

Runashimi: (de)colonialidad, poder y resistencia

Runashimi: (de) coloniality, power and resistance

Javier Alejandro Cuestas-Caza¹

Resumen

La colonialidad lingüística constituye uno de los elementos necesarios para el mantenimiento de la estructura social basada en la colonialidad del poder. A través del lenguaje podemos afirmar pero también podemos negar, y la negación es básica para consolidar estructuras de dominación. En Ecuador, durante décadas, el idioma *kichwa* (*Runashimi*) ha sido subordinado y manipulado a conveniencia. Apenas, es en la Constitución de 2008, cuando se reconoce al *Runashimi* como un idioma oficial de relación intercultural. El reconocimiento legal debe estar acompañado de una reflexión más profunda sobre el papel decolonial que representa la defensa del idioma *kichwa*. Desde lo local, representa un mecanismo de resistencia al epistemicidio eurocéntrico, y es además la base fundamental del fortalecimiento identitario y territorial. El presente documento intenta explicar el papel del *Runashimi* en Ecuador como dispositivo decolonial. Primero, se exponen algunos casos de colonialidad lingüística; luego, se detalla una alternativa de resistencia basada en el Estudio Formal del Idioma Kichwa (EFIK); y finalmente, se presenta una reflexión sobre las luces y sombras en las que transita el *Runashimi* en su lucha decolonial.

Palabras claves: decolonialidad, lenguaje, runashimi, kichwa, colonialidad del poder

Summary

Linguistic coloniality constitutes one of the necessary elements for the maintenance of the social structure based on the coloniality of power. Through the language we can say but as well we can deny, and the negation is basic for consolidating structures of domination. In Ecuador, during decades, the Kichwa language (*Runashimi*) has been subordinated and manipulated at convenience. It's just the Constitution of 2008, when it recognizes to the *Runashimi* as a language, intercultural relationship officer. The legal recognition must be accompanied by a

¹ Profesor Auxiliar Grado I, Departamento de Estudios Organizacionales y Desarrollo Humano. Escuela Politécnica Nacional (Quito-Ecuador). Candidato a Doctor del Programa en Desarrollo Local y Cooperación Internacional de la Universidad Politécnica de Valencia. Correo electrónico: javier.cuestas@epn.edu.ec

deeper reflection on the decolonial role represented by the defense of the Kichwa language. From the local point of view, it represents a mechanism of resistance to Eurocentric epistemicide, and it is also the fundamental basis of identity strengthening and territorial. The presented document, tries to explain the paper of the Runashimi in Ecuador as decolonial device. First, some cases of commonality are exposed linguistics; then, he details an alternative of resistance based in the Formal Study of the Kichwa Language (EFIK); and finally, a reflection is presented on the lights and shadows in which Runashimi transits in its struggle decolonial.

Keywords: decoloniality, language, runashimi, kichwa, coloniality of power.

1. INTRODUCCIÓN

El mito de la modernidad, legitimado como proceso racional en la Ilustración, ha anulado ante sus propios ojos el proceso irracional y violento que supuso su imposición para las poblaciones asumidas como no modernas (Restrepo & Rojas, 2010). Reconocer que la modernidad no es ni inocente, ni justa, ni heroica ni emancipadora sino que está llena de pretextos para civilizar al bárbaro, o desarrollar al subdesarrollado, permite revelar la cara oculta y esencial a la Modernidad (Dussel, 1994, pp. 176–177). En este sentido, modernidad y colonialidad nacen juntas; la colonialidad es uno de los dos elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista que se expande al conjunto del planeta con la constitución de América, la modernidad es el otro (Quijano, 2011; Quintero, 2014; Restrepo & Rojas, 2010); modernidad y colonialidad son dos caras de una misma moneda (Grosfoguel, 2006; Restrepo & Rojas, 2010). En términos generales, la instauración de la colonialidad del poder (Quijano, 1992) se configuró a través de dos mecanismos indisolubles: a) la práctica de clasificación e identificación social, utilizando la idea de raza, y b) las formas de división, explotación y de control del trabajo (Garcés, 2007; GESCO, 2012). Santamaría- Delgado (2007), considera que más allá de las bases socioeconómicas de la idea de raza, ésta ha sido una categoría epistémica usada para controlar el conocimiento y la intersubjetividad. Veronelli (2016, p. 39) también concuerda al señalar que la colonialidad no se refiere exclusivamente a la clasificación racial, sino que constituye *“un fenómeno integral y global que penetra todos y cada uno de los aspectos y situaciones de la existencia social”*. En tal sentido, la colonialidad del poder no sólo ha clasificado a los seres humanos de inferiores a superiores de acuerdo con su raza, sino

que además ha ordenado los conocimientos y las maneras de saber de aquellos a quienes clasifica, instaurando la “diferencia colonial” (Mignolo, 2003) entre dominados y dominantes. *Ergo*, se entiende que la legitimación del eurocentrismo haya sido posible, gracias a su articulación con las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. La intersección entre el eurocentrismo y las jerarquías étnico-raciales asignó una superioridad a lo Europeo, en donde: *“los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados (...) sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento verdadero”* (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 20). El establecimiento de la diferencia colonial, tal como lo señala Garcés (2007, p. 224), ha permitido que la diferencia de poder, en cuanto a la geopolítica del conocimiento, también se reproduzca a nivel del lenguaje. De esta forma, al mismo tiempo que los centros coloniales (p.e. las universidades) han canonizado cuál es el conocimiento verdadero y cuáles son las lenguas que han de servir para expresarlo, el conocimiento y las lenguas de las llamadas periferias han sido constituidas como no objetivas, como no válidas (Garcés, 2007). Este fenómeno se ha denominado como colonialidad lingüística (Garcés, 2007; Albán, 2010; Veronelli, 2016).

2. COLONIALIDAD LINGÜÍSTICA

En la modernidad/colonialidad capitalista el conocimiento y las teorías elaboradas han sido elaboradas en las seis lenguas imperiales, europeas y modernas: italiano, castellano y portugués, para el renacimiento; francés, inglés y alemán, para la ilustración (Grosfoguel & Mignolo, 2008, p. 36). El inglés, el alemán y el francés continúan teniendo hegemonía como lenguas del conocimiento y la literatura mundial (Garcés, 2007, p. 227). Ahora bien, las lenguas coloniales modernas que llegaron al *Abya Yala* desplazaron otros idiomas como el quechua, el aymara y el náhuatl, en parte, debido a la oralidad que prevalecía sobre la escritura alfabética por parte de los pueblos originarios (Garcés, 2007). Para Veronelli (2016, p. 45) la jerarquía lingüística establecida en el siglo XVI responde a tres criterios principales:

- 1) La relación filial con las lenguas tradicionalmente superiores y percibidas como regalos de Dios (el latín, el griego y el hebreo) y, consecuentemente, capaces de expresar conocimiento;
- 2) la capacidad de la lengua como instrumento político para unificar un territorio, incluyendo la expresión de las leyes, la autoridad y el orden de ese territorio; y
- 3) la conexión que se

consideraba existía entre escritura alfabética y civismo. Vale recalcar que en el caso del idioma castellano, éste tenía como objetivo unificar el imperio, y a través de este idioma se expresaría la autoridad y el orden; por tanto, la superioridad de la lengua castellana era un asunto político. Además, con el Renacentismo quedaría establecido que, carecer de letras era incompatible con la condición humana y que esta falta de civismo era suficiente para descalificar a los comunicadores indígenas como seres humanos (Veronelli, 2016, p. 45). La subalternización de las lenguas de los pueblos originarios en favor de las lenguas coloniales fue apenas la primera faceta de la colonialidad lingüística. La segunda faceta estaría relacionada con la colonización de la palabra de los hablantes, es decir, *“la palabra de un quechua-parlante, por ejemplo, aunque se exprese en castellano, siempre será menos valorada que la palabra de un hispano- hablante, sobre todo si es urbano, blanco, mestizo, varón, titulado, etc.; es decir, la valoración de la palabra sigue dependiendo de la trilogía colonial señalada por Quijano: clase, raza, género”* (Garcés, 2007, p. 227).

