Nicolás, mis mascotas, quienes me han demostrado su amor infinito en los tiempos que el dolor invadió mi alma.

Agradecimientos

Empiezo este documento honrando a mis abuelos, mis ancestros, su conocimiento, su ejemplo, su trabajo y sacrificio han hecho posible que hoy cuente con las herramientas necesarias para llevar a cabo esta investigación.

Extiendo también mi agradecimiento al Centro de Formación Andina Quinatoa, a la Universidad Andina Simón Bolívar y, de manera especial, al Área de Estudios Culturales. Agradezco profundamente al profesor Santiago Cevallos, por su constante paciencia y fraternidad y a todas las personas que, de una u otra manera, han contribuido a hacer realidad este sueño largamente esperado.

Tabla de contenidos

Figuras	13
Introducción.....	15
Capítulo primero cultura andina y ritualidad.....	21
1. Tradición oral	21
2. Cosmovisión andina	21
3. Ritualidad.....	22
4. Concepto de la colonialidad del saber y su impacto en los pueblos andinos.	23
5. La escritura como resistencia epistemológica.	25
6. El arte como construcción de imaginarios críticos	26
7. Hegemonía cultural y políticas de la diferencia	27
8. Otros espacios contemporáneos de revitalización de saberes ancestrales	30
Capítulo segundo ritualidad en el Centro de Formación Andina Quinatoa.....	33
1. Orígenes del Centro de Formación Andina Quinatoa.....	34
2. Principios filosóficos: relación con la cosmovisión andina.....	36
3. Estructura organizativa en el CFAQ.....	37
4. Estructura de formación de los Yachakkuna	44
5. Relación con el Estado y sostenibilidad	45
6. La coronación de los Yachakkuna como ritual de tránsito.....	48
7. La coronación desde la experiencia: análisis visual, corporal y simbólico del ritual.	51
Conclusiones y recomendaciones	73
Bibliografía.....	77
Anexos	81
Anexo 1. Publicidad del Instituto ILADES en redes sociales.	81
Anexo 2. Sabiduría Ancestral ILADES.....	82
Anexo 3. Natusofia.	83
Anexo 4. Publicidad Centro Quinatoa.	84
Anexo 5. Primera coronación vista del altar católico.	85
Anexo 6. Entrada de los alumnos en primera coronación.	86
Anexo 7. Grupo de músicos en la Primera coronación.	87
Anexo 8. Grupo de alumnos en la Primera coronación.....	88
Anexo 9. Grupo de objetos ritualizados, se aprecian objetos de diversa índole entre practicantes e invitados.....	89

Anexo 10. Tayta Andrés Quiñatoa y el autor.....	90
Anexo 10. Diada Spondylus y Strombus.....	91
Anexo 11. Coronación.....	92
Anexo 11. Tercera coronación.....	93

Figuras

Figura 1. Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, Museo de la ciudad, 31 de diciembre 2023. 09:57. Qapaq Inti Raymi. Solsticio de verano.....	52
Figura 2. Integrantes de la primera coronación	54
Figura 3. Desarrollo de acto ceremonial.....	55
Figura 4. El baile en las coronaciones	57
Figura 5. El baile como tributo a los ancestros.....	58
Figura 6. Museo del agua, Yaku, parque Museo del agua, marzo 2024. Cari Mushuc Nina, Tiempo Masculino. Equinoccio de otoño.....	59
Figura 7. Segundos amuletos entregados durante la ceremonia de coronación	60
Figura 8. Hacha de corte artesanal, corte de Ayahuasca y collar de semillas de San Pedro	61
Figura 9. El agua como fuerza unificadora y vestimentas de la ceremonia	63
Figura 10. Música en el acto ceremonial.....	64
Figura 11. Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, Museo de la ciudad, 20 junio 2024. 04:20. Inty Raymi. Tiempo de los Ñaupa Taytas y las Ñaupa Mamas. Solsticio de invierno.....	65
Figura 12. Los tejidos como elemento esencial de la ceremonia	66
Figura 13. Terrazas hotel la Roca, Mama Cuchara, 22 septiembre 2024, Q oya Raymi. Equinoccio de primavera	67
Figura 14. Piedras, objetos ancestrales.....	68
Figura 15. Objetos de alto valor simbólico.....	69
Figura 16. Mi finalización en el proceso del Yachado	70
Figura 17. El conocimiento adquirido prevalecerá hasta el momento que deban partir	71
Figura 18. ILADES en Facebook	81
Figura 19. Inscripción ILADES (Facebook)	82
Figura 20. Escuela Alteridad de Altos Estudios de la Comunidad de Naciones Andinas	83
Figura 21. Publicidad de Centro de Formación Andina Quinatoa	84
Figura 22. Vista interna de la capilla de la primera coronación. Se aprecia el altar de tipo colonial.	85
Figura 23. Vista interna de la entrada de los alumnos a la capilla en la primera coronación.	86

Figura 24. Vista del altar ceremonial y grupo musical durante la coronación.	87
Figura 25. Primera coronación. Vista del Tayta Andrés Ayala y los estudiantes con sus emblemas de poder.	88
Figura 26. Tercera coronación. Vista de conjunto de objetos ritualizados.....	89
Figura 27. Taita Andrés Quinatoa y Autor	90
Figura 28. Diada Spondylus y Strombus.	91
Figura 29. Coronación en el Centro de Formación Andina Quinatoa.	92
Figura 30. Participantes de la tercera coronación.....	93

Introducción

Culturalmente, las regiones andinas han desarrollado y sostenido un tejido denso de conocimientos, prácticas y creencias transmitidas principalmente por vía oral y ritual. Esta transmisión no es únicamente verbal, sino que se manifiesta en el cuerpo, en los gestos, en los cantos, en las ceremonias y en los silencios compartidos que dan forma a una memoria que no se escribe, sino que se vive. En este universo simbólico y espiritual, la figura de los Yachakkuna ocupa un lugar central: son guías, sanadores, mediadores entre mundos, pero también caminantes de un saber que se aprende en la práctica, en el contacto directo con la naturaleza y lo sagrado. Su formación no sigue la lógica de los programas académicos formales, sino la de un camino de transformación donde el aprendizaje es inseparable del cuerpo, del territorio y del tiempo ritual. Esta tesis nace precisamente desde la memoria de haber recorrido ese camino, desde el recuerdo aún tibio de haber sido parte de esa formación como aprendiz, como quien observa, escucha, repite y siente sin que nada se diga explícitamente.

Uno de los rituales que sobresalen en este proceso formativo es la coronación de los Yachakkuna, una ceremonia que representa mucho más que un cierre simbólico: marca un tránsito espiritual, comunitario y epistémico. Este rito, junto con otras celebraciones, no solo indica el reconocimiento del camino recorrido, sino que reafirma el compromiso hacia la comunidad y la espiritualidad andina. No es simplemente un acto ceremonial, sino un momento donde el cuerpo se transforma en archivo vivo y el símbolo adquiere potencia performativa. Es ahí donde el aprendiz deja de ser oyente y se convierte en portador del conocimiento. Esta ceremonia, en mi experiencia, también fue un acto de quiebre, de entrega y de retorno. No hubo guiones previos ni instrucciones explícitas; todo se comprendía en el gesto, en el clima, en los elementos, en el silencio. La coronación, en ese sentido, se vuelve una forma de escribir sin palabras, una inscripción en el tiempo que permite que la tradición no solo se conserve, sino que se reactive.

El Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ), en la actualidad, se ha configurado como un espacio para la revitalización de prácticas ancestrales, pero también como un territorio donde lo oral empieza a dialogar con lo escrito, sin perder su raíz. El CFAQ no es una institución convencional, ni busca replicar los modelos pedagógicos oficiales; su propuesta se basa en una pedagogía viva, donde el aprendizaje ocurre en la relación con los otros y con los elementos. A lo largo del proceso, me involucré también

en tareas de documentación audiovisual y registro de materiales simbólicos que componen el archivo sensible del centro. Esta investigación parte, entonces, no solo de la observación o el análisis académico, sino de un proceso de vida. Formé parte de las dinámicas internas del centro, fui testigo de sus rituales y de sus silencios. Desde ese lugar se construye esta tesis, como un ejercicio de memoria y análisis, pero también como un acto de devolución: devolver la palabra escrita a aquello que se aprendió en la brisa, en el fuego, en el cuerpo que escucha.

En este estudio, se analizará el proceso y la ceremonia relacionada con la coronación de los Yachakkuna en el CFAQ, centrándome particularmente en su significado ceremonial y comunitario. El propósito no es encerrar esta experiencia en categorías fijas, sino explorar su potencia desde adentro, desde lo que se sintió, se vivió y se interpretó. A través del análisis de su dimensión simbólica, visual y pedagógica, se busca comprender cómo se articula esta práctica con la transmisión de la sabiduría ancestral y con la formación de una identidad cultural que no es fija ni cerrada, sino dinámica y creativa. Para ello, se ha realizado una entrevista en profundidad con una autoridad del centro, además de emplear el archivo audiovisual construido a lo largo de mi proceso formativo. La información recogida permitirá no solo describir el ritual, sino también interpretar su lugar dentro de un entramado más amplio de saberes y memorias que configuran la experiencia educativa en contextos andinos contemporáneos.

En el contexto actual, donde los procesos de homogeneización cultural tienden a invisibilizar las particularidades de los pueblos originarios, esta investigación se plantea como una apuesta por visibilizar y valorar las formas propias de producir y transmitir conocimiento dentro de la cosmovisión andina. El estudio de la ritualidad, y en particular de la coronación de los Yachakkuna en el Centro de Formación Andina Quinatoa, ofrece una entrada privilegiada para comprender no solo una práctica específica, sino una filosofía de vida donde el cuerpo, el territorio, el símbolo y la comunidad se entrelazan en un mismo tejido pedagógico y espiritual. Esta propuesta se enmarca en un esfuerzo mayor: reconocer que existen otros modos de conocimiento, que no requieren traducción al lenguaje académico para ser válidos, porque ya son, en sí mismos, formas de comprensión del mundo.

En este escenario, el Centro de Formación Andina Quinatoa no representa un caso aislado, sino parte de una red más amplia de iniciativas en América Latina que buscan revalorizar los conocimientos ancestrales desde una perspectiva pedagógica, espiritual y comunitaria. Instituciones como el Instituto ILADES, que ofrece una tecnología superior

en Ciencias y Saberes Ancestrales con reconocimiento oficial del Estado ecuatoriano, han sistematizado procesos educativos orientados a la formación técnica en espiritualidad andina. Por su parte, la Escuela Alteridad de Altos Estudios de la Comunidad de Naciones Andinas ha impulsado encuentros, talleres y capacitaciones orientados a la descolonización del conocimiento, sin contar con una sede física, pero con fuerte presencia digital y comunitaria. Así mismo se pueden enunciar (mencionar) otros grupos que también tienen un enfoque en el rescate de los saberes ancestrales como es Equad'Or Ancestral, quienes también desarrollan su trabajo en los campos como el turismo ancestral, Investigaciones, Cosmovisión y Experiencias, ellos en estos tiempos han desarrollado publicaciones de artículos y libros en alianza con otros entes estatales como el Parlamento Andino y también con el Aval de la PUCE.

Otro aspecto relevante, aunque difícil de sistematizar desde un respaldo académico formal, es la persistencia de prácticas de sanación, medicina tradicional y ritualidades desarrolladas por diversos pueblos y comunidades del Ecuador. Estas expresiones, enraizadas en cosmovisiones ancestrales, se mantienen vivas en territorios como la región Sierra, donde destacan las comunidades del pueblo Otavalo, ubicado en la provincia de Imbabura; el pueblo Salasaka, en Tungurahua; los Chibuleos, también en esta provincia; así como los Tsáchilas, asentados en siete comunidades en la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas. Estas prácticas no se limitan a lo físico, sino que abarcan dimensiones espirituales y emocionales profundas.

De igual forma, en la región amazónica ecuatoriana, pueblos como los Shuar, Cofán y Siona, entre otros que conforman las 18 nacionalidades y pueblos indígenas del país, han preservado saberes que integran el cuidado del cuerpo, la mente y el espíritu. En años recientes, se ha evidenciado un renovado interés por estos conocimientos ancestrales, motivado tanto por su potencial terapéutico como por su dimensión espiritual y cultural. No obstante, es necesario advertir que esta creciente difusión conlleva riesgos: sin una guía adecuada ni un respeto profundo por sus contextos de origen, estas prácticas pueden verse banalizadas o tergiversadas, perdiendo su sentido profundo y cayendo en formas de apropiación que las despojan de su legitimidad y sabiduría original.

Además de su dimensión simbólica y ritual, las prácticas del Centro de Formación Andina Quinatoa responden a necesidades materiales urgentes de las comunidades: la salud física, el bienestar emocional y la alimentación consciente. La medicina andina, transmitida a través del proceso de formación de los Yachakkuna, no se limita a curas rituales, sino que incluye saberes sobre plantas, alimentación natural y prácticas de

sanación integral que se articulan con las realidades cotidianas. La espiritualidad, en este contexto, no es abstracta ni desvinculada de la vida diaria; por el contrario, es una fuerza práctica que estructura relaciones, cuida los cuerpos, fortalece los vínculos y permite sostener la vida en condiciones de adversidad.

Esta investigación es pertinente porque recupera una experiencia de formación alternativa, no formalizada por los estándares académicos occidentales, pero profundamente enraizada en lógicas ancestrales de aprendizaje. En un momento en que los saberes indígenas siguen siendo subalternizados o apropiados desde marcos externos, este trabajo busca reconocer y analizar desde dentro una propuesta que emerge desde la oralidad, la vivencia y la ritualidad como fuentes legítimas de conocimiento. Además, lo hace desde un lugar de enunciación situado: el de quien ha transitado ese proceso como aprendiz, como testigo directo de sus potencias y también de sus contradicciones. Desde esa vivencia, también reconozco las tensiones que existen entre la apertura espiritual del centro y la necesidad de estructuración que exige el mundo contemporáneo, entre la riqueza del archivo simbólico y los vacíos pedagógicos que pueden emerger cuando la enseñanza no siempre logra sostenerse con claridad. Esta tensión, lejos de invalidar el proceso, lo vuelve más humano y más digno de ser pensado.

El aporte de este estudio se inscribe en la necesidad urgente de generar puentes entre la investigación académica y las prácticas vivas de las comunidades. Documentar y reflexionar sobre el proceso de formación de los Yachakkuna no significa encerrar su sentido en un discurso fijo, sino abrir un espacio para su comprensión y diálogo, sin traicionar su carácter dinámico, espiritual y profundamente contextual. Esta tesis no intenta explicar desde fuera, sino pensar desde dentro, asumiendo los límites y posibilidades que implica escribir desde una experiencia encarnada. Al analizar este rito de paso desde una perspectiva performática, decolonial y crítica, se abren nuevas posibilidades para repensar la educación, el arte y la espiritualidad desde el sur global, desde una lógica de continuidad epistémica y memoria colectiva viva, pero también desde la ternura del detalle, de lo que no se puede nombrar, pero se intuye en el gesto compartido.

En consonancia con esta perspectiva, la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural 2001 establece que los saberes tradicionales y ancestrales constituyen un patrimonio cuyo valor trasciende las comunidades originarias, pues representan un recurso fundamental para toda la humanidad. Esta declaración resalta que dichos saberes enriquecen el conocimiento mutuo a través del diálogo y permiten

conservar la diversidad cultural existente en cada territorio. Por ello, deben ser protegidos, promovidos, reconocidos y consolidados, en beneficio de las generaciones presentes y futuras. Este marco internacional respalda la legitimidad y la urgencia de documentar y fortalecer prácticas culturales vivas como las que se desarrollan en el Centro de Formación Andina Quinatoa, reconociéndolas no solo como expresiones locales, sino como aportes vitales al patrimonio cultural de la humanidad.

Además de analizar la ceremonia de coronación como un acto performativo y comunitario, este trabajo busca también aportar a la validación del conocimiento ancestral dentro del ámbito académico. Esta validación no implica una traducción forzada a los marcos epistemológicos convencionales, sino un reconocimiento de que existen otras formas de producir y transmitir saber, arraigadas en la oralidad, la experiencia y la espiritualidad colectiva. Desde esta perspectiva, el estudio no pretende encerrar el rito en categorías fijas, sino abrir un espacio de diálogo respetuoso entre la vivencia ritual y la reflexión crítica. Reconocer la sabiduría andina como una epistemología en sí misma implica cuestionar las jerarquías del saber, y este trabajo se ubica precisamente en esa frontera, donde la escritura se convierte en memoria compartida y en gesto de legitimación.

Asimismo, este trabajo busca contribuir a la construcción de archivos sensibles y respetuosos sobre las prácticas culturales de los pueblos andinos. Frente al riesgo constante de folclorización o museificación de lo indígena, esta tesis propone pensar la cultura como un proceso vivo, donde lo ancestral no es pasado, sino fuerza presente. En ese sentido, el CFAQ no solo es un lugar de formación, sino un territorio simbólico en disputa, que tensiona las fronteras entre lo espiritual y lo político, entre la enseñanza tradicional y las exigencias institucionales. Estudiar la coronación de los Yachakkuna es también estudiar cómo se construyen sujetos, memorias y futuros en los márgenes del mapa académico, pero en el centro de una pedagogía que aún palpita en la montaña, en el canto, en el fuego. Desde ahí se escribe esta investigación: como quien no traduce, sino que recuerda.

Capítulo primero

cultura andina y ritualidad

[...] somos como la paja del páramo, aunque
patrón arranque y queme volveremos a crecer y
como la paja del páramo cubriremos al mundo [...]
(Dolores Cacuango)

1. Tradición oral

La siembra de conocimientos, historias y valores dentro de la cultura de lo andino se da debido a la tradición oral, lo cual se logra mediante relatos, mitos, leyendas, canciones o proverbios que son narrados de una generación a otra, lo que permite la preservación de la memoria colectiva y el fortalecimiento de la identidad cultural. Gracias a esta práctica, los saberes ancestrales permanecen vivos al adaptarse a contextos contemporáneos (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO] 2025).

En los Andes, la tradición oral no es meramente el acto de compartir información; es un latido constante, una práctica viva que respira y se transforma con el paso del tiempo. Cada narrador, al susurrar las historias de sus ancestros, moldea las palabras al pulso de la época, tejiendo narrativas que encuentran eco en las nuevas generaciones. Así, la oralidad se convierte en un tejido participativo, un lazo que abraza a la comunidad, fortaleciendo la cohesión social y permitiendo que la cultura andina siga floreciendo en cada voz que la evoca (Reyna et al. 2023).

2. Cosmovisión andina

La cosmovisión andina es una perspectiva integral que concibe una interrelación profunda entre el ser humano y la naturaleza, fundamentada en principios como la relacionalidad, la ciclicidad y la dualidad complementaria.

