



Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales
ISSN: 2362-616X
revistamillcayac@gmail.com
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

Yuquilema Yupangui, Verónica María
Racismos invisibilizados: vivencias y resistencias cotidianas del pueblo kichwa en Ecuador
Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales, vol. VI, núm. 10, 2019, Marzo-, pp. 41-59
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525866950003>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Verónica María Yuquilema Yupanguí

Universidad de Coimbra. Centro de Estudios Sociales. Portugal

killariyu@gmail.com

RACISMOS INVISIBILIZADOS: VIVENCIAS Y RESISTENCIAS COTIDIANAS DEL PUEBLO KICHWA EN ECUADOR

Resumen: Desde mi ser y estar kichwa, este artículo de reflexión retrata la realidad cotidiana que viven las mujeres y hombres runakuna –término kichwa que reivindica el ser y estar de la población que fue llamada india o indígena– en contextos plurinacionales como el ecuatoriano, trayendo a discusión algunos de los escenarios micro en que el cuerpo de las y los runakuna es racializado, excluido y silenciado. Así también, pretende visibilizar las prácticas y saberes de resistencia y existencia que esta población ha venido reposicionando desde esa misma cotidianidad, tornando lo pequeño en el corazón de la descolonización y de la lucha contra el colonialismo, el capitalismo y el heteropatriarcado.

Palabras clave: racismos invisibilizados, resistencia, corazonar, descolonización

Invisible racism: daily experiences and resistance of the kichwa people in Ecuador

Abstract: From my being as a Kichwa person, this reflective article portrays the daily reality that runa women and men live –runa is a kichwa term that claims the life of the population that was called indian or indigenous - in plurinational contexts like the Ecuadorian, bringing to discussion some of the “micro” scenarios in which the body of this runa people is racialized, excluded and silenced; as well as, to visibilize the practices and knowledge of resistance and existence that this population has been repositioning from that same daily happenings, turning the micro struggles into the heart of de-colonization and the fight against colonialism, capitalism and patriarchy.

Keywords: invisible racism, resistance, corazonar, decolonization



Introducción

Aunque es evidente el colonialismo internado en sociedades como la ecuatoriana, a nivel estatal son pocas las iniciativas que ponen un esfuerzo real en erradicar uno de los males más profundos que nos aqueja: el racismo en todas sus formas, cotidiano o estructural y del que diariamente somos objeto las 15 nacionalidades y 15 pueblos originarios, pueblos en aislamiento voluntario y el pueblo afroecuatoriano.

El ser y estar en el mundo de las y los *runakuna* ha sido invalidado, desde lo estructural/institucional hasta lo cotidiano, es así que en esta reflexión haré referencia a las muestras de racismos invisibilizados, vividos puerta y corazón adentro de la/os sujeta/os subalternizada/os, los mismos que hasta ahora, al menos en el contexto ecuatoriano, han sido tomados de forma banal e insignificante tanto por la sociedad como por el propio Estado.

Frente a la omisión del Estado, han sido los propios pueblos subalternizados que desde acciones micropolíticas han sembrado y hecho florecer sus culturas dentro de un escenario de colonialismo, capitalismo y heteropatriarcado feroz, en consecuencia, este trabajo también pretende visibilizar las prácticas y saberes de resistencia y existencia que estos pueblos han venido reposicionando desde esa misma cotidianidad, tornando lo pequeño en el corazón de la descolonización y la lucha contra el colonialismo.

Finalmente, debo advertir a la o el lector que, mayoritariamente, el texto está escrito en primera persona porque cuerpos similares al mío son los que experimentan, saborean, sienten los siglos de silencio y represión que nos atraviesan, no se trata de una primera persona protagonista, sino únicamente ejemplificadora y multiplicadora de vivencias a nivel individual y colectivo (familias, amiga/os), con la finalidad de contribuir a la construcción de una sociedad consciente de su historia.



El cuerpo del runa en la ciudad

Mi *anaku* es historia
Mi bordado es filosofía
nuestras lenguas evocan pensamiento
nuestra espiritualidad sana
nuestra tierra alimenta
nuestra agua purifica.
Nuestra filosofía agranda el mundo,
cuida de nuestra Pachamama
Shamuy, shunkuta paskapani
Ven...
Poema de creación propia

Aunque el cuerpo de la mujer y el hombre kichwa conoce perfectamente lo que implica vivir en una sociedad plurinacional que reniega, rechaza, desprestigia y mofa sistemáticamente de su historia y filosofía *runa*, ninguna/o se atreve a exteriorizar lo que siente cuando sale a la calle de cualquier ciudad en Ecuador, esto porque desde pequeñas/os fueron educados para reprimir lo que sienten, porque de otro modo no conseguirían vivir dignamente dentro de una sociedad atravesada por el racismo, el clasismo y el heteropatriarcado.