Bajo este contexto, la colonialidad lingüística constituye una expansión de la idea de clasificación racial denunciada por la colonialidad del poder, puesto que a través de la racialización-deshumanización como política lingüística eurocéntrica, se jerarquizó a la lengua castellana por encima de las lenguas originarias andinas, entre ellos el *Runashimi*. Adicionalmente, la colonialidad lingüística implica una “ficción colonial” por parte de los colonizadores que reducen a los posibles interlocutores a comunicadores simples y a sus lenguajes a rudimentarias herramientas de expresividad (Veronelli, 2016, pp. 50–51). Considerar que una lengua es superior a otra, significaría que debajo de ese supuesto subyace todavía un proceso de deshumanización que sigue evadiendo el reconocimiento de los demás como seres humanos (Maldonado-Torres, 2006, p. 76), parafraseando a Veronelli (2016) sería como considerar si un lenguaje es o no humano.

Si asumimos que el sistema de lenguaje-conocimiento-cultura de cualquier sociedad no cayó del cielo sino que fue creado para dar sentido a la realidad, entonces es posible entender que este mismo sistema es capaz de dar forma a los seres humanos y a su entorno social dentro de los cambios y las continuidades de la historia (Heryanto, 1988). Por lo tanto, se asume que el lenguaje, y los discursos, por supuesto, (sobre) determinan la realidad social en su conjunto, y la forma específica en que lo hacen tiene consecuencias (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Ziai, 2013, p. 125), una de esas consecuencias asumiría que el lenguaje también está altamente influenciado por la experiencia en el mundo (Maldonado- Torres, 2007).

En el sistema mundo moderno/colonial, la relación entre colonialidad, lenguaje y conocimiento da lugar a la “violencia epistémica” (Castro-Gómez, 2000; Spivak, 1985), la cual es un tipo de violencia simbólica ejercida mediante el uso del lenguaje como dispositivo de racialización, discriminación e inferiorización (Albán, 2010, p. 199). En este contexto y respecto del pueblo *kichwa*, Kowii (2013, p. 61) señala que:

El uso de categorías como “dios único y divino, descubrimiento, conversión, evangelización, posesión, gentiles, fundación, incivilizados, súbditos, civilización”, entre otras, están presentes en el registro histórico que se realiza sobre el “descubrimiento de América”. En torno a dichas categorías se crean discursos y argumentos orientados a justificarlas o a ocultar el genocidio y etnocidio que se cometió con los pueblos originarios, así como a denigrar el rol y la resistencia del pueblo *kichwa* ejercida durante las etapas colonial y republicana

La fuerza física (conquista militar) y la fuerza de la palabra (evangelización) fueron dos de los mecanismos² principales de la violencia epistémica (Albán, 2010, p. 204). A pesar de la sobreposición del castellano, en el caso de la región andina, el quechua y el aymara fueron usadas como lenguas de evangelización, dado su carácter extensivo como lenguas mayores, donde la Iglesia sería la más interesada en usar lenguas andinas como lenguas de conversión (Garcés, 2007). Al respecto, Kowii (2017, p. 74) enfatiza que:

Estudiar a profundidad a los pueblos indígenas constituyó una prioridad, una estrategia en la empresa colonizadora de los españoles; es por esta razón que desarrollaron acciones como: (i) institucionalizar el sistema organizativo y administrativo de España; (ii) aprender la lengua; (ii) estudiar la cosmovisión y la cultura *kichwa*; (iii) suplantarse los contenidos de los cantos y de las alabanzas de los dioses, con referencias de la religión católica. (Esta última práctica tuvo resistencia pero logró institucionalizarse a lo largo de la historia)

En este punto es importante identificar al menos tres tipos de manifestaciones de la violencia epistémica: el extractivismo epistémico, el racismo epistémico y el ventriloquismo epistémico. El “extractivismo cognitivo” (Simpson & Klein, 2017) o también denominado como “extractivismo epistémico” (Grosfoguel, 2016) se basa en la “geopolítica del conocimiento” (Walsh, 2003) y hace referencia a que los saberes denominados como útiles (por grupos de poder dominantes, pe. Universidades o Gobiernos) se siguen produciendo en el centro,

² Además de la violencia epistémica impuesta por la evangelización, en la actualidad, añadiría un nuevo mecanismo: el sistema de producción académica y sus índices, aunque este tema escapa del alcance del presente texto.

mientras que la periferia juega un papel de receptor pasivo donde sus saberes han sido subalternizados y subordinados (Jo, 2013). Dicho de otra manera, existe un proceso de apropiación de las ideas-fuerza de los pueblos originarios que a través de un refinamiento intelectual son asimiladas al conocimiento occidental. En este sentido, Grosfoguel (2016) enfatiza que al englobar y mercadear con los saberes de los pueblos originarios dentro del conocimiento occidental se les quita la “radicalidad política” y su origen crítico. Así, el objetivo que defiende este neoextractivismo colonial, no es el diálogo horizontal entre iguales, sino la extracción de las ideas tal “*como se extraen las materias primas*” (Grosfoguel, 2016, p. 132), para un posterior procesamiento (colonización) en los *think-thanks*, principalmente euro- norteamericanos, a fin de otorgar legitimidad y capital simbólico a los insumos cognitivos provenientes del llamado Tercer Mundo.

El extractivismo epistémico, implícitamente involucra un racismo epistémico, el cual considera inferiores los conocimientos de aquellos clasificados como no humanos o subhumanos, por ende faltos de racionalidad (Grosfoguel, 2011). Garcés (2007) denuncia la relación entre extractivismo y racismo epistémico al señalar que:

Los conocimientos indígenas son despreciados en el concierto del uso de las lenguas modernas y del dominio de la máquina desarrollista y científicista actual, pero, al mismo tiempo, hay un saqueo del conocimiento colectivo de las comunidades campesinas e indígenas del planeta. Es decir, mientras se descalifican, en nombre de la ciencia y el progreso, los saberes y las lenguas de las comunidades indígenas que vehiculan dichos saberes, al mismo tiempo se busca, por una parte, acordar e implementar los mecanismos legales que permitan el saqueo de dichos conocimientos y, por otra, apropiarse de las lenguas que los vehiculan (2007, p. 229)

En lo referente al ventriloquismo epistémico, éste hace referencia a una situación de silenciamiento de conocimientos que sigue la lógica del títere y del titiritero. Es decir, existe un grupo dominante que habla en nombre de los dominados, quienes son útiles en la medida en que sirven como imagen del discurso y ocultan al verdadero interlocutor. Siguiendo a Foucault, es importante señalar que “*en toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos*” (Foucault, 1992,

p. 5). Es decir, el sujeto hablante, en su trato con el discurso que pronuncia, “*se da cuenta que no es él el que habla (...) el sujeto que habla en realidad es hablado*” (González & Martell, 2016, p. 156). El ventriloquismo epistémico está directamente relacionado con el

extractivismo epistémico y con el racismo epistémico, puesto que la relación entre títere y titiritero sigue la misma lógica de la colonialidad del poder. La idea de ventriloquismo epistémico coincide con la idea de *“colonialismo interno, que no es otra cosa que la reproducción de los esquemas de la colonialidad del poder, del saber y del ser por unas dirigencias que han estado postradas de rodillas ante los designios globales de los imperios desde el siglo XVI hasta nuestros días”* (Albán, 2010, p. 206)

En resumen, la supremacía de unas lenguas sobre otras se encuentra íntimamente ligada a la imposición de unos conocimientos sobre otros. El lenguaje tiene poder, no solo por el saber que está delante, sino porque la ontología que está detrás. En tal sentido, reflexionar sobre la hegemonía de una lengua sobre otra, también invita a reflexionar sobre las relaciones entre la colonialidad del saber y del ser en contextos particulares. De esta manera, en el presente trabajo interesa problematizar cómo la colonialidad se expresa más específicamente como una colonialidad lingüística, y cómo algunas experiencias locales en Ecuador se resisten a ella. Las ideas aquí presentadas se basan en una extensa revisión bibliográfica, entrevistas a profundidad, así como en el trabajo etnográfico realizado en la provincia de Imbabura entre septiembre de 2017 y junio de 2018, y además en la experiencia del estudio formal del idioma Kichwa realizado entre octubre de 2017 y mayo de 2018 en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).