Según Arriagada (2020), la cosmología andina, conocida como 'Pacha', ofrece una perspectiva única y profundamente distinta a la visión occidental del tiempo y el espacio. Para la cosmovisión andina, el tiempo no avanza en línea recta, sino que se despliega en un eterno retorno, donde cada momento se entrelaza con el espacio en una danza perpetua e inseparable. Esta concepción circular se refleja con claridad en las prácticas agrícolas, en los rituales y en las festividades, donde cada celebración es un eco del pasado y, al mismo tiempo, una semilla para el futuro. A través de esta mirada, cada repetición no es

una mera reiteración, sino una oportunidad renovada para restaurar la armonía con la naturaleza y el cosmos, reconociendo en cada amanecer y en cada estación un gesto sagrado de equilibrio y renovación.

La dualidad, en la cosmovisión andina, no implica una separación rígida o una oposición irreconciliable, sino más bien una complementariedad profunda que teje la esencia del universo. Este principio, conocido como yanantin, sostiene que todos los elementos del cosmos tienen su par opuesto, no como antagonista, sino como su reflejo necesario. Así, lo masculino y lo femenino, la noche y el día, el cielo y la tierra no se enfrentan, sino que danzan en un equilibrio perfecto, donde cada fuerza nutre a la otra. Esta perspectiva no es dualista en el sentido occidental de la palabra, donde lo opuesto tiende al conflicto; más bien, es una visión integradora, donde las diferencias construyen un todo armónico, donde la unidad se revela precisamente a través de la interacción de sus partes (Cantero 2019).

3. Ritualidad

La ritualidad andina trasciende la mera ejecución de ceremonias para convertirse en un lenguaje simbólico a través del cual los pueblos de los Andes dialogan con la naturaleza, la espiritualidad y su propia memoria colectiva. Estas prácticas no se limitan a actos festivos o ceremoniales, son una manifestación viva de la cosmovisión andina, donde cada rito es un portal que conecta lo cotidiano con lo sagrado. Desde las ceremonias agrícolas hasta las festividades comunitarias y los ritos de pasaje, cada evento ritual encarna la necesidad de sostener el equilibrio con la Pachamama y de reafirmar la pertenencia cultural y la cohesión social (Boissevain y Hernandez 2005).

En este contexto, las ceremonias agrícolas se presentan como rituales profundamente conectados con el ciclo de la vida, donde la tierra es no solo un recurso, sino una madre que nutre y protege. Ejemplo de ello es el ritual del “Yapu Kamanis” en Huancollo, Bolivia, en el que cada 30 de noviembre se designan a los guardianes de los cultivos. Esta ceremonia, que fusiona elementos cristianos y andinos, no solo busca ahuyentar eventos climáticos adversos, sino que también representa un pacto renovado con la tierra, donde los rezos y ofrendas se convierten en un susurro ancestral que alimenta tanto el suelo como el espíritu de la comunidad (Boissevain y Hernandez 2005).

En Ecuador, el Pawkar Raymi en Otavalo se erige como un canto de gratitud hacia la naturaleza. Durante esta festividad, las competiciones de cabello largo no son un simple juego folclórico, sino una metáfora de la resistencia cultural, un hilo que conecta el

presente con las raíces milenarias de la cultura andina. Cada cabello trenzado y cada danza ejecutada en estas festividades son símbolos vivos de la memoria que no se escribe, sino que se siente y se practica, preservando las tradiciones en cada movimiento y en cada silencio compartido (Boissevain y Hernandez 2005).

En cuanto a los rituales de paso, significan eventos importantes en la vida de una persona, al igual que las ceremonias matrimoniales indígenas ancestrales que ocurren en espacios sagrados donde se cree que las energías de Pachamama resplandecen, las cuales fortalecen el sentido de identidad y la conexión espiritual con la naturaleza (De la Cruz y Simbaña 2019).

Los rituales andinos están llenos de una variedad de elementos simbólicos que les dan significado y propósito. La espiral es uno de los símbolos más importantes en el pensamiento andino, representando el concepto de tiempo y espacio y la relación de todas las cosas en el universo. A medida que este símbolo aparece en ideogramas y muchas otras expresiones artísticas, refuerza la noción de continuidad y regeneración de la vida dentro de la cosmovisión andina (Cantero 2019).

La música y la danza son también componentes esenciales de los rituales porque permiten la comunicación con lo sagrado y refuerzan el vínculo social dentro de las comunidades

La continuación de estas prácticas permite a las nuevas generaciones identificarse con sus raíces y preservar sus costumbres, mientras luchan frente la homogenización cultural causada por la globalización. La ritualidad andina es una forma de expresión espiritual y social, además de una forma de resistencia cultural a través de la cual se conservan las cosmovisiones antiguas dentro del contexto moderno (Torres, Ullauri, y Lalanguí 2018).

4. Concepto de la colonialidad del saber y su impacto en los pueblos andinos.

La colonialidad del saber es más que un concepto; es una herida abierta en la memoria de los pueblos indígenas, un eco persistente de la colonización que no solo se llevó tierras, sino que intentó silenciar voces. Es un velo oscuro que cubrió los cielos ancestrales con la arrogancia de lo universal, donde lo eurocéntrico no solo fue impuesto, sino elevado a la única verdad posible. En este juego de espejos, los saberes de los pueblos originarios fueron relegados a sombras, fragmentos de un mundo que, aunque latente, fue declarado menor, exótico o irracional (Lander 2000).

Hablar de colonialidad del saber es reconocer cómo, bajo la máscara de la civilización, se tejió una red epistemológica que clasificó, jerarquizó y, finalmente, despojó. No bastó con la espada y la cruz; fue necesario imponer un nuevo lenguaje, un nuevo orden del pensamiento, donde las palabras de los abuelos se volvieron murmullos y las ceremonias, un folclor congelado en vitrinas. Sin embargo, en cada rincón de América Latina, donde la tierra se abre para recibir una ofrenda o donde el viento lleva un canto en lengua indígena, la memoria se resiste (Lander 2000).

Esta hegemonía epistemológica no solo dibujó nuevas fronteras físicas y políticas, sino que erigió muros invisibles en la mente, dictando qué podía ser conocido, contado y recordado. Así, se perpetuó una estructura de poder que, como el agua que erosiona la piedra, ha intentado desgastar la raíz profunda de las culturas colonizadas. Pero la piedra, aunque desgastada, guarda su historia en cada grieta. Y es en esas grietas, en esos intersticios de la memoria, donde el saber ancestral florece, desafiando la narrativa del conquistador y recordándonos que la verdad, como el río, siempre encuentra su cauce (Lander 2000).

En el tejido vivo de los pueblos andinos, la colonialidad del saber no fue solo una invasión de cuerpos y tierras, sino un asedio silencioso a la mente y al espíritu. Los conocimientos que brotaban de la tierra, que se susurraban en las esquinas del viento y se cantaban al ritmo del agua, fueron desplazados por una razón ajena, que veía en la naturaleza un objeto y en la espiritualidad, una superstición. Lo que alguna vez fue un saber que caminaba descalzo junto a la Pachamama, se vio obligado a calzar botas de una lógica rígida, fría, importada (Altmann 2012).

Las antiguas voces que narraban la historia del cóndor y la serpiente, que enseñaban a sembrar con la luna y a cosechar con el sol, se encontraron atrapadas en aulas de concreto, donde la lengua propia se convirtió en un eco silenciado. El español, impuesto como una capa de cal sobre un mural ancestral, buscó borrar la identidad profunda, marcando las lenguas originarias con el estigma de lo inútil y lo atrasado. La palabra que alguna vez fue medicina, guía y consuelo, se deshilachó en sílabas ajenas, distantes, incapaces de abrazar la realidad andina (Altmann 2012).

En este proceso, las comunidades indígenas comenzaron a ver el mundo a través de un espejo roto, donde su reflejo aparecía distorsionado. Lo propio se volvió extraño, y lo ajeno, una aspiración. Se sembró la semilla de la inferioridad, una que intentó echar raíces en la memoria colectiva, susurrando que lo ancestral era sinónimo de lo primitivo. Sin embargo, la tierra andina, que guarda en sus entrañas las historias del tiempo, no

olvida. Bajo la superficie, las raíces continúan creciendo, tejiendo una resistencia silenciosa, esperando el momento justo para romper el asfalto con la fuerza de lo inquebrantable (Altmann 2012).

La colonialidad del saber ha tenido un impacto profundo en los pueblos andinos, deslegitimando sus conocimientos y prácticas culturales en favor de una epistemología eurocéntrica. No obstante, las iniciativas contemporáneas de descolonización del saber buscan revertir este proceso, promoviendo el reconocimiento y la valorización de los saberes ancestrales andinos como parte fundamental de la identidad y el desarrollo de estas comunidades.

5. La escritura como resistencia epistemológica.

En el silencio de las montañas andinas, donde la tierra habla a través del viento y las piedras guardan la memoria del tiempo, la escritura se convierte en un acto de resistencia. En el artículo "El paper como campo de batalla", Moscoso y Varela-Huerta (2021) exponen cómo el espacio académico, históricamente dominado por un pensamiento eurocéntrico, ha servido para perpetuar la colonialidad del saber, colocando la escritura académica como un filtro que determina qué voces son escuchadas y cuáles permanecen en el eco de lo no dicho.

En el contexto andino, la escritura encuentra una nueva piel, se viste de metáforas, de relatos ancestrales y de silencios cargados de significado. No busca imponerse, sino dialogar con la oralidad, esa otra voz que nunca ha dejado de susurrar. Aquí, la escritura no sustituye a la palabra hablada; más bien, la acompaña, la resguarda, le da un refugio en las hojas, pero sin petrificarla. Es un tejido, un manto de palabras que abraza la memoria oral y la transforma en un acto de resistencia. Escribir desde lo andino es negarse a que el saber se enclaustre en un paper; es permitir que la voz de los abuelos vibre, que las historias se desplieguen y que el conocimiento fluya con la libertad de los ríos.

Moscoso y Varela-Huerta destacan cómo la escritura puede convertirse en un campo de batalla, donde se disputa no solo el derecho a hablar, sino el derecho a ser escuchado desde una perspectiva propia. Para los pueblos andinos, esta batalla no se libra con espadas ni con teorías importadas, sino con la potencia de una narrativa que se sostiene en la vida cotidiana, en la ceremonia, en el susurro de las hojas de coca. Es una escritura que no busca ganar el combate, sino resistir, permanecer, enraizarse.

En este sentido, la escritura andina se alía con la memoria oral, no para registrarla de manera definitiva, sino para darle un nuevo cauce. Es una escritura que se sabe pasajera, que no pretende imponer una verdad, sino más bien cuidar las preguntas, esas

que se abren cada vez que un anciano cuenta una historia o cada vez que un niño pregunta por qué el sol se esconde detrás de las montañas. Así, la escritura se convierte en una poesía práctica, un reflejo del sentí-pensar andino, donde cada palabra es semilla y cada silencio es tierra fértil.

La propuesta de estos autores nos invita a repensar la función de la escritura en el ámbito académico, especialmente cuando se trata de conocimientos ancestrales. En lugar de domesticar el saber indígena para hacerlo encajar en las categorías occidentales, la escritura puede convertirse en un puente, un espacio de encuentro donde la voz escrita y la voz hablada caminan juntas. Es, en última instancia, una propuesta de descolonización del conocimiento, donde el papel no se convierte en una cárcel para la memoria, sino en un lienzo donde lo ancestral se pinta con la tinta de lo contemporáneo, sin perder la esencia de lo vivido.

6. El arte como construcción de imaginarios críticos

En la cosmovisión andina, el arte no se encierra en lienzos ni se limita a galerías. Más bien, respira en las danzas rituales, se oculta en los símbolos tejidos en un aguayo y canta en los rezos que acompañan la siembra. Es un arte que no pretende solo ser visto, sino sentido, un eco de la memoria que, al mismo tiempo, se convierte en un grito de resistencia. Según Nelly Richard (2021), en “Lo político en el arte”, las manifestaciones artísticas tienen la capacidad de construir imaginarios críticos, desafiando las narrativas dominantes y ofreciendo un espacio donde lo silenciado encuentra voz y forma.

En el mundo andino, cada expresión artística es una metaimagen, es decir, una representación que trasciende lo visual para convertirse en un tejido de significados que dialogan con la memoria, la espiritualidad y la identidad. No se trata solo de imágenes fijas, sino de símbolos vivos que se activan en cada nueva interpretación y en cada contexto en que se reinsertan. Así, las ceremonias rituales, cargadas de iconografía simbólica, no solo perpetúan la tradición, sino que la reinterpretan constantemente, adaptándola a los tiempos presentes sin perder su raíz.

Cuando un Yachak se viste con su atuendo ceremonial, los colores, las plumas y las telas no son meros adornos, sino códigos visuales cargados de sentido, elementos que establecen una conversación entre lo ancestral y lo contemporáneo. Cada prenda es un puente entre el tiempo mítico y la realidad actual, entre la memoria colectiva y la experiencia individual. En este sentido, la ritualidad se convierte en una performance

política, donde cada gesto, cada canto y cada paso de baile es un acto deliberado de reafirmación cultural.

Richard sugiere que el arte tiene el poder de politizar la estética, y en el contexto andino, esto se traduce en una reapropiación de los símbolos colonizados. Allí donde la cruz y la chakana se encuentran, surge un sincretismo visual que no busca complacer, sino desafiar. La iconografía andina no solo cuenta historias, sino que las desentierra, las desempolva y las recontextualiza, permitiendo que las comunidades reescriban su narrativa desde su propia voz.

En un mundo donde las culturas indígenas a menudo son reducidas a postales turísticas, el arte andino se convierte en una trinchera simbólica. Los murales que adornan las paredes de las comunidades, las danzas que recrean mitos fundacionales y las máscaras ceremoniales que ocultan rostros para revelar espíritus son, en realidad, manifestos visuales. Son respuestas a la colonialidad del saber, una manera de decir: "Aquí estamos, no solo como un eco del pasado, sino como una voz que construye el futuro".

Además, la performatividad ritual en el arte andino no solo se limita a la expresión visual. En cada ceremonia, hay un diálogo crítico con el entorno. La elección del lugar, los materiales utilizados, las palabras pronunciadas y los silencios guardados forman parte de una narrativa estética que cuestiona la homogeneización cultural. Cuando un ritual se lleva a cabo en la cima de una montaña, esa elección territorializa la memoria, hace del paisaje un escenario donde la cultura se manifiesta y se defiende.

En este proceso, el arte andino no se limita a preservar la memoria, sino que la reactiva. Cada ritual, cada obra, cada símbolo es un recordatorio de que la memoria es un acto presente, un compromiso con el pasado que no se limita a recordar, sino a recrear. Richard nos invita a ver el arte como un territorio de disputa, y en los Andes, esta disputa se da entre la memoria viva y el olvido impuesto, entre la identidad propia y la imagen exótica proyectada desde fuera.

El arte, en la cosmovisión andina, es una semilla de crítica social, una herramienta para reencantar el mundo y para narrar, desde la estética, la resistencia de un pueblo que ha aprendido a pintar en el viento, a esculpir en el agua y a bailar con las estrellas. Es, en definitiva, un arte que no solo se observa, sino que se vive, una poesía visual que nos invita a repensar lo político desde la sensibilidad y el sentí-pensar.

7. Hegemonía cultural y políticas de la diferencia

En el vasto mosaico de la cultura andina, donde cada montaña es una voz y cada río una historia, la diferencia no se percibe como amenaza, sino como una oportunidad para tejer nuevos significados. Richard (2013), en “Hegemonía cultural y políticas de la diferencia”, invita a repensar la pluralidad cultural no desde la asimilación, sino desde el reconocimiento y la convivencia de lo diverso. Para los pueblos andinos, esta idea no es un concepto teórico, sino una práctica cotidiana, donde la identidad se nutre de la interacción con lo externo, sin perder la raíz profunda que los conecta con la Pachamama y sus ancestros.

La hegemonía cultural, entendida como ese manto homogéneo que cubre las particularidades bajo la sombra de lo universal, ha intentado muchas veces domesticar la voz andina. Las lenguas originarias fueron acalladas, los rituales convertidos en folclore y las creencias etiquetadas como supersticiones. Sin embargo, la política de la diferencia en la cosmovisión andina no responde con confrontación directa, sino con una resistencia silenciosa, un susurro que se mantiene bajo el estruendo de lo impuesto. Esta resistencia no se manifiesta siempre en grandes gestos, sino en pequeños actos cotidianos: en una ofrenda al sol antes de trabajar la tierra, en una trenza tejida con la memoria de los ancestros, en una canción que se canta solo cuando el viento sopla hacia el este.

Richard (2021) nos recuerda que abrazar la diferencia implica reconocer el valor de lo múltiple, de lo que no se pliega a las categorías dominantes. En los Andes, esto se traduce en un sincretismo cultural donde lo propio y lo ajeno se encuentran, pero no para fundirse y desaparecer, sino para dialogar. Así, las comunidades andinas han aprendido a integrar elementos externos, adaptándolos a su propio ritmo, a su propio pulso. El resultado es una cultura que no se cierra al cambio, pero que tampoco se disuelve en él; una identidad que, como el agua, puede adaptarse al recipiente sin perder su esencia.

Ejemplo de esto es cómo las festividades andinas han integrado símbolos y rituales cristianos, no como una entrega a la hegemonía, sino como una reapropiación simbólica. En *Definición de la cultura*, Bolívar Echeverría (2001) explica que la cultura no es un espacio estático de preservación, sino un proceso de mediación y resignificación. Según Echeverría, la cultura no se limita a aceptar o rechazar lo externo, sino que filtra, transforma y dota de un nuevo sentido a lo que entra en contacto con ella.

Desde esta perspectiva, la cruz en una ceremonia andina no es solo un símbolo religioso; se convierte en un punto de encuentro entre el cielo y la tierra, entre lo ancestral y lo contemporáneo. Su presencia en los rituales no responde a una imposición, sino a una negociación simbólica que permite a la comunidad reinterpretar su significado desde

su propio horizonte cultural. Como señala Echeverría, la cultura es un territorio de resistencia que, en lugar de ser reducido a lo exótico o lo puramente tradicional, se reinventa a través de la interacción con lo externo.

Este proceso permite que la cultura andina navegue las aguas de la modernidad sin hundirse, no al cerrarse a las influencias externas, sino al absorberlas de manera crítica. En este sentido, la memoria colectiva no es un archivo inmóvil, sino un tejido vivo, una práctica que no se escribe, sino que se experimenta y se recrea constantemente (Echeverría 2001).

Las políticas de la diferencia en el contexto andino también se reflejan en la manera en que la comunidad maneja su propia diversidad interna. No todas las voces indígenas son iguales, y las tensiones entre distintas regiones, comunidades e incluso linajes forman parte de una dinámica compleja. La tradición andina no es un espacio homogéneo ni exento de conflictos, sino un territorio en disputa, donde las relaciones de poder también influyen en la transmisión del conocimiento y en la jerarquización de ciertos saberes sobre otros.