Quienes nacimos siendo parte de un pueblo o nacionalidad *runa* cada día tomamos la decisión de luchar contra el racismo, el empobrecimiento y el machismo, lo hacemos porque tras cerrar la puerta de nuestra casa, nuestros cuerpos se convierten en el albo perfecto para la exclusión.

En el caso de las mujeres kichwa, nuestro cuerpo incorpora de forma simultánea esas tres luchas, por eso cuando una mujer asume su identidad tan solo con el uso de la vestimenta, lo hace siendo consciente de las implicaciones sociales que acarrea, esto es, escuchar gritos de “María” por las calles, ser observada con sorpresa y desdén al ingresar a un hotel lujoso o una universidad, ser evaluada en base a la etiqueta y protocolo social blanco-mestizo, responder a los padrones de belleza e incluso, asumiendo que cuando acude a un evento festivo en el entorno mestizo será excluida.

Cuando el hombre kichwa asume su identidad tomando la decisión de mantener el cabello largo, usando cotidianamente el poncho o manteniendo su pantalón corto, ocurre lo mismo, con la única diferencia que su cuerpo desconoce la exclusión de género, a menos que haya asumido una orientación o identidad sexogenérica diferente a la predominante heteronormatividad.



Todas estas formas de racismo han sido invisibilizadas, al punto que, cuando alguien las exterioriza son desechadas bajo el argumento que lo que sentimos y vivimos es fruto de nuestra falta de autoestima y no porque se trate de un problema estructural enraizado dentro de la sociedad. Cuando se habla de la falta de autoestima, se omite mencionar quienes han sido los responsables de cimentar el conocido complejo de inferioridad, que el filósofo Aimé Césaire lo aborda de esta forma:

Hablo de millones de hombres [mujeres] desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo (2006: 20).

El miedo y la vergüenza fueron los mecanismos ineludibles del colonizador dentro de su proyecto civilizacional, consiguiendo deshumanizar al *runa* hasta colocarlo en lo que Frantz Fanon (1973) denomina como “zona de no ser”, esa zona donde lo *runa* era lo despreciable, lo sucio, lo animal, lo incivilizado y lo ignorante, el último eslabón de la escala social y humana junto a la población negra también esclavizada; esas heridas coloniales han sido heredadas intergeneracionalmente, como hoy en día lo vienen demostrando los estudios alrededor de la epigenética.

Al contrario de lo que muchos podrán aseverar en torno a nuestro inexplicable e intrascendente complejo de inferioridad, nuestros cuerpos han soportado abuso físico, psicológico, emocional y sexual y por supuesto que llevamos dolor y rabia, no es un resentimiento o complejo de inferioridad injustificado, sobre todo porque las estrategias del sistema opresor continúan propagándose en la contemporaneidad.

En medio de este proyecto civilizacional, la población *runa* día a día ha tenido que llenarse de valor, de amor y desarrollar estrategias de sobrevivencia como pueblos y naciones con filosofía y epistemología, los que también han sido transmitidos de generación a generación. Muchas de esas estrategias son invisibilizadas, de ahí la importancia de traerlas a la luz, pero antes, es preciso ilustrar algunos de los racismos encubiertos y persistentes.



Los espacios públicos como espacios de interacción que reproducen racismo

¡Sube rápido, María!
¿Qué quieres hijita/o?
Me va a salir lo indio.

Estas expresiones racistas las escuché desde que tengo uso de razón y no pueden pasarse por alto porque ahora que me aproximo a mi tercera década, la gente –desde el chofer de bus hasta el funcionario de Estado– sigue haciendo uso del nombre *María*, en el caso de las mujeres, y *Manuel* en los hombres, para llamar a cualquier persona visiblemente identificada como *runa*.