3. CASOS DE COLONIALIDAD LINGÜÍSTICA: RUNA, PACHAMAMA, SUMAK KAWSAY

El pueblo Kichwa del Ecuador, al igual que otros pueblos originarios del Abya Yala, ha sido un pueblo rebelde que ha resistido por más de 526 años al sistema moderno/colonial. La permanencia de sus prácticas y saberes, así como de su lengua da fe de aquello. Para el profesor Kichwa-Otavalo Ariruma Kowi:

La cultura y la lengua kichwa han cumplido un rol insurgente en las distintas etapas de la historia, y han logrado posicionarse en la conciencia de la población indígena, afectada por el sistema colonial y republicano. A pesar de los saldos negativos de la historia, el kichwa se mantiene vigente, y muchos de sus referentes identitarios siguen siendo transmitidos de generación en generación, lo que ha permitido su continuidad (Kowii, 2013, pp. 25–26)

En el mismo orden de ideas, para el profesor Amaru Chimba: *“el idioma para el pueblo kichwa es como la base de la cultura, (...) una nacionalidad tiene aparte de territorio de tradiciones*

y vestuario (...) el idioma (...), decir soy kichwa y no hablar kichwa sería extraño, es como decir, yo soy norteamericano y no se hablar inglés” (A. Chimba, comunicación personal, 17 de julio, 2018).

El idioma Kichwa es una lengua afectiva, dulce, cariñosa que expresa comunión con los elementos de la naturaleza, de ahí que muchas palabras se hayan construido de onomatopeyas. “El *kichwa* constituye una *minka* de sonidos que a su vez se refleja en el sistema de organización social de la comunidad, el *ayllu* (Comunicación personal, 4 de julio, 2018). La relación mítica y sagrada del idioma *Kichwa* (inicialmente conocido como *Runashimi*) se evidencia en el relato de su origen:

Un día, un trueno inicialmente y luego un poderoso rayo, hicieron estremecer la tierra y provocaron grietas y desniveles que obligaron al río movilizarse con mayor agilidad: así, en algunos lugares formaron vertientes que, al compás del viento emitían diversos silbidos; (...) Al atardecer, la pareja bebió el agua de la cascada y cayeron invadidos por un profundo sueño, fue un sueño de miles de colores, soñaron que el canto de la cascada, de las aves, el rumor de los animales, los insectos, el viento, etc., se deslizaban y enraizaban en sus venas, sus entrañas; soñaron que junto a ellos cantaban y exclamaban gritos de júbilo y alegría, soñaron que sus cantos asignaban nombres a cada objeto, a cada elemento de la tierra, que sus palabras iluminadas por la vitalidad del sol y de la luna se agolpaban en caudales junto al río, como señal de que su lengua, su palabra, vivirá el tiempo que vivan, el sol, la luna, el agua y la tierra (Ministerio de Educación, 2009, p.5).

Para Kowii (2017) este relato hace referencia a tres elementos: a) la razón de ser de la lengua; b) el momento histórico en que se produce su nacimiento; y c) el rol que debe cumplir en la sociedad. Además, es posible identificar al menos tres de los principios fundamentales de la filosofía andina: a) la dualidad, expresada en la pareja; b) la relacionalidad, que vincula todos los elementos de la naturaleza y c) la ciclicidad, expresada en el sol, la luna, el agua y la tierra. Ahora bien, el camino del Kichwa desde su institucionalización en el incario, pasando por la colonia, hasta aterrizar en la época republicana ha sido tortuoso y complicado. No es menester ahondar en dicho recorrido sino más bien analizar la fase actual de la colonialidad lingüística de la que es parte. En tal sentido, se propone analizar tres términos erróneamente interpretados en la academia y en el habla cotidiana, y que representarían formas sofisticadas de neocolonización lingüística que tendrían impacto en la colonialidad del ser. Estos términos son: *Runa*, *Pachamama* y *Sumak Kawsay*.

3.1 Runa

La autoconcepción de las personas andinas no corresponde con la palabra “indígena”, a pesar de que es una denominación ampliamente usada por la academia. De hecho, las categorías de indio o indígena han sido dispositivos de discriminación y control usados en sistema moderno/colonial por parte de los grupos dominantes. Indígena es una expresión exógena, y tal como lo explica Estermann (2015) puede ser considerada como una fiel expresión de alienación cultural. El término original, antes de la llegada de los españoles para referirse a las personas era “*Runa*” que significa persona, ser humano. En tal sentido, *Runashimi* se traduce como lengua (*shimi*) de la persona (*runa*).

Lamentablemente, la violencia epistémica ejercida sobre el término *Runa* ha tenido dos consecuencias poco agradables. En primer lugar, ha sido convertido en un dispositivo de discriminación especialmente en el uso cotidiano. Por ejemplo, en el habla cotidiana es posible escuchar expresiones como: “perro runa”, “huevo runa”, o “qué runa que eres”. Incluso entre los mismos kichwa-hablante es posible escuchar la expresión como “ya runaste” haciendo referencia a una equivocación cuando se toca algún instrumento musical. Amaru Chimba al respecto señala que:

Runa se lo ha tomado en cuenta como insulto, como algo peyorativo, eso tendríamos que cambiar y darle la resignificación del término runa (...) Porque muchas veces los mismos indígenas (...) al momento de escuchar, ya también lo asimilan como un insulto, porque se lo ha canalizado de esa manera (A. Chimba, comunicación personal, 17 de julio, 2018).

La connotación que se otorga a la palabra *Runa* es una connotación ofensiva y proviene de la asociación que le fue otorgada desde la época colonial con el término de indio. Iñuca (2017, p. 127), al respecto señala que el calificativo indio se transformó en un adjetivo despectivo, convirtiéndose en el argumento para la expropiación de territorios, la aniquilación del poder local y la representación política, la extirpación de las religiones y finalmente, la destrucción de las identidades.

El concepto de indio como un artefacto ideológico (...) fue construido precisamente para reafirmar el sometimiento (...) entonces, fue un dispositivo fulminante que afectaba la psicología individual y colectiva de la población porque en la mentalidad, digamos, tanto de los individuos y de la sociedad en general, estaba institucionalizado esa idea de indio como sinónimo de incivilizado, salvaje, retraso, todo eso. Y esas ideas se interiorizaron en la

conciencia de la población indígena (A. Kowii, comunicación personal, 4 de julio, 2018)

De esta manera, decir que algo o alguien es *runa* (implícitamente indio o indígena), es un eufemismo para referirse a algo o alguien inferior, bajo el criterio étnico-racial subyacente impuesto por colonialidad del poder.