En lugar de una armonía absoluta, existe una negociación constante entre diferentes perspectivas, donde la legitimidad del conocimiento ancestral se moldea a través del tiempo. En este proceso, algunas voces han tenido mayor peso que otras, y ciertas prácticas se han consolidado mientras otras han quedado al margen. Sin embargo, la riqueza de la cosmovisión andina radica en su capacidad de integrar estas diferencias sin reducirse a un solo relato. En lugar de imponer una narrativa única, la tradición andina mantiene un diálogo en tensión, donde cada historia y cada interpretación se suma a una polifonía cultural, sin que ello signifique la ausencia de disputas o desafíos internos.

Así, la hegemonía cultural se enfrenta a un desafío sutil pero poderoso: una cultura que no se opone frontalmente, sino que fluye alrededor de los muros, que crece en las grietas del sistema y que se expande desde la memoria y la práctica. La política de la diferencia, desde la mirada andina, no es solo una estrategia de supervivencia, sino una forma de florecer en la adversidad, de convertir cada encuentro con lo externo en una oportunidad para reafirmar lo propio, para recordar que la verdadera fortaleza de una cultura reside en su capacidad de sentir, pensar y transformarse, sin perder nunca la sabiduría de sus raíces.

8. Otros espacios contemporáneos de revitalización de saberes ancestrales

En el escenario contemporáneo, el interés por la recuperación y fortalecimiento de los saberes ancestrales andinos se manifiesta en diversas iniciativas que buscan integrar prácticas de transmisión oral, espiritualidad y pedagogía comunitaria dentro de nuevas propuestas formativas. En el contexto ecuatoriano, estos esfuerzos se desarrollan tanto en ámbitos comunitarios como en estructuras educativas más formalizadas, configurando un entramado dinámico de proyectos que responden a la necesidad de afirmar identidades culturales y sistemas de conocimiento propios.

La creación de espacios dedicados a la enseñanza de saberes tradicionales evidencia una continuidad viva de la memoria andina, que se adapta a los desafíos del presente sin disolver su densidad simbólica y espiritual. A través de estas experiencias, se articulan nuevas formas de formación que, más que replicar modelos convencionales, proponen caminos alternativos para el aprendizaje, el ejercicio de la espiritualidad y la preservación del vínculo con el territorio. La diversidad de estos espacios refleja la vitalidad de las cosmovisiones originarias y su capacidad de generar sentidos renovados en contextos urbanos y contemporáneos.

En este marco, resulta pertinente considerar brevemente otras iniciativas que, como el Centro de Formación Andina Quinatoa, participan en esta tarea de reactivación de saberes ancestrales, aportando a la pluralidad de expresiones que hoy configuran el campo de la educación indígena y comunitaria en el país.

Uno de los espacios que actualmente trabaja en la formación y transmisión de conocimientos ancestrales en el Ecuador es el programa de Tecnología Superior en Ciencias y Saberes Ancestrales, ofertado por el Instituto Latinoamericano de Altos Estudios (ILADES) en Quito. Esta propuesta educativa plantea un modelo de formación que articula prácticas rituales, saberes medicinales, cosmovisión andina y espiritualidad, integrando estos conocimientos dentro de una estructura académica reconocida formalmente (Ilades 2025).

El programa busca formar especialistas en ciencias ancestrales, capacitados tanto en aspectos teóricos como prácticos, con énfasis en el manejo de plantas sagradas, ritualidad comunitaria, astronomía andina y pedagogías indígenas. La propuesta metodológica combina elementos de investigación científica contemporánea con prácticas tradicionales, promoviendo un aprendizaje que reconoce la pluralidad epistémica y la diversidad cultural como fundamentos de su currículo. La formación se desarrolla en un diálogo permanente con la oralidad, la ritualidad y el territorio,

reivindicando estas dimensiones como pilares legítimos de conocimiento y transformación social (Ilades 2025).

La existencia de iniciativas como la de ILADES evidencia la creciente necesidad de generar plataformas que valoren y fortalezcan los saberes ancestrales dentro de los marcos educativos contemporáneos. Estos espacios, aunque responden a lógicas institucionales distintas, comparten una apuesta por la vigencia de los conocimientos originarios y su potencial para contribuir a la construcción de sociedades más equitativas y culturalmente diversas.

La presencia de espacios como el Centro de Formación Andina Quinatoa y el programa de Ciencias y Saberes Ancestrales de ILADES pone de manifiesto la diversidad de estrategias actuales para la revitalización de las epistemologías indígenas. Cada uno, desde su propia dinámica, contribuye a la afirmación de formas de conocimiento que han sido históricamente marginadas, y a la generación de procesos educativos sensibles a la memoria, la espiritualidad y el territorio.

Estas experiencias también invitan a reflexionar sobre los desafíos que implica sostener prácticas formativas ancestrales en contextos donde persisten lógicas de validación académica y presión de estandarización institucional. La coexistencia de diferentes modelos de enseñanza ancestral revela que los saberes originarios no son homogéneos ni estáticos, sino que despliegan estrategias adaptativas, creativas y críticas frente a los marcos dominantes.

Reconocer esta pluralidad no solo permite comprender mejor el lugar que ocupan hoy las prácticas rituales y pedagógicas andinas, sino también visibilizar la potencia política y cultural de estos saberes en la construcción de alternativas educativas y epistemológicas para el presente.

Capítulo segundo

ritualidad en el Centro de Formación Andina Quinatoa

[...] yo no necesito de ustedes; ustedes
viven en mí [...]
(Allpa Mama).

En el corazón del Centro Histórico de Quito, Ecuador, entre calles impregnadas de memoria y resistencia, se encuentra el Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ). Este espacio no es una institución educativa convencional ni busca replicar modelos académicos occidentales. Más bien, es un territorio de enseñanza vivencial, donde la oralidad, la ritualidad y la relación con la naturaleza son los pilares del conocimiento. Su propósito es claro: revitalizar, transmitir y resignificar el saber ancestral andino, permitiendo que este continúe fluyendo sin perder su contenido fundamental en un mundo en constante transformación.

El CFAQ fue fundado en 2023, aunque su concepción responde a una necesidad latente de fortalecer la formación de los Yachakkuna, guías espirituales y guardianes del conocimiento andino. Su organización no sigue jerarquías rígidas, sino que opera bajo un sistema comunitario y de equilibrio, donde cada integrante cumple un rol fundamental en la transmisión del saber. Destaca por ser dirigido por mujeres, lo que le otorga una dimensión particular en la enseñanza, y cuenta con un equipo de investigadores, facilitadores y Yachakkuna que trabajan en conjunto para construir un modelo educativo que no solo preserve la tradición, sino que también dialogue críticamente con la actualidad.

Las actividades desarrolladas en el CFAQ son diversas y abarcan tanto lo espiritual como lo pedagógico y lo social. Entre ellas se encuentran ceremonias de sanación, procesos de formación en medicina andina, encuentros de transmisión oral, coronaciones de Yachakkuna, producción de material educativo en kichwa y castellano, y asesoría en conocimientos ancestrales. Además, el centro es autosustentable, generando ingresos a través de la publicación de textos, la producción de material audiovisual, la realización de recorridos educativos y la gestión de espacios de formación en espiritualidad y cosmovisión andina.

Con el objetivo de profundizar en la naturaleza del centro, el 19 de febrero de 2024 se llevó a cabo una entrevista virtual vía Zoom con el taita Andrés Alejandro Ayala

Quinatoa, uno de los principales referentes del CFAQ y actual guardián del conocimiento del Valle Sagrado. La entrevista se desarrolló en un formato de diálogo abierto, donde el entrevistado compartió su visión sobre la enseñanza andina, la ritualidad como eje central en la formación de los Yachakkuna y los desafíos que enfrenta la comunidad en un contexto de globalización y homogenización cultural.

La conversación fue grabada y transcrita, organizándose en torno a cinco ejes principales: la historia y propósito del CFAQ, las coronaciones de los Yachakkuna, los espacios ritualísticos y su significado, la representación visual y simbólica en la coronación y el impacto de la ritualidad en la comunidad. A través de estos temas, se busca comprender la estructura organizativa del centro, así como las formas en que la ritualidad no solo preserva el conocimiento ancestral, sino que también lo resignifica y adapta a las necesidades contemporáneas.

Desde mi posición como investigador, este estudio no busca imponer interpretaciones externas, sino documentar y analizar el modelo educativo del CFAQ desde su propia lógica interna sin olvidar la construcción de una visión crítica. El conocimiento andino no puede entenderse bajo categorías occidentales que lo fragmenten o lo despojen de su naturaleza integral. En este sentido, la aproximación al CFAQ se realiza desde una escucha activa y un diálogo respetuoso, permitiendo que sean sus propios actores quienes definan su proceso formativo y su relación con el mundo que los rodea.

1. Orígenes del Centro de Formación Andina Quinatoa

Entre los sagrados Andes, donde el fuego, el agua, la tierra y el viento hacen un llamado a los Apus y los ancestros, nació el Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ). No emergió como una institución más, sino como un pacto con la tierra, un espacio tejido con el conocimiento del saber ancestral, destinado a resguardar la memoria viva de un pueblo que se resiste a ser borrado.

Su surgimiento no responde necesariamente a una lógica institucional o fundacional convencional, sino que se inserta dentro de una continuidad de prácticas, saberes y memorias que han circulado de generación en generación. El CFAQ se configura como una respuesta concreta a un momento de urgencia cultural, en el que el avance de la modernidad implica también la amenaza del olvido. En ese sentido, más que fundarse, el centro reactiva y rearticula formas de enseñanza ancestral en un contexto donde la transmisión oral y la ritualidad continúan siendo herramientas de resistencia.

Este centro es el fruto de una necesidad urgente: la preservación de la cosmovisión andina en un mundo que tiende a silenciar lo que no encaja en su racionalidad. Su creación responde a la búsqueda de un espacio propio, donde el conocimiento no esté sometido a las categorías del pensamiento occidental, sino que pueda fluir en su propio cauce, con la oralidad, la experiencia y la ritualidad como sus pilares.

Los Yachakkuna, guardianes del saber ancestral, encontraron en este espacio una casa sin muros, donde la enseñanza no ocurre entre pupitres y pizarras, sino en la interacción con los elementos, en la observación de los astros, en el diálogo con la tierra y en el eco de los rituales que han marcado el pulso de la cultura andina. Sin embargo, esta transmisión no es un reflejo estático de un pasado inalterable, sino un proceso vivo y en transformación.

Bolívar Echeverría (2001) plantea que la cultura no es una esencia fija, sino una dinámica de resignificación constante, donde los elementos heredados se reinterpretan y adquieren nuevos significados en función de los cambios históricos. En este mismo sentido planteado por Echeverría podemos entender la labor del Centro, pues la enseñanza en el CFAQ no es una simple conservación de lo ancestral, sino un espacio de negociación entre la memoria y la modernidad, entre lo heredado y lo emergente. Los Yachakkuna no solo resguardan el conocimiento antiguo, sino que también participan en su adaptación creativa, ajustándolo a las nuevas condiciones sin traicionar su tradición.

Desde esta perspectiva, la enseñanza en el centro no se limita a restaurar una conexión con el conocimiento sagrado, sino que permite que este siga evolucionando, que sus símbolos y prácticas dialoguen con el presente sin perder su raíz. En un mundo donde la globalización amenaza con desdibujar identidades, la cultura andina no se encierra en la resistencia pasiva, sino que se reinventa en cada acto de enseñanza, demostrando que lo ancestral no es lo opuesto a lo contemporáneo, sino su fundamento y posibilidad de transformación.

Pero el CFAQ no solo mira hacia el pasado, sino que dialoga con el presente, buscando formas de sostener sus enseñanzas en un contexto que exige adaptabilidad sin renuncia. Su creación es un acto de resistencia y afirmación, un recordatorio de que la memoria no se conserva encerrada en textos, sino que se camina, se canta, se celebra.

Así, el Centro de Formación Andina Quinatoa se configura no solo como un espacio físico, sino como un territorio simbólico donde la palabra de los mayores sigue teniendo sentido, aunque no esté exenta de tensiones. El rito, lejos de ser un vestigio congelado en el tiempo, se reactualiza como práctica performativa y pedagógica. En este

marco, el CFAQ puede leerse como una forma de reinscribir el saber ancestral en el presente, sin buscar su validación a través de los marcos académicos tradicionales. En lugar de idealizar su labor, este trabajo propone comprender el centro como un espacio de negociación constante entre memoria y modernidad, donde el conocimiento se reinventa frente a los desafíos de la hegemonía cultural, como lo plantea Bolívar Echeverría al pensar la cultura como un campo de mediación y resistencia.

2. Principios filosóficos: relación con la cosmovisión andina

La cosmovisión andina no es un marco teórico estático, sino un modo de habitar el mundo. No se aprende, sino que se camina, porque el conocimiento no es una abstracción, sino una forma de estar en relación con el entorno. Para el CFAQ, la enseñanza no puede separarse de la tierra, del viento, del agua y del fuego, porque estos elementos no son meras sustancias, sino seres con los que se dialoga. El conocimiento, entonces, es experiencial, una inmersión en los ciclos naturales, en los tiempos sagrados y en la reciprocidad con la Naturaleza.

Uno de los principios que orientan al CFAQ es la búsqueda de coherencia entre el decir y el hacer, entre el sentir y el transmitir. Esta aspiración no parte de una lógica idealizada, sino de un esfuerzo constante por alinear la práctica pedagógica con los valores que se reivindican. En este contexto, la oralidad adquiere un lugar central, no solo como medio de transmisión, sino como forma de relación con el otro y con el mundo. Sin embargo, más que asumir esta palabra como algo sagrado en sí mismo, es necesario reconocer que su fuerza radica en la experiencia colectiva que la sostiene, así como en su capacidad de ser reinterpretada y resignificada en función del presente. Lejos de proponer una visión cerrada de la memoria, este trabajo propone pensar la transmisión como una práctica situada, cargada de tensiones, pero también de posibilidades.

Otro de sus pilares es el respeto por la diversidad del conocimiento. La cosmovisión andina no impone verdades absolutas, sino que abre caminos para que cada individuo se reencuentre con su propia raíz. Así, el CFAQ no dicta dogmas, sino que invita a una reconexión personal con la memoria ancestral. Cada estudiante es guiado a descubrir su linaje, su historia, las marcas de su cultura en su cuerpo, en su sangre y en sus recuerdos más antiguos.

En este centro, la espiritualidad no está separada del conocimiento, sino que lo impregna y lo nutre. El aprendizaje no se basa en la acumulación de información, sino en la transformación del ser. Según la enseñanza del CFAQ, antes de poder sanar a otros,

cada aprendiz debe sanarse a sí mismo, reencontrarse con su raíz y reconstruir su propia identidad. Este proceso implica reconocer sus propios traumas, limitaciones y conflictos internos, comprender su linaje y fortalecer su conexión con la comunidad y el territorio.

Como menciona el taita Andrés Alejandro Ayala Quinatoa, en el CFAQ no se concibe la formación del Yachak como un simple aprendizaje técnico; la sanación es un proceso integral, donde el aprendiz debe trabajar sobre sí mismo, aprender a gestionar sus emociones y desarrollar una relación ética con el conocimiento. No basta con adquirir herramientas terapéuticas o rituales, sino que se debe lograr coherencia interna, pues solo quien ha atravesado su propio camino de sanación puede acompañar verdaderamente a otros en el suyo.

La sabiduría en el contexto del CFAQ no se mide en títulos ni certificaciones, sino en la capacidad de caminar con equilibrio entre el conocimiento propio y el legado ancestral. Más que imponer un camino único, el centro propone un marco en el que los aprendices puedan entretrejer su historia personal con las prácticas rituales y espirituales heredadas. Sin embargo, este proceso no está exento de tensiones. Integrar lo ancestral con la experiencia individual exige revisar, cuestionar y a veces confrontar tanto los saberes heredados como las vivencias personales. Lejos de romantizar la formación, esta investigación busca reconocer en ella un espacio de búsqueda constante, donde el conocimiento no se transmite de forma cerrada, sino que se actualiza con cada sujeto que lo atraviesa, con sus preguntas, sus rupturas y sus posibilidades.

3. Estructura organizativa en el CFAQ

El Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ) rechaza los modelos educativos convencionales, cuestionando la rigidez de la estructura académica occidental y proponiendo en su lugar un aprendizaje basado en la vivencia y la ritualidad. En este contexto, la enseñanza no se formaliza a través de textos escritos ni de evaluaciones estandarizadas, sino que se transmite en la experiencia directa, en la relación con la naturaleza, en la oralidad y en la participación en los rituales comunitarios. La pedagogía del CFAQ responde a un modelo de resistencia epistemológica, en el que el conocimiento no se archiva en publicaciones indexadas, sino que permanece vivo en la práctica cotidiana y en la transmisión oral de los saberes ancestrales.

Este rechazo a la hegemonía académica se vincula con la crítica de Moscoso y Varela-Huerta (2021), quienes denuncian que la escritura académica se ha convertido en un dispositivo de exclusión epistémica, donde el "paper" opera como una barrera que

limita la validación de otros modos de producción del conocimiento. Según estas autoras, la academia ha impuesto una lógica en la que el conocimiento solo es legítimo si se ajusta a un formato estandarizado, medible y cuantificable, excluyendo formas de saber que no encajan en este esquema. La reproducción de este modelo ha relegado al margen las epistemologías indígenas, cuya oralidad, corporalidad y ritualidad no pueden ser fácilmente traducidas en el lenguaje académico formal.

Desde esta perspectiva, el CFAQ no solo rechaza la imposición de la escritura como único medio de transmisión del saber, sino que también reivindica la posibilidad de aprender fuera de los marcos impuestos por la academia occidental. Al igual que Moscoso y Varela-Huerta plantean la necesidad de un activismo epistemológico, donde se abran espacios para pensar y producir conocimiento desde otras perspectivas, el CFAQ pone en práctica una desobediencia pedagógica, donde la enseñanza no está sujeta a validaciones externas, sino que se sostiene en el tejido comunitario y en la relación con el territorio.

Uno de los rasgos más significativos del centro es que está dirigido por mujeres, lo que no implica una posición de superioridad o exclusión de los varones, sino una distribución de responsabilidades basada en la complementariedad. En la cosmovisión andina, la dualidad y la reciprocidad son principios fundamentales para el equilibrio de la vida; así, en el CFAQ, la organización sigue este mismo principio, reconociendo que la fuerza y el conocimiento no pueden concentrarse en un solo sector de la comunidad, sino que deben fluir entre todos los actores.

El principio organizativo clave del centro es la búsqueda de equilibrio y paridad en la toma de decisiones y en la enseñanza. Esto significa que no hay una autoridad absoluta ni una estructura vertical, sino un tejido de responsabilidades compartidas, donde cada integrante aporta su conocimiento, ya sea en el ámbito de la medicina andina, la educación espiritual, la gestión comunitaria o la producción cultural. De esta manera, el CFAQ no solo enseña desde la palabra, sino desde su propia forma de organizarse, mostrando que la construcción del conocimiento debe ser un proceso horizontal, colectivo y en permanente diálogo.