Ahora bien, la segunda consecuencia que dejó la clasificación racial que separó a los blancos de los indígenas y a los indígenas de los mestizos, ha sido que el término *Runa* haya sido adoptado por parte del mismo pueblo *Kichwa* como sinónimo de indígena e incluso como equivalente al género masculino; es decir, la violencia epistémica ha derivado en una coaptación de las identidades, que ha naturalizado el asociar *Runa* con Indígena y con hombre. Amaru Chimba al respecto enfatiza que:

No vemos la carga cultural que tiene para nosotros el decir Runa. El ser Runa es ser humano, el ser Runa es estar en equilibrio con la naturaleza, con el cosmos, no es cualquier persona. El ser Runa también lo han dado como el género masculino (...) aunque el Runa es neutro, no es hombre o mujer; sin embargo, en algunas comunidades se lo ha puesto como género masculino (...) también, en general, todos los pueblos indígenas, al momento de decir kichwa-hablante, al momento de decir runa, estás hablando de la comunidad, del pueblo indígena de la nacionalidad (...) vamos viendo en cada comunidad, que runa se va interpretando de diferentes formas, runa como género masculino, runa como indígena, runa como perteneciente a un territorio a un pueblo o nacionalidad ancestral (A. Chimba, comunicación personal, 17 de julio, 2018).

El caso de la operadora turística de *Runa Tupari* con el cual se colaboró como voluntario permitió observar, cómo cuando los turistas preguntan por el significado de *Runa Tupari*, éste era traducido como “encuentro con indígenas”. De igual manera, es frecuente escuchar en los discursos de la dirigencia indígena del Ecuador la separación entre lo *Runa* (indígena) y lo *Misti* (mestizo). Además, durante la convivencia en varias comunidades de Imbabura, se pudo preguntar cómo se percibían las personas así mismas, y la respuesta fue: somos indígenas. De igual manera, cuando se preguntaba si era lo mismo ser indígena que ser *runa*, la respuesta era afirmativa. Vale recordar que la categoría de indígena está ampliamente institucionalizada en las políticas públicas del Ecuador y es parte de las preguntas que se realizan en los Censos Nacionales cada 10 años, en los cuales se le consulta a las personas por su autodefinición étnica. Finalmente, ha sido posible encontrar también en el Diccionario Kichwa–Castellano de UNICEF del año 2006 la traducción de la palabra *Runa* como indígena. Aunque en

diccionarios posteriores como el de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (2007) y del Ministerio de Educación (2009) esta traducción ya no aparece.

3.2 Pachamama

El uso lingüístico del término *Pacha* es muy extenso y tiene varias connotaciones, a saber: a) determina los espacios cosmogónicos o metafísicos (*hananpacha*, *kaypacha*, *ukupacha*); b) delimita fases históricas (*ñawpapacha*); c) expresa los tiempos relativos (*yallishkapacha*, *kunanpacha*, *shamukpacha*); d) habla de cambios fundamentales (*pachakutik*); e) marca tiempos de cosechas (*kallchay pacha*); y f) define el tiempo-espacio como una globalidad de conjunción (Manga, 1994). Además de lo mencionado, Pacha, permite reafirmar la razón de ser de la persona, por ejemplo, “*Runapacha expresa la idea de <persona cósmica, persona universal>, con lo cual se afirma la visión de vida que tienen las comunidades al considerar que la <allpamama>, la <pachamama> son sus padres mayores y por lo tanto es necesario apreciarla, cuidarla y amarla*” (Kowii, 2017, p. 25). La interrelación entre el idioma *kichwa*, la naturaleza, el cosmos, y el todo es evidente, y muy probablemente, debido a esta relación, muchas de sus palabras son onomatopéicas (Kowii, 2013, p. 34).

Pachamama, ha sido un término que ha ganado popularidad gracias a la introducción llevada a cabo por los movimientos ecologistas y *new age* en la década de los 90. Con frecuencia, *Pachamama* aparece literalmente traducida como “Madre Tierra”, y comúnmente se la relaciona con el constructo social, naturaleza. Sin embargo, es importante diferenciar Tierra, como mundo, de tierra como un pedazo de ella. La tierra entendida como el suelo, como el lugar geológico donde se da la siembra y la cosecha, en *Kichwa* se denomina *Allpamama*, *allpa*=tierra, *mama*=madre. En el mismo sentido, es importante enfatizar que el término “naturaleza” ha sido ampliamente utilizado como parte de la dicotomía sociedad- naturaleza de herencia descartiana, la cual ha instrumentalizado y ha interpretado la naturaleza como un recurso, sobre el que el hombre-blanco-moderno puede disponer. Vale recordar que Descartes proveería a la segunda modernidad de los dualismos opuestos de mente-cuerpo y mente-materia, que han servido para convertir a la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control (Maldonado-Torres, 2007, p. 145). Antonio Malo (2014) también reflexiona al respecto y señala que “*durante la modernidad la naturaleza se ha constituido como un ente discursivo, una entidad que puede ser protegida, culpada y dominada, en nombre del bienestar de la humanidad (...) es claro, entonces, que las percepciones de la naturaleza han tenido, y*

tienen, profundas implicaciones políticas”.

En el mundo andino, el *Runa* no es propietario de la naturaleza sino que cumple una función de cuidante, cultivador y facilitador; no es mejor o superior a los demás seres vivos, sino que tiene su lugar específico en el orden cósmico, en la *Pachamama* (Estermann, 2015). La *Pachamama*, entendida como el mundo, es un todo integrado armónicamente en donde cohabita y se corresponde lo material e inmaterial. Así, la sacralidad es inherente a la concepción de *Pachamama* donde un cerro, una piedra, una cascada tienen vida y albergan a los *Apus* (ancestros) y donde el *Runa* construye su vida en plenitud, el *Sumak Kawsay*. En tal sentido, interpretar *Pachamama* como naturaleza en el sentido utilitario occidental bien podría ser interpretado como una especie de ventriloquismo epistémico, en donde académicos y activistas, bajo el argumento ecologista, hablan de naturaleza, haciendo referencia a un concepto *kichwa*, sin darse cuenta que en realidad están siendo hablados por el poder de discursos que los sobrepasa.

3.3 Sumak Kawsay

En las últimas décadas, la búsqueda de alternativas al desarrollo, o más allá del desarrollo, por fuera del pensamiento eurocéntrico, se ha convertido en un asunto cada vez más frecuente. En este escenario han aparecido dos conceptos de relevancia nacional e internacional: Buen-Vivir y *Sumak Kawsay*. El interés por investigar ambos términos, ha despegado a partir de la inclusión de ambos en la Constitución del Ecuador de 2008, la cual en su preámbulo, hace explícita su intención de “*construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el Sumak Kawsay*”³ (Asamblea Nacional, 2008, p. 21).

Ahora bien, las interpretaciones éticas, culturales, políticas y prácticas de los significados del Buen-Vivir y del *Sumak Kawsay*, así como de sus formas de implementación en la sociedad han sido diversas. En primer lugar, para varios autores, el *Sumak Kawsay* representa el ideal del proyecto social indígena, entendido como una propuesta epistémica basada en instituciones, formas y principios filosóficos de vida andino-amazónicos, mientras que el Buen-Vivir representaría una nueva variante de la eudaimonía aristotélica, como aspiración

³ Aunque el reciente discurso intelectual y político del *Sumak Kawsay*, comenzó a sistematizarse en los años 90 en la comunidad de Sarayaku, en la Provincia de Pastaza en la Amazonía ecuatoriana, principalmente por Carlos Viteri Gualinga y su familia, la inclusión del *Sumak Kawsay* y del Buen-Vivir en la Constitución del 2008, es en realidad el resultado de décadas de lucha continua por la reivindicación de los pueblos indígenas ecuatorianos.

última de vida para el pensamiento occidental. Bajo esta perspectiva, el *Sumak Kawsay* constituiría una interpelación, una exhortación, de cierta manera, un reclamo hacia los fundamentos del pensamiento occidental y en ese sentido propondría la deconstrucción de sus fundamentos ideológicos (Tavares, 2013), fundamentos sobre los cuáles aún descansa la idea del Buen-Vivir. Adicionalmente, en la práctica, la inclusión del *Sumak Kawsay* y del Buen-Vivir en la Constitución ecuatoriana de 2008 y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza ha dado lugar a una serie de dilemas político-ambientales debido a las políticas públicas de corte neoextractivista-progresista, implementadas por el gobierno de Rafael Correa y prorrogadas por el actual gobierno de Lenin Moreno. Asimismo, es frecuente encontrar la denuncia del *Sumak Kawsay* convertido en un proyecto político (Simbaña, 2012), lo cual tendría serias implicaciones, puesto que si el proyecto del *Sumak Kawsay* fracasa, quedaría en el imaginario colectivo que la alternativa andina es inviable, cuando en realidad lo que fracasaría sería el Buen-Vivir (Oviedo, 2014a) en su versión neodesarrollista. En la Tabla 1 se presenta la traducción por separado de *Sumak* y de *Kawsay*.

Tabla 1. Traducciones de *Sumak Kawsay*

	Diccionario UNICEF 2006	Diccionario Ministerio de Educación 2009	Diccionario Casa de la Cultura Ecuatoriana 2007
Sumak	Bonito, hermoso, lindo, precioso, agradable, excelente, bello, bueno, delicioso.	Bello, bonito, lindo, precioso, delicioso, distinguido	Bello, bonito, excelente
Kawsay	Vida, cultura	Vida, cultura, vivir, habitar	Vida, cultura, vivir, habitar

Elaboración propia con base en UNICEF (2006), Casa de la Cultura Ecuatoriana (2007) y Ministerio de Educación (2009)

Por otra parte, dentro de las principales interpretaciones académicas sobre el *Sumak Kawsay* tenemos: Vida en Plenitud, Vida en Equilibrio, Vida Armoniosa (Chuji, 2014; Kowii, 2011; Pacari, 2014; Simbaña, 2012), Convivir Armónico (Oviedo, 2014b), Vida Bella (Iñuca, 2017), Espléndida Existencia (Lajo, 2003). Por tanto, traducir *Sumak Kawsay* como Buen-Vivir, no solo es riesgoso sino erróneo.

Una aproximación lingüística para Buen Vivir sería la expresión *Alli Kawsay*, la cual combina las “nociones culturales heredadas” y de las “nociones culturales aprendidas” como el dinero,

el mercado y el capital, aunque ciertamente podríamos denominar a éstas últimas como nociones culturales forzadas o impuestas. *Alli* hace referencia a lo “bueno”, a una vida social material y ética en el ámbito humano (Guandinango & Carillo, 2015). *Alli Kawsay*, representa una expresión frecuente en la cotidianidad a nivel lingüístico, histórico, espiritual y vivencial de las comunidades *kichwas* del norte del Ecuador.

3.4 Racismo, ventriloquismo y extractivismo epistémico

La breve explicación sobre la traducción y uso de las palabras *Runa*, *Pachamama* y *Sumak Kawsay* buscan evidenciar las diferentes formas de violencia epistémica que siguen sosteniendo la diferencia colonial y que siguen subalternizando los saberes no occidentales. Considero que cada uno de los casos explicados es parte de una neocolonización, que sigue privilegiando ciertas lenguas por encima de otras y que a través del lenguaje busca someter la existencia (el ser-ahí) de los pueblos históricamente dominados. En la tabla 2 se compara los tres términos analizados según su interpretación *Kichwa*, su interpretación occidental y el tipo de violencia epistémica que se estaría ejerciendo.

Tabla 2. Violencia epistémica a través de conceptos *kichwa*

	Runa	Pachamama	Sumak Kawsay
Interpretación Kichwa	Persona, Ser Humano parte de la Pachamama que lo convierte en Runapacha o ser cósmico. El Runa es un cuidador, mas no dueño de la naturaleza	Mundo, Cosmos, Naturaleza como un todo vivo.	Vida Bella, Vida Plena. Proyecto social comunitario del pueblo Kichwa que combina una perspectiva ética y estética de la existencia del Runapacha
Interpretación occidentalizada	Adjetivo peyorativo que usado para identificar algo o a alguien como inferior por su condición étnica. También se usa como traducción de la categoría racial de indígena.	Naturaleza, entendida como un conjunto de recursos, que no tiene derechos al no ser humano y por tanto es susceptible de ser explotada	Equiparada al concepto de Buen-Vivir, el cual es un eufemismo para hacer referencia a una alternativa de desarrollo en la versión gubernamental y una alternativa al desarrollo en la versión postdesarrollista. Ambas desde la episteme occidental
Mecanismos para ejercer la violencia	Jerarquías raciales	Dicotomía Sociedad-naturaleza	Sinonimia en la producción científica
Tipo de Violencia epistémica	Racismo epistémico	Ventriloquismo epistémico	Extractivismo epistémico

Elaboración propia

4. LA RESISTENCIA: ESTUDIO FORMAL DEL IDIOMA KICHWA (EFIK)

Intentar comprender lo diferente, implica un tránsito, una inmersión en la forma de ver y estar en el mundo de aquello que se considera diferente a nosotros. Necesariamente se requiere del estudio su matriz cultural, no solo desde la antropología sino también desde la lingüística, porque como bien lo señala el profesor Kowii, la lengua es el corazón de los pueblos, en ella reposa la memoria y filosofía de los pueblos, constituye su espíritu (Comunicación personal, 4 de julio, 2018).

En tal sentido, además del trabajo de convivencia con las comunidades se ha recurrido al Estudio Formal del Idioma Kichwa (EFIK), la cual ha constituido una técnica propia, surgida en el transcurso de la tesis doctoral en curso. A diferencia de lo que ocurre con los trabajos etnográficos clásicos de larga permanencia en donde se tiende a aprender el idioma local por convivencia, el EFIK presentó ciertas características que han permitido considerarlo como una forma particular, mediante la cual el investigador ha podido obtener información relacionada con el caso de estudio. El EFIK comparte características con la modalidad de observación del Participante Completo, en donde *“el investigador es un miembro del grupo a estudiar o en el curso de la investigación se vuelve un miembro con plenos derechos”* (Álvarez-Gayou, 2003, p. 105). Sin embargo, la observación proporcionaba parcelas de información respecto del *Sumak Kawsay*. En realidad, lo facilitó información fue la experiencia de aprendizaje de las palabras, significados, reglas, estructuras gramaticales, y tiempos verbales del idioma y sonoridad. Parafraseando a Gadamer (1998) la experiencia de choque entre el investigador-intérprete y el idioma *Kichwa* fue lo que dio lugar a un primer intento de diálogo intercultural. El EFIK, no ha pretendido solamente recolectar información, sino que en realidad tuvo dos efectos paralelos. Por una parte, el proceso de enseñanza permitió un aprendizaje-comprensión-valoración del otro, de lo diferente; y al mismo tiempo incitó la reflexión sobre la colonialidad del poder presente en las estructuras de conocimiento relacionadas con el yo investigador.

Hidalgo-Nieto (2016, p. 120) enfatiza que *“es justamente en las experiencias de choque en donde el encuentro con el otro instauro procesos de enriquecimiento, transformación y ampliación del propio horizonte de comprensión”*. En tal sentido, el EFIK no solo facilitó la observación como Participante Completo, sino también a la autoobservación y en tal sentido, favoreció la hermenéutica, deconstrucción y decolonización del yo investigador. La

información sobre la gramática del idioma, sobre la perspectiva de los estudiantes que estudian *Kichwa*, y la información sobre el mismo investigador han permitido considerar al EFIK como una técnica de obtención de información cualitativa y como una experiencia de *praxis* decolonial.