Este modelo organizativo promueve decisiones colaborativas que buscan evitar la reproducción de jerarquías verticales propias de otras instituciones educativas. La intención es preservar los conocimientos ancestrales sin fosilizarlos y abrir espacio para perspectivas contemporáneas. Sin embargo, este proceso no está exento de complejidades. Las tensiones entre tradición y cambio, entre liderazgo y participación, atraviesan también las dinámicas internas del centro. Aunque se propone como un espacio

de resistencia y reimaginación, el CFAQ debe lidiar con los desafíos que implica sostener una estructura organizativa alternativa en un entorno donde aún predominan lógicas institucionales convencionales. La enseñanza aquí se plantea como un proceso de negociación continua, pero esa negociación no siempre fluye sin fricciones; es un campo donde se juegan intereses, saberes y horizontes distintos, que requieren apertura y autocrítica para seguir en movimiento.

Este principio de organización se manifiesta también en la pedagogía del centro, donde el liderazgo no se impone desde una jerarquía, sino que emerge como una forma de acompañamiento respetuoso, orientado al equilibrio comunitario. El CFAQ incorpora el conocimiento ancestral dentro de su dinámica cotidiana, permitiendo que este se exprese tanto en las palabras como en los actos. La enseñanza se vive en la coherencia entre lo que se dice y lo que se practica. Dentro de esta estructura, los Yachakkuna ocupan un lugar esencial: no se les reconoce como maestros convencionales, sino como guías que median entre la experiencia espiritual y la realidad sensible. Su labor consiste en mostrar formas de percibir y habitar el mundo que vinculan la existencia con el sentir profundo. La enseñanza no sigue un modelo impuesto; se abre como un proceso que respeta el ritmo y la singularidad de cada aprendiz.

El CFAQ articula su enseñanza a partir de ciclos que responden a los ritmos de la naturaleza y a los procesos internos de cada participante, evitando la rigidez de un calendario escolar convencional. Las etapas de iniciación, integración y consolidación no se establecen como escalones fijos, sino como momentos flexibles que cada aprendiz transita según su propio desarrollo. En lugar de uniformar la experiencia formativa, la propuesta del centro privilegia los recorridos singulares, dando espacio a los tiempos personales de comprensión y transformación.

La estructura no promueve una enseñanza aislada ni centrada exclusivamente en el individuo. Se configura como una experiencia comunitaria, en la que los aprendizajes emergen también del diálogo entre pares. Lo colectivo adquiere fuerza al tejerse como una red de saberes compartidos, donde las fronteras disciplinares se diluyen y el conocimiento circula entre la oralidad, la práctica y la escucha atenta. En este contexto, aprender no significa alcanzar un punto final, sino sostener una forma particular de habitar el mundo desde la sensibilidad, la reciprocidad y el vínculo con los otros.

En esta estructura formativa, la relación entre maestro y aprendiz se basa en el respeto mutuo y en la conciencia compartida de que el conocimiento es siempre parcial y en construcción. Los Yachakkuna no ejercen un rol autoritario; más bien, actúan como

mediadores que ayudan a reactivar la memoria latente en los aprendices, promoviendo un reencuentro con sus raíces, con el orden cósmico y con las narrativas colectivas de sus comunidades.

La enseñanza en el Centro de Formación Andina Quinatoa se configura, en este sentido, como un acto crítico frente a la tendencia a fragmentar el conocimiento. No se trata de acumular información, sino de afinar la sensibilidad para percibir la vida en sus múltiples dimensiones: escuchar la tierra, leer el cielo, interpretar los signos del entorno como formas legítimas de conocimiento.

Frente a los modelos educativos convencionales que jerarquizan el saber y limitan su circulación, el CFAQ propone una organización centrada en especialidades y funciones colaborativas. Cada integrante asume una responsabilidad dentro del proceso formativo, contribuyendo desde su experiencia y saberes a la construcción de un aprendizaje colectivo. Esta estructura permite que la formación de los Yachakkuna se dé en un entorno donde prevalecen la reciprocidad y la co-creación, evitando estructuras unidireccionales y promoviendo el vínculo horizontal entre quienes enseñan y quienes aprenden.

El centro se compone de varios niveles de responsabilidad, cada uno con funciones específicas que van desde la dirección estratégica hasta la enseñanza y el acompañamiento de los aprendices. Estas funciones no están determinadas por una jerarquía de poder, sino por la capacidad de cada miembro para sostener un área del conocimiento y contribuir a la comunidad.

El CFAQ es dirigido por la Suma Hatun, quien cumple la función de guardián/a del conocimiento y visión estratégica del centro. Su rol es asegurar que la enseñanza y las actividades del centro se alineen con los principios filosóficos de la cosmovisión andina, manteniendo la coherencia entre la espiritualidad, la educación y la práctica comunitaria.

El Gerente General de Desarrollo es el encargado de la coordinación de proyectos y expansión del centro, asegurando que el CFAQ pueda fortalecer sus lazos con otras instituciones y comunidades, sin perder su autonomía ni desvirtuar su esencia. Esta persona actúa como un puente entre el centro y el mundo exterior, gestionando colaboraciones, recursos y nuevas iniciativas de crecimiento.

Uno de los pilares del CFAQ es la difusión del conocimiento ancestral, no solo en su práctica oral y ritual, sino también a través de producción científica y material educativo. El líder de investigación y comunicaciones se encarga de documentar, estudiar y difundir los saberes del centro a través de publicaciones, audiovisuales y proyectos de educomunicación.

El CFAQ mantiene una estructura legal e institucional, que le permite consolidar su existencia formalmente dentro del marco del Estado ecuatoriano. Para ello, cuenta con un encargado de formalización legal, quien gestiona el reconocimiento institucional del centro, y con una asesora legal, responsable de los asuntos jurídicos y administrativos que garantizan el funcionamiento adecuado del centro.

El conocimiento de la medicina andina es uno de los pilares fundamentales del centro. La encargada de procesos médicos es la responsable de articular estos saberes con el Ministerio de Salud Pública, asegurando que la enseñanza de la medicina ancestral no solo se mantenga viva, sino que también dialogue con el sistema de salud moderno, fortaleciendo la autonomía de la comunidad en el cuidado de la vida y el bienestar.

La música es un elemento central en la ritualidad andina, utilizada como herramienta de sanación, armonización y conexión espiritual. El jefe de producción sonora y de instrumentos musicales es responsable de desarrollar estos conocimientos en el centro, creando espacios de experimentación y enseñanza donde la vibración y el sonido se convierten en vehículos del aprendizaje y la transformación.

Asegurar la protección de los espacios sagrados y la integridad de quienes participan en las actividades del centro es una tarea crucial dentro del CFAQ. El jefe de seguridad y desarrollo es quien cuida que los procesos del centro puedan desarrollarse en un ambiente seguro y en armonía, protegiendo tanto los espacios físicos como la dimensión energética y espiritual de las actividades.

El aprendizaje dentro del CFAQ no es solo intelectual ni técnico, sino profundamente personal y emocional. La gestora de procesos y directora de psicoterapia acompaña a los aprendices en su proceso de sanación interna, autoconocimiento y equilibrio emocional, asegurando que la formación no se limite a la adquisición de conocimientos, sino que también contemple la transformación integral del individuo.

El Centro cuenta con un equipo de colaboradores y profesores que apoyan en la enseñanza y en la formación de los aprendices. Su rol no es simplemente transmitir información, sino acompañar los procesos de aprendizaje, facilitando experiencias que permitan a los estudiantes interiorizar los conocimientos a través de la práctica.

Los aprendices no son alumnos en el sentido convencional, sino participantes activos en un proceso de formación que no se mide en tiempos fijos, sino en procesos individuales de crecimiento y desarrollo. Cada aprendiz debe atravesar un camino que le permita no solo adquirir herramientas de sanación y conocimiento ancestral, sino también

integrar esos saberes en su propia vida, transformándose en un guía dentro de su comunidad.

A diferencia de los sistemas educativos convencionales, el CFAQ no funciona con una lógica de autoridad rígida ni de competencia, sino con un enfoque basado en la complementariedad. Cada rol dentro del centro es indispensable para sostener la estructura de enseñanza, y cada miembro contribuye desde su especialidad para que el conocimiento se mantenga vivo y en constante evolución.

Este modelo organizativo permite que el Centro mantenga su independencia, asegurando que la enseñanza andina no dependa de instituciones externas para su validación, sino que se sostenga desde la comunidad, en un proceso donde el aprendizaje es una experiencia compartida, un diálogo continuo entre el saber ancestral y las nuevas realidades del mundo actual.

Como anotaba más arriba, en el CFAQ aprender no es un acto teórico, sino una vivencia directa que se fundamenta en la práctica y la observación. No se trata de recibir información de manera pasiva, sino de entrar en relación con el conocimiento, integrarlo a la vida cotidiana y experimentarlo de manera corporal, emocional y espiritual.

El aprendizaje se desarrolla a través de rituales, prácticas de sanación y contacto con la naturaleza, lo que permite a los aprendices internalizar los saberes a través de la experiencia directa. La educación en el centro está marcada por tres ejes fundamentales:

La ritualidad como espacio de aprendizaje: Los conocimientos no se transmiten solo con palabras, sino a través de ceremonias y prácticas sagradas. En cada ritual, los aprendices experimentan en tiempo real el significado de los símbolos, los ciclos cósmicos y la conexión con la Pachamama.

La medicina andina y la sanación como práctica vivencial: La formación de los Yachakkuna incluye el aprendizaje de plantas medicinales, técnicas de armonización energética y métodos de sanación tradicional. No se aprende leyendo sobre ellas, sino cultivándolas, preparándolas y aplicándolas en la comunidad.

El territorio como aula de aprendizaje: El espacio físico del CFAQ no se limita a un solo lugar; la enseñanza ocurre en montañas, ríos, templos naturales y espacios sagrados, donde el aprendiz interactúa con el entorno y comprende que la naturaleza es la primera maestra.

El modelo pedagógico del CFAQ no se basa en la repetición mecánica, sino en un proceso de inmersión donde el aprendiz asimila el conocimiento a través de su propio recorrido personal, permitiendo que cada experiencia sea un paso en su formación.

Además, el CFAQ desarrolla material pedagógico en kichwa y castellano, incluyendo documentales, animaciones y programas radiales que permiten transmitir el conocimiento ancestral a nuevas generaciones. Estos materiales son fundamentales para romper las barreras del acceso al conocimiento, asegurando que los saberes andinos lleguen a espacios más amplios.

Si bien el aprendizaje es vivencial, el Centro también utiliza plataformas digitales, redes sociales y herramientas de difusión en línea para compartir sus conocimientos. La tecnología no sustituye la enseñanza directa, pero permite crear archivos de memoria, registrar testimonios y documentar los procesos pedagógicos.

Esta combinación entre lo ancestral y lo contemporáneo responde a la necesidad de hacer accesibles los conocimientos andinos sin que estos pierdan su esencia, asegurando que la oralidad, la ritualidad y la práctica sigan siendo los pilares fundamentales del aprendizaje. En este sentido, el modelo educativo del CFAQ se mueve en un diálogo constante entre lo propio y lo ajeno, integrando nuevas herramientas sin que esto implique una renuncia a su identidad.

Siguiendo la reflexión de Nelly Richard (2013) en “Hegemonía cultural y políticas de la diferencia”, las identidades no son estáticas, sino que se construyen a partir de un proceso dinámico de interacción y resignificación. En este sentido, la introducción de tecnologías contemporáneas en el CFAQ no representa una amenaza para la tradición, sino una oportunidad para expandir la transmisión del conocimiento andino sin perder su profundidad.

Richard plantea que las diferencias culturales no deben entenderse como características fijas o inmutables, sino como construcciones dinámicas que se configuran históricamente y se ven atravesadas por relaciones de poder. Esta idea se refleja en la estructura pedagógica del CFAQ, donde la producción de contenido educativo en formatos digitales no implica la sustitución de la oralidad, sino su reconfiguración en un nuevo escenario de difusión. La educomunicación, la documentación audiovisual y la enseñanza en espacios virtuales no son simples herramientas, sino estrategias de resistencia, donde el conocimiento ancestral no solo se preserva, sino que se proyecta activamente hacia el futuro.

De esta manera, la propuesta del Centro no se plantea como una dicotomía entre tradición y modernidad, sino que hace de esta tensión un espacio de creación, asegurando que la enseñanza andina no sea vista como un relicario del pasado, sino como una práctica en constante transformación que desafía los discursos de homogeneización cultural.

4. Estructura de formación de los Yachakkuna

El camino para convertirse en Yachak no sigue un currículo predefinido ni un sistema de evaluación estandarizado. En el CFAQ, los aprendices no avanzan en su proceso por méritos académicos, sino por su capacidad de sanarse a sí mismos, gestionar sus emociones y adquirir herramientas de sanación aplicables a la comunidad.

El proceso de formación se basa en tres etapas esenciales:

Antes de poder sanar a otros, el aprendiz debe atravesar un proceso interno de sanación y reconstrucción, enfrentando sus propios conflictos y reconociendo su papel dentro de la comunidad.

El conocimiento se adquiere a través de la práctica, siempre bajo la guía de Yachakkuna con más experiencia, quienes acompañan el proceso sin imponerlo, permitiendo que cada aprendiz encuentre su propio ritmo.

La formación no es solo un proceso individual, sino que implica la capacidad de devolver el conocimiento a la comunidad. El aprendiz no solo aprende para sí mismo, sino para compartir lo aprendido y aplicar la sabiduría en beneficio de los demás.

El tiempo de formación no está predeterminado, pues cada aprendiz avanza a su propio ritmo. La enseñanza no responde a la lógica de diplomas o certificaciones, sino a la capacidad de cada persona de integrar el conocimiento en su vida y en su comunidad.

Desde mi propio tránsito como aprendiz en el Centro de Formación Andina Quinatoa, pude experimentar en carne viva lo que aquí se describe. No es una teoría ajena ni un marco analítico importado: es una realidad que caminé con los pies descalzos en los rituales, con la mente abierta en cada círculo de palabra y con el corazón a veces confrontado por las verdades que emergen del silencio y del contacto con la tierra. Comprendí que antes de poder hablar de sanación, uno debe reconocerse herido, fragmentado, necesitado de guía, y sobre todo, dispuesto a desaprender.

El acompañamiento de los Yachakkuna no se presenta como una jerarquía autoritaria, sino como una presencia discreta, que ofrece sin imponer, que observa sin corregir de inmediato, y que entiende que el conocimiento no se transfiere, se despierta. En mi caso, esto implicó procesos profundos de introspección, momentos de ruptura con formas de saber adquiridas en espacios formales, y una apertura hacia modos de aprender que involucran el cuerpo, el afecto, el silencio y el símbolo.

Mi lugar de enunciación, por tanto, no es externo ni puramente académico. Hablo como alguien que ha habitado esa pedagogía, que ha sentido tanto su fuerza transformadora como sus desafíos. Este trabajo es también una forma de retribuir ese

aprendizaje, de organizar en palabras una experiencia que no siempre se deja atrapar por el discurso escrito, pero que merece ser visibilizada, respetada, comprendida y pensada críticamente. Desde allí, intento escribir: entre el rito y el texto, entre la herida y la voz.

5. Relación con el Estado y sostenibilidad

El Centro de Formación Andina Quinatoa se ha configurado como un espacio comprometido con la transmisión del conocimiento ancestral, operando bajo un modelo autosustentable que busca preservar su autonomía frente a condicionamientos externos. Esta decisión le ha permitido mantener una línea de enseñanza coherente con sus principios filosóficos y espirituales. Sin embargo, este mismo modelo presenta desafíos importantes, como la falta de recursos estables que podrían limitar la proyección y continuidad de sus actividades. La autosustentabilidad, si bien fortalece su independencia, también lo expone a una constante vulnerabilidad frente a los cambios sociales, políticos y económicos que atraviesan el contexto nacional. Esta tensión revela la complejidad de sostener una propuesta educativa alternativa en un entorno donde predominan estructuras académicas tradicionales y formas de financiamiento condicionadas.

El CFAQ ha diseñado un sistema de autosostenibilidad económica, sustentado en diversas actividades que no solo garantizan su funcionamiento, sino que buscan ampliar su alcance dentro de la comunidad. Entre sus principales fuentes de financiamiento se encuentran la elaboración de publicaciones y materiales educativos sobre conocimientos ancestrales, la producción audiovisual y sonora, así como asesorías en medicina andina y procesos de formación de nuevos Yachakkuna.

Si bien este modelo le permite mantener una relativa autonomía, también lo enfrenta a una tensión constante entre sostenerse económicamente y evitar que la lógica del mercado contamine o distorsione la profundidad simbólica y espiritual de los saberes que resguarda. Existe el riesgo de que la circulación de estos contenidos en formatos comerciales simplifique o descontextualice su sentido, especialmente en un contexto donde lo indígena muchas veces se consume desde el exotismo o la moda.

Además, aunque la formación de nuevos Yachakkuna constituye una estrategia para garantizar la continuidad del conocimiento, también exige mecanismos de evaluación, acompañamiento y seguimiento que muchas veces se ven limitados por la falta de recursos o por las propias dinámicas internas del centro. La sostenibilidad económica, entonces, es tanto una herramienta de fortalecimiento como un desafío que

obliga a mantener un equilibrio delicado entre autonomía, calidad y fidelidad a las raíces culturales.

El CFAQ también ha generado un modelo de sostenibilidad a través de recorridos educativos y ceremoniales que permiten compartir sus conocimientos con la comunidad, a la vez que aseguran un flujo de ingresos. Estas experiencias no solo funcionan como espacios pedagógicos y espirituales, sino que han adquirido un carácter estratégico dentro del modelo de autosuficiencia económica del centro. Sin embargo, esta apertura hacia lo externo puede también poner en riesgo la profundidad simbólica de las prácticas, sobre todo si estas experiencias se reducen a una lógica de consumo espiritual por parte de públicos externos no necesariamente vinculados con la tradición.

Aunque el Centro ha logrado establecer vínculos con diversas instituciones del Estado ecuatoriano, lo que le ha permitido fortalecer su legitimidad en ámbitos culturales y educativos, esta articulación no está exenta de tensiones. La relación con el Estado es, en muchos casos, ambigua: por un lado, brinda reconocimiento; por otro, puede implicar una presión para cumplir con criterios institucionales ajenos a su lógica ancestral. La necesidad de visibilización frente a estructuras oficiales puede llevar a un riesgo de formalización excesiva que afecte la flexibilidad, el sentido comunitario y espiritual que caracteriza al CFAQ. De ahí que su autonomía no solo sea una aspiración organizativa, sino una práctica en constante negociación con los marcos hegemónicos.

Entre sus principales vínculos institucionales se encuentran el Ministerio de Salud Pública, la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) y el Ministerio de Cultura. En el caso del Ministerio de Salud, el reconocimiento de la medicina andina permite que el CFAQ articule su trabajo con el sistema de salud oficial. No obstante, esta articulación también puede generar desafíos, como la necesidad de traducir saberes ancestrales a marcos normativos técnicos que no siempre reconocen la dimensión espiritual o simbólica de las prácticas tradicionales.