Para el profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar, Ariruma Kowii estudiar y conocer el idioma *kichwa* es una cuestión de herencia histórica y de identidad. Al respecto señala:

Yo creo que el tener la seguridad de identidad, permite ser más creativos, permite superar la subalternidad, porque el momento en que pensamos que somos menos, entonces tenemos que fijarnos en los otros (...) el problema es que nunca nos hemos fijado en lo que tenemos (...) yo creo que esa inseguridad de identidad motiva para que veamos a los otros como superiores. Entonces la lengua pues debería darnos como mucho orgullo, mucha seguridad de los que nosotros somos (...) somos pueblos que desarrollaron un conocimiento de su entorno y que en ese entorno hay una energía que nos ayuda a estar estables o desarmonizados (A. Kowii, comunicación personal, 4 de julio, 2018)

Para el profesor de la Universidad Central del Ecuador, Amaru Chimba, no solo es importante aprender *kichwa* sino que recalca que en realidad es una obligación. Al respecto enfatiza:

Vivimos en un país que está catalogado como plurinacional, intercultural, multilingüe, y en la constitución tenemos el idioma *kichwa* y el *shuar* como idiomas oficiales de relación cultural, entonces, dejar a un lado y no aprenderlo me parece que es un error muy grande (...) porque vivimos en un país *kichwa*-hablante (...) entonces si todos habláramos *kichwa* sería mucho más fácil, mucho más factible entrar hasta una comunidad, un territorio y poder comunicarnos de igual manera, para que no haya esa desigualdad, esa brecha lingüística entre el uno y el otro (A. Chimba, comunicación personal, 17 de julio, 2018).

Son varias los organismos públicos y privados que se han enfocado en la defensa y promoción del estudio del *kichwa* en la ciudad de Quito, a saber: la Universidad Central del Ecuador a través de su Instituto Académico de Idiomas, la Universidad Andina Simón Bolívar a través del Área de Letras y Estudios Culturales, La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y el Instituto de Altos Estudios Nacionales a través de cursos abiertos de Lengua y Cultura *Kichwa*, y los cursos abiertos al público por parte de la Pluriversidad Amawtay Wasi, entre otros.

Ahora bien, la experiencia de seis meses del estudio del *kichwa* en la UASB permitió aplicar un

cuestionario piloto, que sirvió como validación para una futura encuesta en otros centros de enseñanza y para explorar en los intereses e impactos que tuvo el estudiar *kichwa* en aquellas personas que decidieron ingresar. Vale recordar que la duración de cada nivel fue de aproximadamente tres meses con una carga equivalente a 60 horas académicas y con un costo de \$USD 290 por nivel. Se logró la respuesta por correo electrónico de 17 estudiantes, 9 mujeres y 8 hombres. Seis de los encuestados pertenecían al nivel básico llevado a cabo entre noviembre 2015 y enero 2016, y 11 estudiantes pertenecientes al nivel básico e intermedio llevado a cabo entre octubre 2016 y mayo 2017. De manera general, el promedio de edad de los estudiantes fue de 37 años. Seis encuestados fueron docentes, seis empleados privados, dos servidores públicos, una estudiante universitaria, un voluntario y una persona que trabajaba de manera independiente. Al preguntarles sobre otros idiomas estudiados (figura 1) antes del *Kichwa*, la gran mayoría (16/17) respondieron que habían estudiado el idioma inglés y en menor proporción otros idiomas.

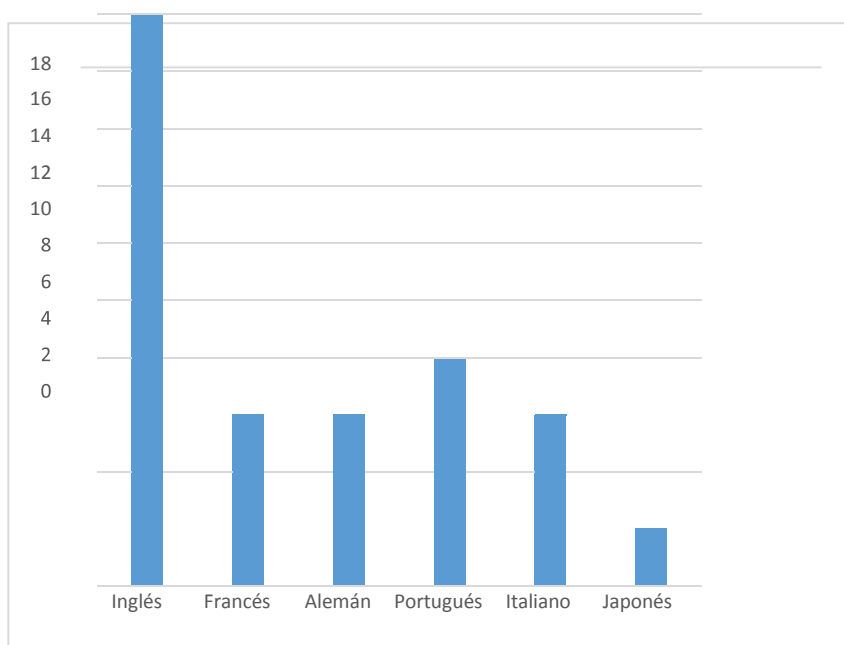


Figura 1. Otros idiomas estudiados antes del Kichwa Elaboración propia

En lo que respecta a las razones para estudiar *kichwa* (Figura 2), la respuesta principal fue por aprender el idioma de los ancestros (27%), seguido del interés en otro idioma (18%) y en tercer lugar por cuestiones o razones laborales (15%).

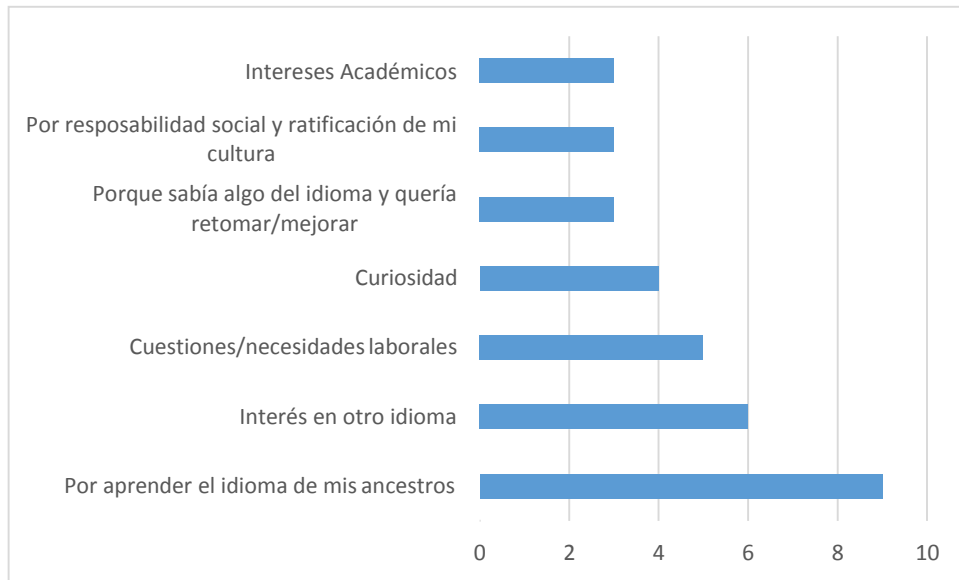


Figura 2. Razones para estudiar Kichwa

Elaboración propia

También se les pidió que evaluaran su nivel antes de iniciar el estudio y después de terminar el curso. Como se puede apreciar en la figura 3, la mayoría (53%) inició el curso sin saber nada sobre el idioma. Sin embargo, 12 de los 17 encuestados afirmaron haber mejorado hasta llegar a un básico inferior (6%-25%) y un básico superior (26%-50%).

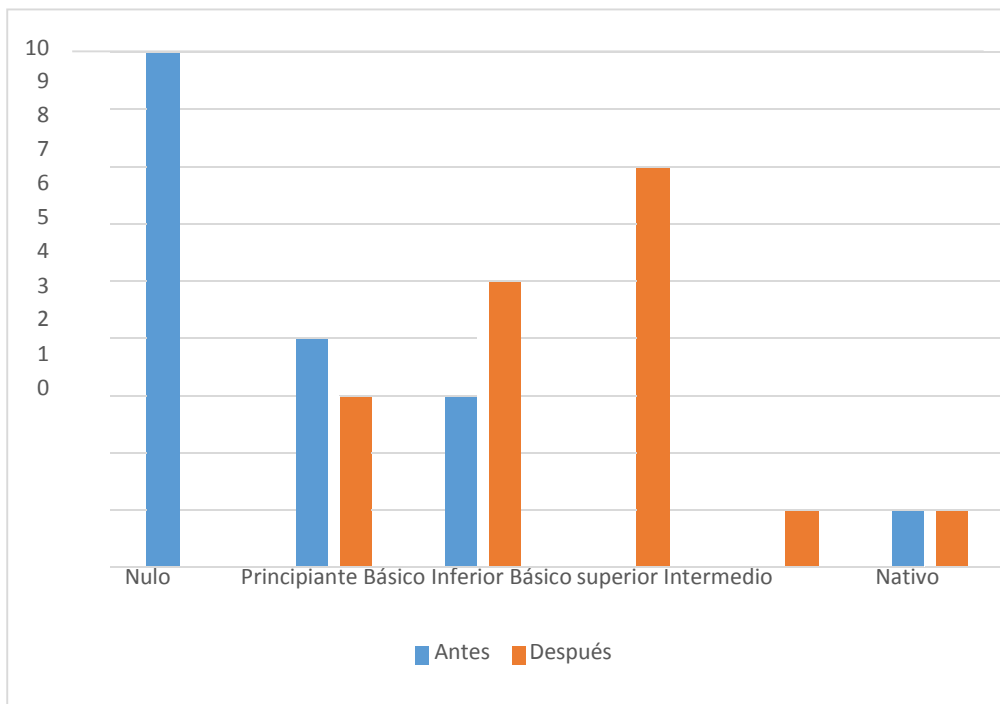


Figura 3. Nivel de conocimiento del Kichwa Elaboración propia

Dentro del cuestionario se incluyó una pregunta abierta respecto del impacto que había tenido a nivel personal, familiar o profesional el haber estudiado *kichwa*. Las respuestas fueron variadas, sin embargo, el elemento común recayó en el tema de la admiración y el reconocimiento del valor que tiene la lengua y la interculturalidad. Varios encuestados expresaron que sus percepciones sobre el mundo *kichwa* se habían vuelto más sensibles, se habían ampliado, e incluso reconocían que estaban más lejos de lo que creían de sus raíces. Otros encuestados recalcaron que su entendimiento de la cosmovisión andina había mejorado, lo que había significado abrir sus mentes hacia otras formas de ver y estar en el mundo. En último lugar, respecto a la práctica, algunos resaltaron que habían empezado a incorporar saludos y frases en *kichwa* dentro de sus diálogos entre amigos y familiares.

La penúltima pregunta fue si consideraban importante promover el estudio del idioma *Kichwa* en la sociedad ecuatoriana en general, la cual tuvo un 100% de respuestas afirmativas. De igual manera, la última pregunta de si estarían interesados en continuar el estudio o la práctica del idioma *Kichwa*, obtuvo también un 100% de respuestas afirmativas.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A pesar del proceso de descolonización jurídico-político de los países latinoamericanos en el siglo XIX, la descolonización ha sido parcial puesto que varios mecanismos coloniales han permanecido ocultos, mientras que otros se han refinado. Una de las principales estrategias de segregación ha sido de tipo epistemológica, es decir clasificar cuáles conocimientos, y por tanto cuáles lenguas son válidas y cuáles no. No pensar en términos modernos, se ha traducido en el no-ser; es decir, el privilegio del conocimiento eurocéntrico en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados han servido de base para la descalificación epistémica y la negación ontológica de lo no-europeo (Maldonado-Torres, 2007, p. 145). Por lo que se puede inferir que la experiencia vivida (el ser-ahí) de los sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con las diferentes expresiones de la violencia, especialmente la violencia epistémica. Desde el pensamiento decolonial se busca evidenciar aquello oculto tras la colonialidad en otras dimensiones y campos, como por ejemplo la colonialidad lingüística.

Así como en su momento el sistema colonial tuvo claro los instrumentos y las estrategias que se debían utilizar para doblegar y someter a los pueblos andinos en general y al pueblo *kichwa*

en particular (Kowii, 2013, p. 25), en la actualidad el sistema neocolonial también cuenta con instrumentos y estrategias para legitimar la imposición de una lengua y una cultura sobre otra. Estamos ante un nuevo proceso de evangelización, esta vez a cargo de élites (pe. la academia, el gobierno), pero que tiene los mismos seguidores, los cuales no logran despertar de la pesadilla moderno/colonial. Cuando académicos y políticos aluden a palabras *Kichwa* como parte de una construcción discursiva lo que realmente están haciendo es ignorar la epistemología y ontología que está detrás de los términos utilizados. De tal forma que los discursos de élite, producidos en el centro dejan a la periferia como receptor pasivo donde sus saberes han sido subalternizados y subordinados.

Según se ha intentado explicar en este trabajo, la invención del constructo de raza, ha permeado en el *kay* (esencia) del pueblo kichwa, convenciéndolos de que al decir *Runa*, están refiriéndose a ellos mismos para distinguirse de los mestizos y de los blancos. Sin embargo, la filosofía que se esconde detrás de la palabra *Runa*, no responde a categorías étnicas que jerarquizan a las personas sino que en un principio de equidad, de equilibrio. La academia ha jugado un papel decisivo a la hora de legitimar estas clasificaciones y falta expandir la discusión desde la autocrítica y por fuera de los cánones occidentales, tanto para descendientes como para no descendientes de los pueblos originarios. En el caso del término *Pachamama*, éste debería ser entendido más allá de las fronteras interpretativas occidentales que eliminan el componente sagrado del mundo y la reducen a un conjunto de recursos utilitarios que justifica su dominio y (ab)uso. Respecto del *Sumak Kawsay*, éste no pertenece a la matriz hegemónica occidental; sin embargo, se lo ha interpretado ligeramente como Buen-Vivir dentro de la esfera de pensamiento occidental. Por lo tanto, la sinonimia entre *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir, institucionalizada por el gobierno ecuatoriano, y difundida por la academia, estaría solapando un proceso de extractivismo cognitivo que ha cooptado el conocimiento ancestral de los pueblos originarios para homogeneizarlos dentro de la moderna y postmoderna maquinaria intelectual. En definitiva, cuando se intenta traducir una palabra de un idioma a otro se corre el riesgo de simplificarlo, y considerando los códigos y los significados simbólicos en cada idioma y cultura, a veces resulta riesgoso e incluso violento igualar dos conceptos. Las traducciones o interpretaciones nunca serán del todo precisas y menos cuando se lo hace desde un *locus* cultural fuera de lo que se intenta traducir.

Bajo el contexto de la violencia epistémica, el pueblo *kichwa* y su lengua se resisten, se reconfiguran y resignifican sus conceptos. Una frase del líder boliviano Tupak Katari decía:

si indio es la palabra con la que nos oprimieron, indio será la palabra con la que nos liberaremos. Añadiría, si runa/pachamama/sumak kawsay es la palabra con la que nos oprimieron, runa/pachamama/sumak kawsay será la palabra con la que nos liberaremos. Tomando en consideración la recomendación de Castro-Gómez (2007, pp. 171–172) de entender a la decolonialidad no como dependiente de las revoluciones molares (macro), sino como dependiente de la transformación creativa del ser; en este trabajo, se ha intentado explicar una forma de lucha contra las prácticas de subjetivación a nivel micro basadas en el lenguaje. Tal empresa, guarda relación con las palabras de la profesora Catherine Walsh quien señala que se requiere “*aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar decolonialmente, a nivel individual y en colectividad*” (Walsh, 2017, p. 31).