El vínculo con la SENESCYT representa una oportunidad para legitimar formas de educación alternativa. Sin embargo, también implica una negociación constante frente a un sistema académico que tiende a valorar el conocimiento en función de su validación científica o institucional, lo cual puede tensionar la autonomía epistémica que el CFAQ busca resguardar. De forma similar, la relación con el Ministerio de Cultura ha permitido posicionar al CFAQ como un referente en la preservación del patrimonio inmaterial andino. Aun así, el peligro de la folclorización, es decir, de reducir la cultura viva a una

serie de expresiones artísticas descontextualizadas, sigue presente, especialmente cuando se busca responder a políticas culturales oficiales.

La relación con el Estado ecuatoriano ha permitido que el CFAQ gane legitimidad en distintos ámbitos sin comprometer del todo su independencia organizativa. Sin embargo, esta legitimidad no está exenta de contradicciones. Mantener un diálogo estratégico con las instituciones públicas implica también aceptar ciertas condiciones estructurales que pueden entrar en conflicto con la lógica de autodeterminación comunitaria que el Centro defiende. La participación en espacios estatales es, por tanto, una herramienta que el CFAQ utiliza con cautela, buscando ampliar su alcance sin desdibujar su fundamento ancestral.

Entre sus principales vínculos institucionales se encuentran el Ministerio de Salud Pública, la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SENESCYT) y el Ministerio de Cultura. A partir de estas relaciones, el CFAQ ha logrado obtener un reconocimiento formal dentro del ámbito cultural y educativo ecuatoriano. No obstante, esta articulación institucional no está exenta de desafíos. Si bien el centro busca preservar su independencia epistemológica y organizativa, se vuelve necesario preguntarse en qué medida esta interacción con estructuras estatales puede generar tensiones con la lógica comunitaria y espiritual que sustenta su propuesta formativa.

El reconocimiento de la medicina andina como práctica complementaria por parte del Ministerio de Salud Pública, por ejemplo, abre posibilidades para integrar saberes ancestrales en el sistema de salud nacional. Sin embargo, también obliga al centro a navegar entre formas de validación técnica y académica que no siempre se ajustan a su manera de entender la sanación. Lo mismo ocurre con la participación en espacios impulsados por la SENESCYT o el Ministerio de Cultura, donde el CFAQ ha sido convocado para dialogar sobre patrimonio inmaterial e identidad. Estas oportunidades pueden ampliar su proyección, pero también implican una constante negociación para evitar que su voz sea reducida a un testimonio folclórico o funcional al discurso oficial.

En la práctica cotidiana, esta relación se expresa en asesorías brindadas a instituciones públicas, en la formación de Yachakkuna que colaboran con programas de salud intercultural y en la participación en eventos donde se abordan temas como territorio, espiritualidad y memoria. Pero cabe preguntarse: ¿hasta qué punto este diálogo logra transformar las instituciones desde adentro? ¿Existe el riesgo de que el CFAQ deba adaptar sus prácticas para encajar en lógicas externas que le son ajenas? ¿Cómo mantener

una ética de coherencia en contextos donde la política cultural puede instrumentalizar el saber ancestral?

Estas interrogantes no buscan invalidar el trabajo del centro, sino ofrecer un marco más complejo para pensar su lugar dentro del tejido institucional. Su relación con el Estado, lejos de ser una adhesión automática, representa un ejercicio continuo de negociación crítica, en el que cada reconocimiento puede ser al mismo tiempo una oportunidad y una tensión.

6. La coronación de los Yachakkuna como ritual de tránsito

La coronación de los Yachakkuna es un evento trascendental dentro del Centro de Formación Andina Quinatoa, considerado el punto de inflexión en el proceso formativo de quienes han recorrido el camino del aprendizaje espiritual y la medicina andina. No es una ceremonia simbólica sin más, sino un ritual de tránsito que marca el reconocimiento del aprendiz como sanador, validando su preparación y su conexión con el conocimiento ancestral.

La coronación de los Yachakkuna puede interpretarse como un acto performativo que condensa múltiples dimensiones: espiritual, pedagógica, política y simbólica. En este contexto, el cuerpo, la vestimenta y la ritualidad no se limitan a aspectos ceremoniales, sino que configuran una narrativa que interpela las formas dominantes de representación cultural. Más que una simple celebración, la ceremonia activa una memoria colectiva que se mantiene viva a través de la práctica, marcando una forma de resistencia anclada en lo cotidiano.

Desde la perspectiva de Nelly Richard (2021), la dimensión política del arte se manifiesta cuando los lenguajes simbólicos abren fisuras en los sistemas hegemónicos. En ese sentido, la coronación puede entenderse como una acción ritual que visibiliza otras formas de conocimiento y existencia, alejadas de la lógica de la representación homogénea. Esta práctica ancestral se reconfigura como una pedagogía situada, donde el saber se comparte a través de la experiencia y del vínculo con el territorio, con los ancestros y con la comunidad.

Significado del Ritual: La coronación en la tradición andina representa el cierre de un ciclo de formación y el inicio de una nueva responsabilidad dentro de la comunidad. Según la entrevista con el taita Andrés Alejandro Ayala Quinatoa, este momento es equivalente a una graduación, pero con un significado más profundo: no es solo la certificación de un aprendizaje, sino el reconocimiento de un estado del ser. A partir de

este rito, el aprendiz es oficialmente nombrado Yachak, lo que implica que ha adquirido las habilidades necesarias para sanar, orientar y sostener el equilibrio espiritual de la comunidad.

El acto de coronar otorga al iniciado símbolos de identidad y autoridad, como el collar, la manta o la prenda especial que lo distingue dentro del sistema de conocimientos andinos. Sin estos elementos, su rol no es reconocido dentro del linaje espiritual. Este principio es similar a otras culturas donde los signos externos, como la vestimenta sacerdotal o el uniforme militar, marcan el cambio de estatus de una persona.

La ceremonia de coronación de los Yachakkuna está estructurada en varias fases, cada una con un significado espiritual y simbólico, reflejando la cosmovisión andina y su relación con los ciclos de la naturaleza.

El proceso de preparación antes de la coronación no tiene un tiempo fijo, ya que depende del desarrollo del aprendiz. Sin embargo, las ceremonias suelen estar alineadas con los movimientos planetarios y el calendario solar, lo que significa que pueden coincidir con los equinoccios y otros eventos cósmicos significativos.

Antes de la ceremonia, los candidatos deben pasar por un proceso de introspección y purificación, donde reflexionan sobre su camino recorrido y su compromiso con la medicina andina. Este tiempo también sirve para que la comunidad observe su transformación y reconozca su madurez espiritual.

El ritual comienza con un pedido de permiso a los espacios sagrados y a los ancestros. Este acto no es un simple gesto ceremonial, sino un principio fundamental dentro de la cosmovisión andina, donde se reconoce que los lugares poseen vida y espíritu. Como señala la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio 2021), en muchas culturas indígenas de América Latina los elementos del entorno, como montañas, ríos y campos, no son considerados objetos, sino entidades vivas con las que se establece una relación de reciprocidad y respeto.

En este sentido, el pedido de permiso se convierte en una forma de diálogo con esas fuerzas presentes en el territorio, que no solo acompañan el acto ritual, sino que lo legitiman. Esta comprensión del mundo no fragmenta lo espiritual de lo natural, sino que los entrelaza, configurando una visión integral donde el conocimiento se construye en relación con el entorno. Tal como argumenta Cantero (2019), en la simbología andina los espacios sagrados no remiten al pasado, sino que están activamente presentes en la cotidianidad, y cada acto ritual fortalece el equilibrio entre los seres humanos y el cosmos.

En la cosmovisión andina, es fundamental reconocer que cada espacio natural posee guardianes o espíritus, y que cualquier interacción con estos lugares requiere una disposición de respeto y armonía. Por ello, al iniciar un ritual, se acostumbra pedir permiso a los espacios sagrados y a los ancestros. Esta práctica no responde únicamente a una tradición ceremonial, sino que expresa una forma de conocimiento ancestral profundamente relacional. Según el artículo “Convivir con la espiritualidad ancestral”, “pedir permiso es saber que cada espacio de la naturaleza que habitamos tiene sus guardianes, sus dueños y dueñas, sus cuidadores, sus espíritus y energías” (Cañamar 2022). Este gesto configura una ética espiritual basada en la reciprocidad, donde el ser humano no se ubica por encima de la naturaleza, sino que se reconoce como parte de ella.

Esta práctica ritual posee también una dimensión pedagógica, pues enseña a quienes participan en ella que toda acción debe tener conciencia de su impacto en el entorno. En palabras de Cruz (2018), la cosmovisión andina plantea una comprensión del mundo donde “todo está interconectado y se rige por el principio del equilibrio y la dualidad complementaria”. De este modo, pedir permiso es también un acto educativo, que transmite valores de respeto, escucha y responsabilidad con el territorio y con los otros seres que lo habitan. Lejos de ser un formalismo, se convierte en un momento de apertura, donde el ritual se legitima y se activa el diálogo con lo invisible.

Los candidatos ingresan al recinto sagrado acompañados por sus maestros y familiares, quienes atestiguan su evolución. Durante esta fase, los profesores y los propios alumnos comparten mensajes, aprendizajes y experiencias adquiridas durante el proceso formativo.

En el corazón de la ceremonia, la música juega un papel fundamental. Músicos interpretan instrumentos sagrados, acompañando el proceso con cánticos y rezos, los cuales se consideran una ofrenda a las fuerzas espirituales. A medida que avanza el ritual, se realizan las bendiciones de los elementos sagrados como el agua, el fuego, el viento y la tierra.

Una vez que los candidatos han sido investidos, se presentan ante la sociedad como nuevos sanadores y guías espirituales. Este momento es de celebración, pero también de compromiso: a partir de la coronación, el iniciado ya no es solo un aprendiz, sino un custodio del conocimiento andino.

La ceremonia concluye con un banquete ritual, donde la comunidad comparte alimentos como granos, chicha y otros productos tradicionales. Este acto refuerza el

principio andino de la reciprocidad, asegurando que lo recibido sea retribuido con gratitud y ofrendas al territorio.

En tiempos pasados, algunos rituales incluían el sacrificio de animales como una forma de tributo. Sin embargo, en la actualidad el CFAQ ha optado por prácticas simbólicas, como la destrucción de efigies que representan la transición del iniciado hacia su nueva identidad. Este gesto genera una catarsis colectiva, permitiendo que el ritual culmine en una transformación tanto individual como comunitaria.

La coronación de los Yachakkuna no solo tiene un significado personal para el iniciado, sino que también refuerza la identidad cultural de la comunidad. Al reconocer públicamente a un nuevo sanador, el CFAQ reafirma su compromiso con la continuidad del conocimiento ancestral, asegurando que las generaciones futuras tengan guías espirituales que preserven y adapten la sabiduría andina.

Para el individuo, la coronación marca una transformación interna profunda. No es solo la finalización de un proceso de aprendizaje, sino la integración de un nuevo rol dentro de la comunidad. Esta transición implica responsabilidad, servicio y compromiso con los valores andinos, asegurando que el conocimiento adquirido no sea un fin en sí mismo, sino una herramienta para sostener el equilibrio y el bienestar de quienes lo rodean.

A través de este ritual de tránsito, el CFAQ no solo valida el conocimiento espiritual y terapéutico, sino que también reafirma que la sabiduría ancestral sigue viva y en constante evolución, permitiendo que la medicina andina siga cumpliendo su propósito en el mundo contemporáneo.

7. La coronación desde la experiencia: análisis visual, corporal y simbólico del ritual.

Estas imágenes corresponden a una recopilación construida a partir de diversas fuentes: archivos de la propia fundación, registros privados y materiales personales. Originalmente, no fueron concebidas como un conjunto ni como un cuerpo documental sistematizado; son fragmentos, huellas, instantes capturados desde el archivo vivo de quienes han habitado el proceso. Sin embargo, en el marco de esta investigación, procuré establecer una estructura narrativa basada en las coronaciones, para otorgarles un orden simbólico desde el cual puedan ser leídas como parte del proceso formativo en el Centro de Formación Andina Quinatoa.

Las fotografías dan cuenta de un tránsito en el tiempo y están asociadas a diversas concepciones del pensamiento y la tradición andina que aún persisten, manifestándose en

prácticas rituales que forman parte de la memoria colectiva, sostenida tanto en el ámbito privado como en lo popular. El análisis que aquí se propone parte de esas imágenes: no desde la distancia del espectador externo, sino desde mi propia presencia en ellas. Esta representación, en la que participo, constituye un ejercicio visual –e incluso político– de existencia. No como obra de arte, sino como expresión de una memoria que me fue negada, pero de la que ahora puedo dejar constancia.

Primera coronación, asociada a la tierra.



Figura 1. Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, Museo de la ciudad, 31 de diciembre 2023. 09:57. Qapaq Inti Raymi. Solsticio de verano.

Fuente: Archivo personal.

Esta es la imagen de mi primera coronación, realizada en lo que antiguamente se conocía (y que para ciertas personas aún se reconoce) como una Wak'a¹: la actual Capilla

¹ Wak'a.

1. 'Ídolo' (Altamirano y Arguedas 2015).
2. 'Espacio natural como las peñas, piedras grandes y raras, árboles o plantas' (Altamirano y Arguedas 2015).
3. 'Templo, sepulcros o los rincones de las casas que hayan hablado' (Altamirano y Arguedas 2015).
4. 'Ofrenda en forma de personas, aves y animales, hechas de oro, plata, madera y siempre vestidas' (Altamirano y Arguedas 2015).

de Nuestra Señora de los Ángeles, ubicada dentro del Museo de la Ciudad, en Quito, Ecuador.

En relación con la coronación, es necesario comprender que este acto requiere de diversos elementos, entre ellos la presencia de sus integrantes, que dan sentido y fuerza al ritual. En esta ocasión, mi apariencia es deliberadamente sencilla, ausente de toda parafernalia visual. No hay símbolos, ni adornos, ni emblemas visibles: hay una apuesta por la ausencia. Elegí el color blanco como una representación de ese vacío, no como una referencia directa a un pueblo, un territorio o una Wak'a específica, sino como una elección íntima. Lo que visto es simplemente una tela dispuesta como capa, rematada con una rosa blanca, símbolo del amor perpetuo.

A diferencia de lo que se evidenciará en las imágenes de la última coronación (donde múltiples elementos simbólicos aparecerán), en esta imagen inicial predomina la sobriedad, que contrasta con la exuberancia visual del altar colonial, definido por su estilo barroco. Mi atuendo, diseñado por mí mismo, no incorpora elementos tradicionalmente andinos como ponchos o fajas, ni símbolos de herencia española como sombreros. En esta primera coronación, asumí la libertad creativa sobre mi propio cuerpo. Fue una elección performativa, personal y estética. A partir de esta experiencia, decidí que en cada coronación posterior asignaría un color distinto que representara mi estado interior, mi tránsito, mi momento.

-
5. 'Lo extremadamente bello u horripilante, exótico o bizarro, lo que causan horror y asombro' (Altamirano y Arguedas 2015).
 6. 'Personas con poderes sobrenaturales o diferencias físicas, ósea CURI, hijos - hijas del Chuqui Illa. (rayo)' (Altamirano y Arguedas 2015).
 7. 'Toda divinidad palpable, que esté en el KAY PACHA, objeto, persona o animal donde reside la divinidad' (Altamirano y Arguedas 2015).
 8. 'Las grandes fuentes de agua, de donde brota el elemento de origen de la naturaleza' (Altamirano y Arguedas 2015).
 9. 'Las Wak'as, tienen género, se manifiestan de forma antropomorfa' (Altamirano y Arguedas 2015).



Figura 2. Integrantes de la primera coronación
Fuente: Archivo personal.

Se presentan aquí los integrantes de la primera coronación. El grupo está compuesto por personas de distintas edades y géneros, lo que evidencia que el camino de formación como Yachak no está condicionado por una edad determinada. En muchas comunidades andinas, es sabido que los Yachakkuna más poderosos suelen ser los de mayor edad, ya que parte fundamental de su misión es la transmisión del conocimiento acumulado. Sin embargo, este proceso de iniciación puede comenzar en cualquier momento de la vida, y cada persona transita su camino según su propio ritmo espiritual y comunitario.

Al mostrar, analizar y hablar desde la primera persona, estoy realizando un ejercicio de legitimación de una memoria que históricamente ha sido silenciada. No lo hago con el afán de institucionalizar este relato, sino con la conciencia de que mi presencia y su narración son un discurso que se valida a través de su inscripción en el espacio público. Al asumir mi rol como alumno (Yachak en proceso) participo activamente de una identidad que resiste a los discursos sociales que han ido blanqueando y neutralizando la memoria ancestral. Esta limpieza simbólica ha ocurrido de muchas formas: a través del olvido, la invisibilización o la apropiación de las prácticas. Por eso, es necesario que este relato (visual y textual) exista. Porque no responde a la lógica del relato oficial, sino a una experiencia situada, vivida desde dentro del acto mismo.

Esta es también una intervención política, una toma de palabra frente a estructuras que han negado sistemáticamente la historia de los pueblos originarios y, con ella, los gestos que legitiman sus conocimientos y sus formas de estar en el mundo. En este caso particular, el acto de coronación obedeció a un tiempo cósmico específico: se realizó en

sincronía con el fenómeno astronómico del solsticio, alcanzando su punto culminante exactamente a las 09:57 a. m. Este detalle no es anecdótico, sino profundamente simbólico: reafirma que el conocimiento ancestral no solo se transmite, también se alinea con el cosmos.



Figura 3. Desarrollo de acto ceremonial
Fuente: Archivo personal.

Durante el desarrollo del acto ceremonial, el Tayta que dirige la ceremonia entrega a los coronados ciertos objetos significativos: emblemas que, además de ser simbólicos, funcionan como amuletos personales para cada uno de los integrantes. En esta imagen puede observarse que cada alumno sostiene una lanza elaborada con chonta². Estas lanzas, si bien tienen un diseño común, pueden variar dependiendo del contexto, del uso ritual y del significado asignado por cada comunidad. Tal como se explicó en la entrevista al Taita Andrés Alejandro Ayala Quinatoa, cada Yachak en proceso recibe su emblema de poder como parte del acto de coronación. En este caso, las lanzas representan fuerza y protección, pero también memoria, pues desde tiempos inmemoriales han formado parte del ajuar de los sabios y líderes espirituales.

²Chonta: 'Árbol que constituye una variedad de la palma espinosa y cuya madera, fuerte y dura, se emplea en bastones y otros objetos de adorno por su color oscuro y jaspeado (Diccionario de la lengua española' 2024).

Como es característico en este tipo de rituales, se construyen altares cargados de elementos que, aunque diversos en su origen, responden a una lógica simbólica profunda. En ellos pueden integrarse semillas, flores, objetos antiguos y contemporáneos, metales, fuego, incienso, agua, licor y otros elementos. No hay restricciones formales, pero todo lo que se incorpora debe tener un sentido, una intención clara dentro del ritual.