Para los pueblos originarios, la defensa del idioma es un mecanismo de poder “para” luchar contra las relaciones de dominación del proyecto moderno/colonial. En tal sentido, reapropiarse de la lengua, del significante y del significado es una cuestión de orgullo, de autoestima. Y a priori, podría decir que para los mal llamados mestizos, la defensa del idioma se convierte en un asunto de identidad, una identidad que siempre ha sido esquiva. El reto más importante, en especial para los hispanohablantes, es encariñarse con el idioma, la cultura y la cosmovisión *kichwa* “*hasta que pueda haber una verdadera relación intercultural y no solamente (...) la típica tolerancia (...) ese es un reto macro que es un trabajo de políticas públicas, un trabajo de medios, un trabajo muy grande a nivel nacional*” (A. Chimba, comunicación personal, 17 de julio, 2018). Por tanto, la tarea de resistencia es tanto individual como colectiva.

A través del estudio del *Kichwa*, de lo que se trata es de recuperar el poder de la palabra y su capacidad para imaginar el mundo de forma diferente a lo históricamente impuesto, reinventar la existencia, (re)exitir epistémicamente y lograr que los conocimientos de los ancestros tengan circulación para comprender que “*hay maneras de ser, estar, sentir, pensar, hacer y aprender distintas a las impuestas a sangre y fuego*” (Albán, 2010, p. 209). Por tanto, estudiar el idioma *kichwa*, por convicción, por responsabilidad con la historia y con los ancestros, se convierte en un práctica decolonial que busca deconstruir lo que la razón moderna ha impuesto, es decir las prácticas y saberes eurocéntricos que nos han enseñado a venerar.

En este sentido, ante los nuevos esfuerzos colonizadores, la búsqueda de prácticas decoloniales se convierte en un elemento fundamental del proceso de resistencia que no ha terminado. Tal como lo dijo la gran líder Kichwa-Kayambi Dolores Cacuango: “*Pitishka urku uksha shina,*

kutin winakmi kanchik, shinami, urku uksha shinawan pachamamata katachishun” <somos como la paja del páramo que cortada vuelve a crecer, de paja de páramo sembraremos el mundo>

6. Referencias

- Albán, A. (2010). Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno/colonial Colombia. En C. Mosquera, A. Laó-Montes, & C. Rodríguez (Eds.), *Debates Sobre Ciudadanía Y Políticas Raciales En Las Américas Negras* (pp. 197– 221). Bogotá: Universidad Nacional De Colombia.
- Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. México: Paidós.
- Asamblea Nacional. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: Asamblea Nacional.
- Casa de la Cultura Ecuatoriana. (2007). *Shimiyukkamu. Diccionario kichwa-español*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88–98). Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault and the Coloniality of Power. *Tabula Rasa*, (6), 153–172.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Chuji, M. (2014). Sumak Kawsay versus desarrollo. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, & N. Deleg (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay* (pp. 231–236). Huelva y Cuenca: CIM-PYDLOS.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía Andina* (Segunda Edición). Quito: Abya-Yala.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. (A. González-Troyano, Trad.). Buenos Aires: Tusquets Editores.

- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217–242). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- GESCO. (2012). Estudios decoloniales: un panorama general. *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, (6), 8–21.
- González, C., & Martell, L. (2016). EL ANÁLISIS DEL DISCURSO DESDE LA PERSPECTIVA FOUCAULDIANA: MÉTODO Y GENERACIÓN DEL CONOCIMIENTO. *Ra Ximhai*, 9(1).
Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/53894>
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 17–46.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341–355.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123–143.
- Grosfoguel, R., & Mignolo, W. (2008). Decolonial Interventions: A Brief Introduction. *Tabula Rasa*, (9), 29–38.
- Guandinango, Y., & Carillo, P. (2015). Sumak Kawsay y Alli kawsay. El proceso de Institucionalización y la Visión Andina (Sumak Kawsay and Alli kawsay: The Process of Institutionalization and the Andean Vision). Social Science Research Network. Recuperado de <https://papers.ssrn.com/abstract=1980120>
- Heryanto, A. (1988). The Development of ‘Development’. *Indonesia*, 46, 1–24.
- Hidalgo-Nieto, C. (2016). Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural */Hermeneutics and Argumentation: Contributions for the Understanding of Intercultural Dialogue. *Estudios de Filosofía*, (54), 107–130. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n54a07>

- Iñuca, J. (2017). *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. (Tesis Doctoral). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador, Quito.
- Jo, Y. H. (2013). La descolonialidad y el Sumak Kawsay en Ecuador. *Revista Iberoamericana*, 24(1), 37–63.
- Kowii, A. (2011). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, (28), 1–4.
- Kowii, A. (2013). *(In)visibilización del Kichwa. Políticas Lingüísticas del Ecuador* (Tesis Doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Kowii, A. (2017). *(In)visibilización del Kichwa. Políticas Lingüísticas del Ecuador* (Vol. 4). Quito: UASB-ABYA YALA.
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Amaro Runa Ediciones.
- Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. En F. Schiwy & N. Maldonado-Torres (Eds.), *(Des)colonialidad del ser y del saber (vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 63–130). Buenos Aires: Ediciones del Signo - Duke University.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127–167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Malo, A. (2014). *El metabolismo social, el sumak kawsay y el territorio: el caso de Cuenca, Ecuador* (Tesis Doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Manga, A. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, (24), 155–190. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.1994.v24.25452
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Ministerio de Educación. (2009). *KICHWA. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*. Quito: Ministerio de Educación.

- Oviedo, A. (Ed.). (2014a). *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. Quito: Ediciones Sumak.
- Oviedo, A. (2014b). *Buen Vivir vs Sumak Kawsay* (Tercera Edición). Buenos Aires: CICCUS.
- Pacari, N. (2014). Sumak Kawsay para que tengamos vida. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, & N. Deleg (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay* (pp. 345–355). Huelva y Cuenca: CIM-PYDLOS.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (5), 1–33.
- Quintero, P. (2014). Desarrollo, Modernidad y Colonialidad. *Antropología Experimental*, (13). Recuperado de <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1816>
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Santamaría-Delgado, C. (2007). El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 195–215). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Simbaña, F. (2012). El sumak kawsay como proyecto político. En M. Lang, D. Mokrani, & Fundación Rosa Luxemburg (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 219–226). Quito: Abya- Yala.
- Simpson, L., & Klein, N. (2017). Danzar el mundo para traerlo a la vida: conversación con Leanne Simpson de Idle No More. *Tabula Rasa*, (26), 51–70. <https://doi.org/10.25058/20112742.188>
- Spivak, G. (1985). Can the Subaltern Speak? En N. Cary & L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Urbana: University of Illinois Press.
- Tavares, M. (2013). A Filosofia Andina: Uma interpelação ao pensamento ocidental. Colonialismo, colonialidade e descolonização para uma interdiversidade de saberes (J. Estermann).

- Eccos Revista Científica*, (32), 197–252. <https://doi.org/10.5585/EccoS.n32.4620>
- UNICEF. (2006). *Diccionario Kichwa - Castellano*. Quito: UNICEF.
- Veronelli, G. A. (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, (81), 33–58. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scdl>
- Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4). Recuperado de <http://journals.openedition.org/polis/7138>
- Walsh, C. (2017). *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir Tomo II*. Quito: Abya-Yala.
- Ziai, A. (2013). The discourse of “development” and why the concept should be abandoned. *Development in Practice*, 23(1), 123–136. <https://doi.org/10.1080/09614524.2013.752792>