En la zona central de la imagen se observan dos figuras de cerámica (ídolos), las cuales serán "sacrificadas" de manera simbólica. Esta acción ritual remite a prácticas ancestrales donde el sacrificio tenía un peso real. Hoy se resignifica mediante el principio del camaquen, que se refiere a la intención con que se hace un acto. Regularmente es un acto a favor de, agradecimiento o súplica, es decir, el acto se realiza desde la intención, desde la energía que se proyecta hacia el objeto.

Otro elemento fundamental es la chakana³, símbolo cosmogónico andino que ocupa el centro del altar mayor. Su diseño, en este caso, no sigue un patrón fijo: puede variar en forma, tamaño, materiales y disposición, pues responde a la intención de quienes la construyen. Su presencia, aunque efímera en el tiempo, cobra gran relevancia al ser colocada en el corazón del altar, en contraste con los santos católicos que la rodean. En este ritual específico, la chakana fue combinada con la espiral del Clan Quinatoa, símbolo propio del linaje que guía esta ceremonia. Lamentablemente, no se dispone de una imagen que ilustre esta combinación, pero su mención es importante, pues muestra cómo la ritualidad andina se adapta, se renueva y dialoga con sus propios signos, sin dejar de ser fiel a su origen.

³ Chakana: Símbolo andino, que representa un grupo de estrellas en el firmamento (Lucero et al. 2023).



Figura 4. El baile en las coronaciones y sacrificio simbólico
Fuente: Archivo personal.

Otro elemento integrador que se repite en todas las coronaciones es el baile, que a su vez incluye la música, los cantos, la percusión y los movimientos del cuerpo como formas de expresión sagrada. Las coronaciones no son ceremonias solemnes aisladas de lo cotidiano: son también una fiesta, una celebración de la vida, de la comunidad y del tránsito espiritual. Este carácter festivo no contradice lo sagrado, sino que lo potencia. En la tradición andina, la alegría también es un canal de conexión con lo divino.

Durante este momento de la ceremonia, se realiza además un acto ritual que implica el “sacrificio” simbólico de una figura de cerámica. En tiempos antiguos, estos actos incluían la entrega de vidas (animales o humanas) como ofrenda. Sin embargo, tal como señala Andrés Quinatoa en la entrevista, hoy esta práctica ha sido resignificada hacia una versión que no implica daño a ningún ser vivo. Lo que se sacrifica no es un cuerpo, sino una intención: una carga, una energía, una memoria.

El ídolo de cerámica funciona entonces como contenedor de las peticiones de los participantes, tanto positivas como negativas. Cada persona lo toca, lo nombra en silencio, lo habita con su deseo o su liberación. Luego, el objeto es quebrado o, en ciertos casos, entregado al agua (cocha) como gesto de ofrenda y transformación. Este acto ritual

condensa la dimensión colectiva del evento: no se trata solo de los coronados, sino de la comunidad que se reúne para cerrar ciclos y abrir caminos.



Figura 5. El baile como tributo a los ancestros
Fuente: Archivo personal.

Se baila en círculo, se baila en espiral, se baila como tributo a los ancestros, como ofrenda al mismo espacio sagrado que se habita en ese instante. El baile es, en sí mismo, un acto de gratitud, de invocación y de conexión con lo invisible. Ha sido practicado desde tiempos inmemoriales, y su continuidad (consciente o no) es un gesto de resistencia. Incluso en actos religiosos de raíz judeocristiana, como los bailes dedicados a santos o vírgenes (como la Virgen de Guadalupe), se conservan prácticas que hunden sus raíces en los pueblos originarios. En ellos se puede leer la persistencia de una memoria que ha sabido sobrevivir bajo nuevas formas. Esta coexistencia, a veces armónica y otras conflictiva, es parte del fenómeno del sincretismo.

Otro elemento fundamental del ritual es la comida. Se comparte, se come, se brinda, porque al final, la coronación también es una fiesta. Es un acto comunitario donde

el cuerpo no solo se conecta con lo espiritual, sino también con el goce, con la cotidianidad del alimento. No haré aquí una referencia mayor a ese momento porque no existen registros fotográficos que lo documenten. No fue un descuido: simplemente, en ese tiempo, las imágenes no se pensaban como archivo futuro, sino como testimonio del presente vivido.

Segunda coronación, asociada al Agua.



Figura 6. Museo del agua, Yaku, parque Museo del agua, marzo 2024. Cari Mushuc Nina, Tiempo Masculino. Equinoccio de otoño.
Fuente: Archivo personal.

Tayta Andrés Quinatoa, a diferencia de nosotros, porta una de las sagradas coronas del Clan Ancestral. Estos tocados son distintivos dentro del mundo andino y comunican, a través de su forma y presencia, el rango espiritual y la función de quien los lleva. En este caso, no se trata solo de un adorno ceremonial, sino de un emblema que indica su rol como guía, como sanador y como guardián del conocimiento ancestral.

En la tradición andina, los tocados de quienes ejercen la medicina o el resguardo de saberes están diseñados para reflejar la luz del sol. Esta cualidad no es meramente estética: permite que las comunidades, incluso a lo lejos, identifiquen la presencia de los sanadores y sabios. Son signos móviles de poder espiritual, espejos del cielo sobre la tierra.

Dentro del Clan Ancestral Quinatoa, cada corona representa un elemento de la naturaleza. Su portación no es arbitraria: en cada generación, se asigna cuidadosamente a una persona, como si el propio linaje eligiera quien debe continuar la misión. Las coronas que actualmente conserva el Clan fueron confeccionadas a finales del siglo XX, elaboradas en cobre cortado, repujado y calado con técnicas inspiradas en tecnologías precolombinas. Así, en su forma, materialidad y continuidad, condensan una herencia viva que no ha dejado de transformarse.



Figura 7. Segundos amuletos entregados durante la ceremonia de coronación
Fuente: Archivo personal.

Aquí se pueden apreciar los segundos amuletos entregados durante la ceremonia de coronación. En esta ocasión, se trató de cortes de liana de *Ayahuasca*⁴. Dentro de la cosmovisión andina y amazónica, existen ciertas especies vegetales conocidas como Plantas Maestras / plantas sagradas⁵, entre las que se encuentran el Peyote, el San Pedro y la Ayahuasca. Estas plantas han sido objeto de estudio desde hace décadas, tanto por su poder sanador como por su capacidad de abrir dimensiones espirituales. En su libro *Las*

⁴ Ayahuasca. Planta

⁵ El uso de plantas “sagradas” psicoactivas dentro de la comunidad indígena ha sido delegado a los chamanes o sacerdotes, en las culturas andinas, a los yachak visionarios o verdaderos chamanes, con el fin de que, al consumirlas, puedan producir en el sujeto un estado de trance y alucinación que les permita tomar contacto con el mundo espiritual y así, al poder “ver” y “hablar” con sus dioses, con espíritus de sus antepasados, puedan conocer sus deseos o sus Órdenes (Naranjo y Escaleras 1995).

plantas de los dioses, se aborda precisamente este vínculo ancestral entre botánica, ritualidad y sanación.

Lamentablemente, en la actualidad, muchas de estas plantas han sido descontextualizadas y utilizadas con fines recreativos o comerciales, lo cual diluye o tergiversa su sentido originario. La Ayahuasca, por ejemplo, ha pasado de ser una herramienta sagrada de purificación y conexión espiritual a convertirse, en muchos casos, en un atractivo turístico o consumo de moda. Esta desritualización no solo afecta a la planta en sí, sino también al conocimiento que la envuelve y a las comunidades que la han preservado.

Según la concepción del mundo indígena-amazónico, la ingestión de ciertas plantas medicinales permite un acercamiento con la dimensión espiritual de la persona. Las especies alucinógenas son consideradas visionarias, ya que, mientras limpian el cuerpo y curan el alma, también revelan una dimensión instintiva e intuitiva, frecuentemente reprimida por la lógica del intelecto. Como señala la organización Hampichicuy (2009), estas especies psicoactivas son consideradas “sagradas” porque representan la sabiduría de diferentes pueblos indígenas, y es a través de este conocimiento que sus médicos tradicionales poseen el don de curar.



Figura 8. Hacha de corte artesanal, corte de Ayahuasca, campana, silbato, huayro o dado de muerto (herencia familiar) y collar de semillas de San Pedro
Fuente: Archivo personal.

Se muestran aquí los amuletos entregados al finalizar esta coronación. Entre ellos se encuentra un hacha de corte artesanal, tallada en piedra serpentina y con un rostro humano grabado, así como un corte de Ayahuasca y un collar elaborado con semillas de San Pedro. En la parte superior de la imagen se distingue un objeto de hueso conocido como Huayro⁶, o “dado de muerto”. Este objeto, en particular, ha permanecido en mi familia como la única herencia tangible de mis abuelos. En mi infancia recuerdo que existían otros, pero con el tiempo desaparecieron. Este, sin embargo, siempre me ha acompañado a lo largo de los años. Fue el primer objeto que, de alguna manera, definió mi proceso de aceptación e integración al mundo de los conocimientos ancestrales. Por ello, aparece en esta segunda coronación como emblema personal, como símbolo de una memoria íntima que también es colectiva.

La tela negra que aparece doblada es una mastana, una versión propia inspirada en el estilo y conocimiento de las tradiciones peruanas. Representa la dualidad, con sus dos colores: blanco y negro, y en su interior contiene un conjunto de illas: piedras recogidas en distintos lugares a los que se ha peregrinado. En las prácticas andinas del Perú, estas piedras pueden usarse para limpias o como parte de oráculos junto con otros elementos que aquí no aparecen, pues mi intención en este caso era consagrarlas.

También se observa una campana de bronce, presencia sonora que remite al uso de cascabeles en tiempos antiguos. Con la llegada de los españoles, estos instrumentos se transformaron, adaptándose en forma de campanas, pero manteniendo su valor ritual. El sonido es indispensable en los elementos que acompañan a cada Tayta o Mama, ya que permite la conexión con lo invisible. A la derecha, un silbato de cerámica en forma de ave (una ocarina) está siendo ritualizado junto a los demás elementos.

La imagen se completa con la base de una piedra tallada que reposa en la zona del Museo Yaku. En ese momento del ritual, fueron los Taytas quienes la eligieron, sellando así su importancia en la ceremonia.

⁶ Huayro: Son objetos regularmente hechos a base de hueso, con inscripciones circulares, se les conoce como dados de muerto ya que se utilizaban en los funerales para practicar juegos entre los participantes que acompañaban al difunto. No se detalla año de creación, herencia familiar, originalmente habían 2.



Figura 9. El agua como fuerza unificadora y vestimentas de la ceremonia
Fuente: Archivo personal.

En esta imagen se aprecian también las vestimentas utilizadas durante la ceremonia. A la derecha se encuentra Mama Charito (única mujer), quien lleva un atuendo blanco acompañado por una capa verde con bordado de sol, confeccionada por ella misma. En mi caso, como en la primera coronación, opté nuevamente por una capa sencilla, pero esta vez de color rojo, contrastada con pantalón y buzo negros. Elegí estos dos colores porque simbolizaban para mí una transición profunda, una muerte simbólica necesaria para el renacer. Es importante señalar que, en ese momento, atravesaba una crisis personal muy fuerte, afectado por dificultades psicológicas que casi me impiden continuar. Sin embargo, decidí seguir adelante, impulsado por el amor al conocimiento y por el compromiso profundo que implica el camino del Yachak.

Ambos sostenemos en las manos los amuletos que nos fueron entregados, los cuales se colocaron junto a otros sobre unas piedras de forma cuadrada, talladas en bajo relieve, que se encuentran actualmente en el Museo del Agua (Yaku). Estas piedras, conocidas como Taytas, son elegidas en el mismo momento del ritual, guiados por el llamado personal de cada participante.

En la parte inferior de la imagen se evidencia también la presencia del agua (Yaku), elemento que actúa como fuerza unificadora dentro de esta coronación. Su simbolismo es múltiple: purificación, tránsito, memoria, y al mismo tiempo, continuidad. El agua no solo acompaña, también consagra.



Figura 10. Música en el acto ceremonial
Fuente: Archivo personal.

Un elemento constante en esta imagen, como en el resto del registro ceremonial, es la presencia de los músicos. Ellos son indispensables en los procesos rituales, pues a través del sonido convocan, acompañan y sostienen el desarrollo espiritual del acto. La música no es un añadido: es parte constitutiva del rito, capaz de abrir y cerrar espacios simbólicos, de conectar lo visible con lo invisible.

Aunque en esta ceremonia se observan instrumentos modernos como la guitarra, también se interpretan instrumentos tradicionales andinos como las queñas y las zampoñas. Esta convivencia entre lo ancestral y lo contemporáneo no representa una contradicción, sino una expresión viva de cómo las prácticas culturales se adaptan sin perder su raíz. El sonido, en este contexto, es puente, es vibración que moviliza la emoción, el recuerdo y la presencia.

Tercera coronación, asociada al fuego.



Figura 11. Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, Museo de la ciudad, 20 junio 2024. 04:20. Inty Raymi. Tiempo de los Ñaupa Taytas y las Ñaupa Mamas. Solsticio de invierno. Fuente: Archivo personal.

Respecto a esta coronación, puede identificarse nuevamente un patrón recurrente: la elección del lugar y del tiempo ritual no es aleatoria, sino cuidadosamente determinada. En este caso, la ceremonia se llevó a cabo en correspondencia con la festividad del Inti Raymi. Aunque esta celebración tiene hoy una concepción más contemporánea, mantiene intactos muchos de los elementos sagrados y rituales que la vinculan profundamente con la cosmovisión andina.

Como se observa en la imagen, la presencia femenina es la que predomina en esta ocasión, lo que le otorga una fuerza simbólica distinta, conectada con la fertilidad, la protección y la transmisión del conocimiento a través del linaje materno.

Debo aclarar que, a diferencia del resto de coronaciones que aquí describo, en esta ceremonia no participé de manera directa por motivos personales. Por esta razón, no haré una interpretación desde la vivencia, sino que me limito a dejar constancia visual de la misma como parte del proceso ritual colectivo que forma parte de este archivo.



Figura 12. Los tejidos como elemento esencial de la ceremonia
Fuente: Archivo personal.

En esta imagen se destaca otro elemento que, aunque silencioso, se une siempre al resto y adquiere un valor jerárquico bajo la percepción andina: los tejidos. Si bien este trabajo no abarca un estudio detallado del simbolismo textil, es importante señalar que, a diferencia de otros territorios de los Andes donde esta práctica se mantiene con fuerza, en los rituales observados aquí el arte del tejido es una presencia menos frecuente. En zonas como Otavalo, Zuleta, Salasaca o en algunos pueblos del Cañar, las técnicas de tejido se han preservado con mayor vitalidad, configurando lenguajes visuales complejos que expresan identidad, linaje y pertenencia.

En la cosmovisión andina, los tejidos no son meramente ornamentales: hablan. Son portadores de estatus, jerarquía y saber. En muchos casos, se los consideraba más valiosos que el oro, ya que cada hilo, cada figura, cada color encierra una historia, un principio cósmico o una enseñanza. Los tejidos hablan tanto de quienes los hacen como de quienes los portan.

En el contexto de la coronación, su uso cobra especial importancia al insertarse incluso en espacios litúrgicos católicos, generando un diálogo visual entre lo ancestral y lo colonial. En este caso, me limito a mencionarlos como parte de los elementos simbólicos que acompañan la ceremonia, y que, aunque no sean el centro de esta investigación, configuran el paisaje estético y ritual que rodea al acto de coronación.

Cuarta coronación, asociada al aire.



Figura 13. Terrazas hotel la Roca, Mama Cuchara, 22 septiembre 2024, Q oya Raymi. Equinoccio de primavera
Fuente: Archivo personal.

En esta imagen se muestran a los dos últimos integrantes del Yachado: de izquierda a derecha, Mama Rosario Chicaiza, Tayta Andrés Quinatoa y mi persona (portando la capa carmín). A nuestros pies, dispuestos de forma orgánica alrededor del fuego (Tayta Nina), se encuentra un conjunto de objetos (principalmente collares) que, dentro de esta tradición, responden a una lógica de jerarquía o linaje. No son simples adornos. No se compran ni se fabrican sin propósito: llegan, se heredan, se ganan, se crean o se intercambian. Suelen aparecer en el momento en que quien los portará ha atravesado un proceso de transformación profundo, una muerte simbólica, entendida no en su sentido corporal, sino como ruptura y renacimiento espiritual.

Los objetos que se ven aquí son los que llegaron a mí y que fueron presentados el día de esta segunda coronación, marcando un contraste evidente con la imagen de mi primera ceremonia, donde no portaba ningún emblema. Aquella era la etapa de la

ausencia; esta, en cambio, habla de una construcción. Cada objeto tiene su historia, su carga simbólica, su energía particular. No son accesorios, son entidades.

Normalmente estos objetos deben ser cargados: expuestos al sol, a la luna, al frío de la madrugada. Deben ser bautizados, nombrados, ofrendados, activados. Yo los considero seres que deben ser despertados, y por eso mismo, darles un nombre se vuelve una forma de llamarlos a la vida. Ese nombre puede responder al lugar donde fueron encontrados, a una característica que los define, o simplemente a una intuición que los revela. Cada uno tiene una habilidad única, y esa se va descubriendo a lo largo del camino. Portarlos no es solo un derecho: es una responsabilidad y un pacto.



Figura 14. Piedras, objetos ancestrales.
Fuente: Archivo personal.

En el mundo andino, todo objeto de la naturaleza posee alma, espíritu y una historia que lo vincula con lo ancestral. Según las tradiciones, las piedras (como muchas otras entidades, incluso aquellas no materiales) son ancestros que han trascendido y que han decidido manifestarse en forma material. Lo que aquí se observa no son simples rocas, sino presencias vivas. Algunos las nombran como Taytas, otros como Wak'as, pero en todos los casos su condición es la de seres respetados, honrados y consultados.

En la zona superior central de la imagen se distingue también un bastón de mando: un cactus San Pedro, perteneciente a la especie *Echinopsis Pachanoi*⁷. Esta planta, al igual

⁷ *Echinopsis Pachanoi*. Registrado por el naturalista Alberto Pchano Ambato 19xxxxxxxxxxxxxx

que otras consideradas maestras, ha sido utilizada en múltiples rituales a lo largo de los Andes. En este caso, me limito a hacer una breve mención de su presencia simbólica dentro de la ceremonia. No desarrollaré aquí su uso ritual, ya que su abordaje requiere de una profundidad mayor, además de implicar dimensiones legales y éticas que no pueden tratarse con ligereza. Su sola presencia, sin embargo, basta para señalar el peso espiritual que encarna.



Figura 15. Objetos de alto valor simbólico, Spondylus, Obsidiana, Taytas de piedra y cerámica
Fuente: Archivo personal.

En la imagen se muestra un conjunto ritual compuesto por diversos objetos de alto valor simbólico. Entre ellos se distinguen nueve piedras, de las cuales dos son hachas de piedra (el tipo específico no ha sido determinado), una piedra volcánica plana y cinco cinceles de material también no especificado. Junto a estos, aparece una punta de obsidiana, piedra tradicionalmente asociada con la visión, la protección y el poder ancestral.

Completan el conjunto un ídolo tallado en madera petrificada, una figura femenina de cerámica que también funciona como silbato, otro ídolo en cerámica y una figura antropomorfa esculpida en hueso, cuya especie de origen no ha sido identificada. Asimismo, se incluyen dos collares elaborados a base de torteros de cerámica: uno con 46 piezas, rematado con una concha de la especie *Spondylus*, y otro con 42 piezas, terminado en un silbato de cerámica con forma de ave.

Finalmente, se observa un collar de coral rojo que fue entregado el día de la coronación. Cada uno de estos objetos constituye no solo una pieza material, sino un símbolo cargado de historia, memoria y fuerza, cuyo valor reside tanto en su forma como en el modo en que ha sido recibido y consagrado.

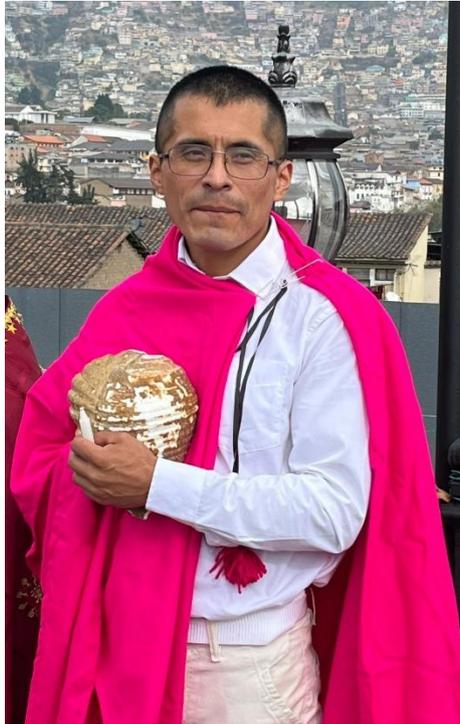


Figura 16. Mi finalización en el proceso del Yachado
Fuente: Archivo personal.

Y para finalizar, presento una imagen que contrasta (como ya había anticipado) con la primera fotografía de este archivo, en la que aparezco solo, iniciando mi proceso dentro del Yachado y de la transmisión del conocimiento ancestral. Esta última imagen también me muestra en soledad, pero ahora esa soledad ya no es vacía, sino cargada de símbolos. La diferencia más evidente son los emblemas que hoy porto, los cuales han llegado a mí como parte del recorrido, no solo como objetos, sino como vínculos que se han tejido con el tiempo, con los ancestros y con mi propio devenir.

Llevo puestos mis collares (aunque ocultos en esta imagen), y una capa sencilla de color carmín que simboliza, entre otras cosas, mi conexión con mi feminidad más interna. Ese color, más allá de su presencia visual, obedece a muchas lecturas dentro de las culturas andinas, donde ha sido utilizado como tonalidad sagrada por milenios. No se trata de una elección estética, sino de una forma de afirmación desde lo simbólico y lo espiritual, es el rojo llamado mullu, planeta Marte, color de protección.

En mis manos sostengo un pututo⁸, instrumento que llegó a mí como un llamado. Con el tiempo, llegaron dos más: uno de ellos, que ya formaba parte de mi linaje familiar. Este, junto con la concha *Spondylus* que cuelga de mi collar de torteros, conforman una dualidad sonora, activada durante la coronación. Ese sonido no solo convoca: también nombra, despierta, afirma. Es, al mismo tiempo, llamado y presencia. Cuerpo y eco.



Figura 17. El conocimiento adquirido prevalecerá hasta el momento que deban partir
Fuente: Archivo personal.

⁸ Pututo: *Galetus strombus*

Emblemas y Taitas, en proceso de investidura luego de haber sido consagrados durante la ceremonia de coronación permanecerán conmigo hasta que llegue el momento en que deban partir: ya sea para cederse, heredarse o tributarse. Estos Taytas no son escogidos por el portador; ellos llegan y eligen. Se manifiestan cuando la persona está lista, cuando el proceso lo permite, cuando el camino ha sido trazado internamente.

Estas imágenes dan cuenta del proceso de significación de las coronaciones como actos rituales que marcan un tiempo de celebración y transformación para quienes han iniciado el camino de la transmisión del conocimiento ancestral. No es un rito abierto a todos, ni un título que se otorga a la ligera. Implica responsabilidad, respeto, coherencia y compromiso con el legado espiritual que se recibe.

No es sencillo explicar este proceso desde los parámetros de la lógica occidental. Hay cosas que no se entienden con los ojos ni con la razón, sino que se sienten, se escuchan, se revelan en el cuerpo, en los silencios, en los sueños. Esta experiencia, por tanto, no busca ser comprendida completamente, sino transmitida con honestidad. Es memoria viva. Es camino en espiral.

Conclusiones y recomendaciones

Conclusiones

El Centro de Formación Andina Quinatoa representa un espacio singular en la transmisión del conocimiento ancestral, configurándose como una alternativa pedagógica a los modelos convencionales de enseñanza. A lo largo de esta investigación, se ha analizado su estructura organizativa, sus métodos de enseñanza y su impacto en la formación de los Yachakkuna, lo que permite comprender al CFAQ como un territorio simbólico donde la educación trasciende la instrucción formal. En este marco, su propuesta se alinea con lo que Moscoso y Varela-Huerta (2021) denominan “resistencia epistemológica”, al generar saberes desde formas distintas a la escritura académica, privilegiando la oralidad, la experiencia ritual y la práctica corporal como fuentes legítimas de conocimiento.

Esto se expresa en la reivindicación de modos de saber que han sido históricamente deslegitimados por la colonialidad del saber (Lander, 2000), pero que en contextos como el CFAQ recuperan centralidad. La palabra hablada, el gesto ceremonial, el vínculo con la tierra y los ciclos naturales se convierten en lenguajes pedagógicos que no solo enseñan contenidos, sino que forjan formas de ser, de percibir y de habitar el mundo. Al formar a los Yachakkuna mediante estos códigos, el centro no se limita a preservar una tradición, sino que actualiza una epistemología viva, encarnada en la práctica y en diálogo constante con la comunidad. Esta forma de enseñar y aprender, anclada en lo sensible y lo simbólico, se sitúa en tensión con las lógicas hegemónicas del conocimiento, proponiendo un modelo educativo que desafía los parámetros eurocentrados de validación académica.

Uno de los hallazgos más significativos de este estudio es la manera en que el CFAQ se sitúa en una negociación constante entre tradición y modernidad. Si bien su enseñanza se basa en la cosmovisión andina, ha integrado herramientas contemporáneas, como la producción audiovisual y el uso de plataformas digitales, sin perder sus fundamentos. Este proceso se puede interpretar a la luz de Nelly Richard (2013), quien argumenta que las identidades culturales no son estáticas, sino que se reconfiguran constantemente en diálogo con su contexto histórico y social. En este sentido, el CFAQ no se limita a preservar un conocimiento inmutable, sino que lo reactualiza en cada generación, asegurando su continuidad en un mundo globalizado.

Asimismo, se ha evidenciado que la dimensión performática de los rituales es clave en la enseñanza del CFAQ. Las ceremonias no son solo actos simbólicos, sino manifestaciones vivas de un conocimiento que se encarna en el cuerpo, el sonido, la vestimenta y el movimiento. Desde la perspectiva de Nelly Richard (2021) en “Lo político en el arte”, los rituales pueden ser entendidos como estrategia de resignificación cultural, donde la memoria ancestral se actualiza en el presente y se proyecta hacia el futuro. En el caso del CFAQ, la coronación de los Yachakkuna se configura como un rito de tránsito que no solo marca el final de un proceso formativo, sino que también reafirma la identidad andina en un contexto donde la modernidad ha desdibujado muchas de estas prácticas.

Esta investigación demuestra que la espiritualidad ancestral no es un elemento aislado ni meramente simbólico. Se manifiesta también en la atención a las necesidades materiales de las comunidades: el cuidado de la salud a través de la medicina tradicional, la alimentación ritual como acto de comunión y nutrición, y la formación de liderazgos que sostienen el tejido social. El CFAQ articula lo espiritual con lo cotidiano, mostrando que el conocimiento ancestral está profundamente entrelazado con formas de vida que resisten, sanan y crean comunidad.

Otro punto central en este estudio ha sido el análisis de la relación del CFAQ con el Estado y otras instituciones. Se ha demostrado que, si bien el centro ha logrado reconocimiento por parte de entidades como el Ministerio de Cultura y el Ministerio de Salud Pública, su independencia sigue siendo un elemento fundamental en su funcionamiento. No obstante, la falta de vinculación con otros centros espirituales y educativos similares plantea una limitación en su proyección dentro del ámbito de la enseñanza andina. Desde la perspectiva de Bolívar Echeverría (2001), la cultura no es una esencia inmutable, sino un espacio de mediación y resignificación constante. En este sentido, la posibilidad de generar redes con otras instituciones podría fortalecer la presencia del CFAQ sin comprometer su autonomía, permitiéndole proyectar su conocimiento a nivel regional e incluso internacional.

Finalmente, esta investigación ha permitido identificar algunos desafíos en la estructura pedagógica del CFAQ. La enseñanza, aunque profundamente arraigada en la experiencia y la transmisión oral, carece de una sistematización clara, lo que puede generar dificultades en la formación de los aprendices. Aunque este modelo responde a una lógica diferente a la académica occidental, la ausencia de una estructura más definida puede afectar la continuidad del aprendizaje y la consolidación del conocimiento impartido. En este sentido, una de las reflexiones finales de este estudio es la necesidad

de fortalecer los procesos de enseñanza, asegurando que la formación de los Yachakkuna no solo sea experiencial, sino que también cuente con herramientas que permitan una mayor claridad en el desarrollo de su aprendizaje.

En conclusión, el CFAQ es un espacio de vital importancia para la preservación y resignificación del conocimiento andino, funcionando como un territorio de resistencia cultural y epistémica. Sus rituales, métodos de enseñanza y relación con el entorno reflejan un modelo educativo que desafía las lógicas hegemónicas, apostando por la transmisión del saber desde la experiencia y la espiritualidad. Sin embargo, para consolidar su impacto y garantizar la continuidad de su labor, el CFAQ enfrenta el reto de fortalecer su estructura organizativa, su visibilidad dentro del campo de la enseñanza andina y su proyección a futuro, elementos que permitirán su crecimiento sin comprometer su esencia.

Esta tesis no pretende agotar la complejidad del tema ni clausurar el debate. Por el contrario, se inscribe en un proceso en curso de escucha, documentación y validación de los saberes ancestrales, aún en disputa dentro de los marcos institucionales y epistemológicos contemporáneos. El estudio de la ritualidad, y en particular de la coronación de los Yachakkuna, abre preguntas que aún deben seguir explorándose: ¿cómo se transforman estos conocimientos en contextos urbanos?, ¿cómo dialogan con otros saberes? y ¿cómo se sostienen en un tiempo donde lo espiritual parece dissociado de lo político? Este trabajo es apenas una entrada, una puerta abierta hacia futuras investigaciones y hacia un compromiso más profundo con formas de conocimiento que han sido históricamente desvalorizadas, pero que continúan latiendo con fuerza en los cuerpos, las palabras y los territorios.

Recomendaciones

A partir del análisis realizado en este estudio, se han identificado diversas oportunidades que permitirían fortalecer la presencia y el impacto del Centro de Formación Andina Quinatoa en la transmisión del conocimiento ancestral. Estas recomendaciones no buscan cuestionar su funcionamiento actual, sino proponer estrategias para optimizar sus procesos y ampliar su proyección, asegurando la continuidad de su labor en un contexto donde las tradiciones andinas enfrentan múltiples desafíos.

El CFAQ ha logrado consolidarse como un referente en la enseñanza de la espiritualidad y la medicina andina, pero su reconocimiento sigue siendo limitado a

ciertos círculos específicos. Actualmente, no existe una vinculación clara con otros centros espirituales que trabajan con enfoques similares, lo que reduce las posibilidades de intercambio de conocimientos y estrategias de difusión. Explorar formas de vinculación con otros centros de formación andina podría generar redes de cooperación que permitan intercambiar experiencias y fortalecer el impacto de estas enseñanzas en distintos territorios. Además, participar en espacios académicos, culturales y espirituales permitiría compartir su propuesta pedagógica y generar mayor reconocimiento en el ámbito de la espiritualidad y la medicina tradicional. De igual manera, aprovechar plataformas digitales facilitaría la difusión de su labor, creando espacios de diálogo y visibilidad que fortalezcan su impacto sin comprometer su autonomía.

El modelo pedagógico del CFAQ se basa en la transmisión experiencial del conocimiento, un enfoque que ha permitido mantener la esencia de la enseñanza andina. Sin embargo, la falta de una sistematización clara en la enseñanza de los Yachakkuna puede representar un reto en la consolidación del aprendizaje y la continuidad del conocimiento transmitido. Desarrollar un esquema pedagógico que permita estructurar mejor el proceso formativo ayudaría a fortalecer la enseñanza sin que esto implique una rigidez incompatible con la lógica andina. Asimismo, registrar, de manera interna y flexible, los saberes transmitidos facilitarían la continuidad de la enseñanza y evitaría la dependencia exclusiva de la memoria oral. Establecer lineamientos claros sobre la formación de los aprendices también garantizaría que los procesos de enseñanza mantengan una coherencia que favorezca su integración y progresión dentro del CFAQ.

El CFAQ opera en un contexto donde la medicina tradicional y las prácticas espirituales han adquirido una mayor visibilidad, tanto en el ámbito estatal como en espacios alternativos de aprendizaje. Sin embargo, su falta de reconocimiento formal en ciertos círculos y la ausencia de una definición clara sobre el nivel de enseñanza impartido pueden dificultar su consolidación como una referencia en este campo. Definir con mayor precisión el alcance de la formación impartida en el CFAQ permitiría que los aprendices tengan una mayor claridad sobre su proceso y su rol dentro de la comunidad. Reflexionar sobre su papel dentro del campo de la medicina andina y la espiritualidad, considerando la existencia de otros centros y espacios de formación que operan en este ámbito, permitiría identificar su lugar en un panorama más amplio. Además, evaluar la posibilidad de establecer ciertos vínculos estratégicos con entidades que trabajan en la preservación de la medicina andina podría aportar reconocimiento sin que esto implique una pérdida de autonomía o una sujeción a regulaciones externas que alteren su esencia.

Bibliografía

- Acosta, Paola. 2014. “Culturas tradicionales y cambios contemporáneos: el pueblo indígena kokonuco y las tecnologías de la información y la comunicación». *Desafíos* 26 (2): 153-79. <https://doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.06>.
- Altamirano, Alfredo, y José Arguedas. 2015. “Wakanismo: El Modelo Del Enfoque Teórico Andino». *Arqueología y Sociedad*, n.º 30: 473-508. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2015n30.e12274>.
- Altmann, Phillip. 2012. *Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales - Colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador. Shs HL Science*. <https://shs.hal.science/halshs-00873607v1/document>.
- Arriagada, Leonora. 2020. “Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha». *Tópicos Del Seminario*, n.º 42. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-12002019000200165&script=sci_arttext.
- Ávila, Luis, Lorena Benenaula, Gonzalo Cabrera, y Nelly Quizphe. 2024. “Revalorización de la Espiritualidad Andina a Través de los Mitos y Ritos: Una Exploración desde la Cosmovivencia Ancestral en las Provincias de Azuay y Cañar». *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 8 (5): 10284-300. https://doi.org/10.37811/cl_rm.v8i5.14409.
- Bayona, Eugenia. 2015. “Rituales indígenas y otras escenificaciones turísticas en los Altos de Chiapas». *Nueva Antropología* 28 (82). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-06362015000100003&script=sci_arttext.
- Boissevain, Jeremy, y Ramón Hernández. 2005. “Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística». *Pasos* 3 (2): 217-28. <https://www.pasosonline.org/Publicados/3205/PASOS06.pdf#page=11>.
- Brum, Eliane. 2025. “El levantamiento indígena anticipa la cumbre del clima en la Amazonia». *El País*, 4 de febrero de 2025. <https://elpais.com/opinion/2025-02-05/el-levantamiento-indigena-anticipa-la-cumbre-del-clima-en-la-amazonia.html>.
- Cantarero, David. 2015. “Inquietar el ver. La metaimagen como herramienta crítica dentro de la investigación en Artes Visuales». *Asociación Nacional de Investigación En Artes Visuales*. <https://doi.org/10.4995/aniav.2015.1071>.

- Cantero, Carlos. 2019. “Cosmovisión andina: simbolismo y semiótica». *Nuevo Poder*, 28 de diciembre de 2019. Accedido 1 de febrero de 2025.
<https://www.nuevopoder.cl/cosmovision-andina-simbolismo-y-semiotica-carlos-cantero/>.
- Cañamar, Samay. 2022. “Convivir con la espiritualidad ancestral». *Acción No Violenta En las Américas*. 27 de noviembre de 2022. Accedido 25 de marzo de 2025.
<https://flacso.edu.ec/accionnoviolenta/convivir-con-la-espiritualidad-ancestral-nukanchik-ushaykunawan-kawsashpa/>.
- Comisión Nacional Para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad [Conabio]. 2021. “Ceremonial y ritual». *Biodiversidad Mexicana*. 20 de abril de 2021. Accedido 14 de febrero de 2025.
<https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/ceremonial-y-ritual>.
- Cruz, Miguel. 2018. “Cosmovisión Andina e Interculturalidad: Una mirada al desarrollo sostenible desde el Sumak Kawsay». *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 5: 119-32.
<https://www.redalyc.org/journal/5717/571763394008/html/>.
- Diccionario de la lengua española. 2024. “Chonta». 2024. Accedido 7 de abril de 2025.
<https://dle.rae.es/chonta>.
- Echeverría, Bolívar. 2001. *Definición de la cultura*. Editorial Itaca.
- Kobei, Daniel. 2024. “Cómo los ogiek conservamos la sabiduría acerca de las plantas medicinales para las generaciones futuras». *El País*, 10 de octubre de 2024.
<https://elpais.com/planeta-futuro/2024-10-11/como-los-ogiek-conservamos-la-sabiduria-acerca-de-las-plantas-medicinales-para-las-generaciones-futuras.html>.
- Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>.
- León, Matías. s. f. “HISTORIA SOBRE EL USO DE LAS DROGAS VEGETALES». Scribd. Accedido 7 de abril de 2025.
<https://es.scribd.com/document/463839341/HISTORIA-SOBRE-EL-USO-DE-LAS-DROGAS-VEGETALES>.
- Lucero, Marco, Mercedes Acosta, Dolores Cepeda, Tamara López, y Bryan Acosta. 2023. “Representación iconográfica e iconológica de la Chakana y los 4 Raymis en el Ecuador para su difusión y preservación». *Ciencia Latina Revista*

- Científica Multidisciplinar* 7 (4): 158-70.
https://doi.org/10.37811/cl_rm.v7i4.6855.
- Maceda, Ana. 2025. “40 fotografías de David Trullo recuperan el movimiento social de la Marcha Negra». Cadena SER. 7 de febrero de 2025. Accedido 14 de febrero de 2025. <https://cadenaser.com/castillayleon/2025/02/07/40-fotografias-de-david-trullo-recuperan-el-movimiento-social-de-la-marcha-negra-radio-bierzo/>.
- Maldonado, Carlos S. 2025. “Sebastião Salgado y su grito de auxilio para la Amazonia». *El País México*, 10 de febrero de 2025.
<https://elpais.com/mexico/2025-02-11/sebastiao-salgado-y-su-grito-de-auxilio-para-la-amazonia.html>.
- Malvido, María Álvarez. 2024. “Nemonte Nenquimo y un pueblo que resiste: “No queremos ser salvados, sino que nos respeten”». *El País América*, 26 de noviembre de 2024. <https://elpais.com/america-futura/2024-11-27/nemonte-nenquimo-y-un-pueblo-que-resiste-no-queremos-ser-salvados-sino-que-nos-respeten.html>.
- Moscoso, María, y Amarela Varela-Huerta. 2021. “EL “PAPER” COMO UN CAMPO DE BATALLA: CONVERSACIONES ACADÉMICAS DESLENGUADAS». *Perífrasis Revista de Literatura Teoría y Crítica* 12 (24): 204-22.
<https://doi.org/10.25025/perifrasis202112.24.11>.
- Naranjo, Plutarco, y Ruperto Escaleras. 1995. *La medicina tradicional en el Ecuador: memorias de las Primeras Jornadas Ecuatorianas de Etnomedicina Andina*. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/publicacion/la-medicina-tradicional-en-el-ecuador-memorias-de-las-primeras-jornadas-ecuatorianas-de-etnomedicina-andina/>.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. s. f. “Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial». UNESCO Patrimonio Cultural Inmaterial. Accedido 1 de febrero de 2025. <https://ich.unesco.org/es/tradiciones-y-expresiones-orales-00053>.
- Prats, Marina. 2024. “Salvar las fotos o la “memoria familiar” de los afectados por la DANA: “Son objetos muy valiosos e insustituibles”». *El HuffPost*, 12 de noviembre de 2024. <https://www.huffingtonpost.es/life/cultura/salvar-fotos-memoria-familiar-afectados-dana-son-objetos-valiosos-e-insustituibles.html>.

- Reyna, Jexy, Mori Sánchez María, Liz Gomero, y Edwin Cconislla. 2023. “Oralidad andina: una experiencia desde las voces de niños y niñas». *Zenodo (CERN European Organization For Nuclear Research)*, n.º 17: 439-52.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7527781>.
- Richard, Nelly. 2013. “Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción». En *Hegemonía Cultural y Políticas de La Diferencia*. CLACSO.
http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/gt/20130722102906/Nelly_Richard.pdf.
- Richard, Nelly. 2021. *Lo político en el arte: arte, política e instituciones*. Instituto Hemisférico de Performance y Política.
<https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-62/6-2-essays/e62-ensayo-lo-politico-en-el-arte-arte-politica-e-instituciones.html>.
- Serrano, Senayda. 2020. “La importancia del uso de iconografías y simbologías representadas en los tejidos artesanales desarrollados por algunas comunidades indígenas de Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia». Tesis de pregrado, Universidad Pontificia Bolivariana.
https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/9134/Importancia_uso_iconograf%C3%ADas_simbolog%C3%ADas.pdf?isAllowed=y&sequence=1.
- Torres, Gabriela, Narcisa Ullauri, y Jessica Lalangui. 2018. “Las celebraciones andinas y fiestas populares como identidad ancestral del Ecuador». *Revista Universidad y Sociedad* 10 (2). http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202018000200294.
- Velasco, José. 2015. “Visiones de la Naturaleza: entre religión y ciencia». *Ulúa* 24: 179-98.

Anexos

Anexo 1. Publicidad del Instituto ILADES en redes sociales.



Figura 18. ILADES en Facebook

Fuente: Página Oficial de Facebook de ILADES 2025

Publicidad institucional del Instituto Latinoamericano de Saberes Ancestrales (ILADES), difundida en redes sociales, donde se promociona su carrera tecnológica en Ciencias y Saberes Ancestrales. Esta oferta formativa, avalada por la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación del Ecuador (SENESCYT), refleja un esfuerzo institucional por integrar los conocimientos indígenas dentro de sistemas educativos reconocidos formalmente. La propuesta de ILADES, al igual que el CFAQ, se enmarca en procesos de revalorización del conocimiento ancestral y su vinculación con la formación académica contemporánea.

Anexo 2. Sabiduría Ancestral ILADES.

SABIDURÍA ANCESTRAL
Más vigente que nunca
“El conocimiento de nuestros ancestros sigue transformando el mundo”

Estudia *Saberes Ancestrales* en **ILADES** y conviértete en **guardián** del conocimiento tradicional

- Medicina natural y bienestar
- Conexión con la naturaleza
- Métodos sostenibles
- Legado que trasciende

Inscríbete hoy
lleva la sabiduría de
nuestras raíces al futuro

Más información al:
099 547 6267
www.ilades.edu.ec

ILADES

Figura 19. Inscripción ILADES (Facebook)
 Fuente: Página Oficial de Facebook de ILADES 2025

El Instituto Latinoamericano de Saberes Ancestrales (ILADES 2025) fue fundado en 1989 como Fundación FLADeS. En 1996, inició actividades como Instituto Técnico Superior Los Andes de Estudios Sociales, ofreciendo carreras como Política y Gobierno, Economía Familiar, Ciencias Ancestrales y Cultura Culinaria (Acuerdo Ministerial No. 3503). Con la reforma educativa del año 2000, fue registrado ante el CONESUP con el código institucional 17-052.

Tras los cambios en la legislación de educación superior en 2008, ILADES obtuvo el aval de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT), del Consejo de Educación Superior (CES) y del Consejo de Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CACES).

Anexo 3. Natusofia.



Figura 20. Escuela Alteridad de Altos Estudios de la Comunidad de Naciones Andinas
Fuente: Página Oficial de Facebook de la Escuela Alteridad de Altos Estudios de la Comunidad de Naciones Andinas 2025

Esta escuela ofrece formaciones como la de “Experticia en Psicochamanismo, Plantas Maestras y Terapias Complementarias”, con una duración aproximada de un año. La propuesta educativa combina terapias alternativas y prácticas de sanación vinculadas a la medicina ancestral.

A diferencia de centros como el CFAQ o ILADES, esta escuela no cuenta con una estructura física institucionalizada. Según la información disponible al momento de esta investigación, funciona a través de modalidades virtuales, charlas gratuitas y capacitaciones de pago.

Aunque su operatividad es más informal, forma parte de una red de iniciativas que promueven los saberes ancestrales en el ámbito educativo y terapéutico, abriendo espacio a nuevas formas de legitimación simbólica fuera del marco estatal convencional.

Anexo 4. Publicidad Centro Quinatoa.

**Fórmate en Ciencias Milenarias Andinas.
Despierta el espíritu *Yachak en ti.**

Yachak (el que sabe, el que conoce)

Tercer Programa de Actualización y Certificación para Yachaks Andinos

Modalidad
Semipresencial (Mixta)
Plataforma Zoom.
Prácticas, Laboratorios y Recorridos **Presenciales**

Investiga y Comparte
Participa con tus propios conocimientos en eventos académicos de importantes instituciones guiado por renombrados investigadores

Duración
16 semanas (4 meses) por cada nivel
Total del programa: 4 niveles

Idioma
El programa formativo se realiza en Castellano

Horas Académicas
70 horas. Clase virtual por plataforma Zoom
40 horas. Prácticas y laboratorio presencial
90 horas. Trabajo autónomo
50 horas. Trabajo investigativo asesorado por pares académicos

250 horas académicas
Mayor información **0998122333 / 0991376650**
Inicio de Clases 15 de abril del 2023

por cada mes
Tan solo
125 USD

Quinatoa
CENTRO DE FORMACIÓN ANDINA

Figura 21. Publicidad de Centro de Formación Andina Quinatoa
Fuente: Página Oficial de Facebook del CFAQ.

Este afiche corresponde al “Tercer Programa de Actualización y Certificación para Yachaks Andinos”, promovido por el CFAQ. La formación se plantea como un proceso de cuatro niveles, con una duración total estimada de 16 semanas por cada uno. Se detalla un total de 250 horas académicas que combinan clases virtuales, laboratorios, recorridos presenciales, acompañamiento con pares académicos y trabajo autónomo.

El programa se desarrolla en castellano, bajo una modalidad semipresencial, y enfatiza tanto el componente práctico como la producción de conocimiento desde la experiencia. La promoción de esta formación, centrada en despertar el “espíritu Yachak”, refuerza el vínculo entre aprendizaje y memoria ancestral, y se inscribe dentro del esfuerzo institucional por dar continuidad y legitimidad a los procesos formativos propios de la cosmovisión andina.

Anexo 5. Primera coronación vista del altar católico.



Figura 22. Vista interna de la capilla de la primera coronación. Se aprecia el altar de tipo colonial. Fuente: Archivo personal.

Esta fotografía fue tomada durante la primera coronación de Yachakkuna organizada por el Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ), celebrada en la antigua Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, actualmente parte del Museo de la Ciudad de Quito. El evento, situado en un espacio barroco de fuerte carga colonial, resignifica el uso del altar al convertirse en un escenario ritual ancestral.

La imagen permite observar la disposición ceremonial del lugar, la presencia del público y el protagonismo del altar, que en esta ocasión deja de ser un espacio exclusivamente católico para albergar un acto de consagración espiritual dentro de la cosmovisión andina. Este gesto representa una forma de reapropiación del espacio sacro y dialoga con los procesos de sincretismo y resignificación cultural presentes en muchas prácticas indígenas contemporáneas.

El uso de la capilla como espacio ceremonial no es neutro ni anecdótico. Representa una ocupación simbólica de un territorio históricamente colonizado, donde la memoria espiritual andina fue desplazada por la lógica sacramental del cristianismo. La realización de un ritual como la coronación de los Yachakkuna en este lugar reconfigura su significado, transformándolo en escenario de reencuentro con los ancestros y de reapropiación de lo sagrado. Esta práctica, lejos de imitar una lógica colonial, activa una disputa simbólica por el territorio espiritual: los altares, las imágenes y la arquitectura católica no son borradas, pero se ven resignificadas a través de la presencia viva del rito andino.

Anexo 6. Entrada de los alumnos en primera coronación.

Figura 23. Vista interna de la entrada de los alumnos a la capilla en la primera coronación.
Fuente: Facebook oficial de CFAQ.

Captura de video difundido en redes sociales del Centro de Formación Andina Quinatoa (CFAQ), esta imagen muestra el ingreso ceremonial de los aprendices a la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles durante la primera coronación.

El desfile se realiza en formación y en silencio, marcando un tránsito simbólico desde el mundo exterior hacia el espacio sagrado donde se llevará a cabo la investidura. Este momento reafirma el carácter iniciático del rito, en el que los cuerpos, la disposición espacial y la mirada de los asistentes configuran un acto colectivo de reconocimiento y validación del proceso formativo.

La escena refuerza también la dimensión escénica del ritual, donde cada gesto y cada paso adquieren un sentido profundo dentro de la cosmovisión andina, en la que el caminar es un acto de conexión espiritual con el territorio y con los ancestros.

Anexo 7. Grupo de músicos en la Primera coronación.



Figura 24. Vista del altar ceremonial y grupo musical durante la coronación.
Fuente: Archivo personal.

Esta fotografía muestra un momento significativo dentro del ritual de coronación de los Yachakkuna en la Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles. En primer plano, se observa el altar elaborado con flores, semillas, velas y textiles andinos, dispuesto sobre los escalones que conducen al espacio sagrado. La disposición simétrica y colorida de los elementos expresa una intención simbólica y ritual, en coherencia con la cosmovisión andina que entiende el altar como un microcosmos donde se articulan los distintos planos de la existencia.

Al fondo, se aprecia al grupo musical encargado de acompañar la ceremonia. Se integran instrumentos andinos tradicionales, como quenas, zampoñas y tambores, con otros más contemporáneos como la guitarra y sintetizadores. Esta fusión sonora no responde a una simple yuxtaposición, sino a una forma de resignificar lo ancestral en clave contemporánea, manteniendo el sentido espiritual y comunitario de la música dentro del ritual.

Anexo 8. Grupo de alumnos en la Primera coronación.



Figura 25. Primera coronación. Vista del Tayta Andrés Ayala y los estudiantes con sus emblemas de poder.

Fuente: Archivo personal.

En esta imagen se observa un momento central de la primera ceremonia de coronación de Yachakkuna, realizada en la Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles. En primer plano aparece el Tayta Andrés Ayala, quien dirige el ritual portando su corona familiar, un emblema ancestral que, según la tradición oral del Clan Quinatoa, representa el linaje espiritual y la conexión con los elementos naturales. Esta corona no solo tiene un valor simbólico, sino que también constituye una materialización de la autoridad ritual.

Al fondo, los estudiantes sostienen lanzas de chonta, emblemas de poder que les son otorgados como parte del rito de iniciación. Estas lanzas cumplen una función doble: representan tanto la protección espiritual como la responsabilidad adquirida por quienes inician el camino de la medicina y la guía comunitaria.

La disposición del grupo, la solemnidad de los gestos y la estética ceremonial de los atuendos y objetos, revelan el carácter performático del ritual. No es solo una puesta en escena, sino una forma activa de significación y transmisión de conocimiento, donde cada símbolo encarna una narrativa, una memoria y una función específica dentro del universo andino.

Anexo 9. Grupo de objetos ritualizados, se aprecian objetos de diversa índole entre practicantes e invitados.



Figura 26. Tercera coronación. Vista de conjunto de objetos ritualizados.
Fuente: Archivo personal.

Durante la tercera ceremonia de coronación de Yachakkuna, se dispuso este altar compuesto por objetos pertenecientes tanto a los practicantes como a los invitados. La imagen documenta la diversidad de elementos empleados en contextos rituales: textiles, piedras sagradas, collares, instrumentos musicales, plantas maestras, bastones, fajas, sombreros, así como figuras simbólicas específicas que remiten a linajes personales y a poderes adquiridos.

La disposición no es aleatoria: cada objeto ocupa un lugar determinado en función de su energía, historia y relación con el portador. Esta práctica responde a una lógica cosmológica donde el altar se configura como un microcosmos, una representación viva del equilibrio entre los elementos.

Anexo 10. Tayta Andrés Quinatoa y el autor.



Figura 27. Taita Andrés Quinatoa y Autor
Fuente: Archivo personal.

Esta imagen fue tomada en el contexto de la tercera ceremonia de coronación. Se observa al autor portando collares de torteros, posiblemente de origen manteño, acompañados por una valva de *Spondylus princeps*, molusco sagrado usado tradicionalmente en rituales de ofrenda y conexión espiritual. En la mano izquierda sostiene un pututo o churo (*Strombus galeatus*), instrumento ancestral de viento, utilizado históricamente como llamado ceremonial y medio de comunicación en el Tahuantinsuyo.

En la memoria oral de su familia, se hace referencia a dos pututos heredados desde tiempos antiguos, de los cuales uno fue recuperado y actualmente acompaña al autor como parte de sus objetos rituales. Su uso continúa hoy en diversas culturas del mundo, como México o India, siendo símbolo de llamado espiritual y transmisión de poder.

Estos elementos, más allá de su valor estético, poseen una carga simbólica profunda: son emblemas que llegan, se heredan o se revelan en momentos clave del proceso formativo. La capa carmesí que el autor porta fue elegida como representación personal de transformación y sanación interna, y forma parte del lenguaje simbólico que cada aprendiz construye dentro de su propio camino.

El testimonio visual reafirma que el proceso de formación no se limita al aprendizaje teórico, sino que se materializa en objetos vivos que acompañan, protegen y nombran a quienes los portan.

Anexo 10. Diada Spondylus y Strombus.



Figura 28. Diada Spondylus y Strombus.
Fuente: Colección Óscar Rodríguez Razetto (Pacasmayo).

Botella escultórica de cerámica perteneciente al estilo Cupisnique (costa norte del Perú), que representa las conchas de *Spondylus princeps* y *Strombus galeatus*, dos moluscos de profundo valor ritual en las culturas prehispánicas andinas. Esta pieza, parte de la Colección Óscar Rodríguez Razetto (Pacasmayo), evidencia la importancia simbólica de ambos elementos como emblemas de fertilidad, comunicación espiritual y poder sagrado.

La forma dual de la vasija alude a la complementariedad de fuerzas, concepto fundamental en la cosmovisión andina. El *Spondylus*, asociado al agua, la fecundidad y la abundancia marina, y el *Strombus*, vinculado al sonido sagrado y el llamado ritual, reflejan una diada que permanece vigente en las prácticas ceremoniales contemporáneas, como las del Centro de Formación Andina Quinatoa.

Su inclusión en esta investigación fortalece el vínculo entre los objetos personales utilizados en las coronaciones actuales y el legado material ancestral que los sustenta, mostrando así la continuidad de sentidos y símbolos a lo largo del tiempo. Anexo: Tercera coronación.

Anexo 11. Coronación.

Figura 29. Coronación en el Centro de Formación Andina Quinatoa.
Fuente: Archivo personal.

La imagen muestra a Mama Charito (Dra. Rosario Chicaiza), Tayta Andrés Ayala (sexto guardián del Clan Quinatoa) y mi persona durante una de las ceremonias de coronación. Visto una capa confeccionada en lana de oveja, textil característico de las comunidades cercanas a mi lugar de origen, Ambato. Esta prenda no solo representa una decisión estética, sino una forma de enlazar mi experiencia personal con la tradición viva de los pueblos andinos.

El entorno, los gestos rituales y los objetos que acompañan el acto evidencian la dimensión performativa de la coronación, en la que se materializa un tránsito simbólico dentro del proceso de formación del Yachak. Esta escena también permite observar cómo la práctica ceremonial se adapta al presente sin romper su vínculo con el legado ancestral.

Anexo 11. Tercera coronación.



Figura 30. Participantes de la tercera coronación
Fuente: Página Oficial de Facebook del CFAQ.

La fotografía registra a representantes del Centro de Formación Andina Quinatoa, junto con participantes e invitados, en el contexto de la tercera coronación. Este tipo de registros evidencia la dimensión colectiva del proceso de formación ritual y la importancia de las redes de apoyo y reconocimiento dentro del Yachado.

El fondo urbano, con la ciudad de Quito y el Panecillo al fondo, aporta un marco simbólico potente, mostrando cómo estas prácticas ancestrales se insertan en el presente urbano y continúan resignificándose en nuevos contextos sin perder su esencia.