Otros escenarios de reproducción de racismo son los locales de atención al público, llámese tienda de comercio, consultorio médico o dependencias judiciales¹/estatales. Solo como ejemplo, cuando acudimos a uno de estos espacios somos tratados de forma automática en primera persona, o sea, de *tú* y no de *usted*: ¿Qué quieres hijita/o? La tercera persona, usted, es exclusiva para las y los mestizos, a quienes la atención inmediata es “¿Qué desea señor o señora?” Y en general, las expresiones se complementan con la palabra “hijita/o”, determinando con contundencia nuestro lugar de inferioridad.

¿Por qué estas expresiones tan simples y aparentemente inintencionadas son racistas? Primero, porque son expresiones creadas por la sociedad blanca/mestiza dominante desde su lugar de poder, privilegio y estatus; segundo, porque son usadas únicamente para tratar o llamar a personas que históricamente hemos sido invisibilizadas, desprestigiadas y silenciadas, y finalmente, porque con el uso cotidiano y sistemático se continúa reproduciendo un sistema basado en la existencia de una *raza* superior, aún en este siglo XXI, que asume el poder de etiquetar, tratar o llamar. Por tanto, estas expresiones no son inofensivas ni sin intención, son racistas y a través del uso se va perpetuando la cosificación e inferiorización del *runa*.

Lo propio ocurre cuando la gente blanca mestiza usa de forma tan natural expresiones como: “Me va a salir lo indio” “Estás sacando lo indio” o “No te portes como indio” cuando quieren insultar/agredir a alguien o cuando alguien huye de la etiqueta protocolar de comportamiento, que dicho sea de paso es tan opresor para nosotras/os cuanto para la/os propia/os blanca/o mestiza/os.

¹ Sobre el racismo existente en las dependencias de Justicia, específicamente, en la ciudad de Riobamba, ver Encalada (2012).

Los espacios privados y su prerrogativa colonial y clasista denominado “derecho de admisión”

En una ocasión mis hermanos y yo queríamos, como cualquier otra/o joven, ingresar a una de las discotecas en la ciudad de Riobamba². Mi hermano mayor y yo acudimos a comprar las entradas –ambos visiblemente identificados como kichwa, vistiendo poncho y anaco– al pedir los boletos, nos explicaron: “Es un evento exclusivo y nos reservamos el derecho de admisión”. Asumiendo que el motivo real de impedimento era nuestra identidad *runa*, decidimos pedir que uno de nuestros amigos –visiblemente alemán– intentara comprar los boletos, lo consiguió y no recibió la explicación que nos fue dada. Esa fue una de las tantas veces en que nuestro cuerpo *runa* era impedido de ser y estar en un espacio, que si bien es privado, es abierto para uso público.

Este tipo de experiencias no es aislado, hechos similares se replican a lo largo y ancho del país. En 2017 un grupo de chicos y chicas otavaleñas, al norte de la sierra ecuatoriana, fueron prohibidos de ingresar a un centro de diversión en Otavalo³ porque estaban usando la vestimenta de su pueblo. El grupo de jóvenes afectado presentó una acción judicial. Ésta sería una de las pocas veces en que un hecho de discriminación racial hacia *runakuna* ha sido judicializado y sobre todo, visibilizado, ya que la mayoría de veces que esto acontece preferimos enfrentar el racismo desde la represión de nuestros sentimientos, llevando lo vivido al espacio privado.

El denominado “derecho de admisión” usado a nivel mundial es una prerrogativa abusiva usada por el sujeto hegemónico para segregar, jerarquizar socialmente y racializar a esa/os *otra/os* que no ostentan una humanidad posible, y lo propio ocurre en las discotecas o bares de Ecuador. Además de esta forma explícita de racismo, hay otras acciones de las que nadie habla y mucho menos problematiza.

Hablo de lo que ocurre cuando una mujer o un hombre kichwa ingresan a un bar, cafetería, discoteca o cualquier otro espacio público o privado. Cuando no es confundido con un o una vendedora ambulante, una vez adentro, ésta/os se vuelven el foco de atención de toda/os. Las miradas, los gestos, las risas, los murmulos de las y los ocupantes mayoritariamente blanca mestiza son evidentes. Forzadamente, hemos tenido que adaptarnos a los estilos de vida blanco-mestizos y

² Cabecera del Cantón Riobamba y capital de la Provincia de Chimborazo, localizada en el centro de la Región Interandina del Ecuador.

³ Información disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6GXkt4ZSVrc>. Consultado 10/12/2018



cuando *osamos* ocupar esos mismos espacios, esto se vuelve inaceptable ante los ojos colonizadores.

Frente a estas acciones, aparentemente sutiles, las respuestas de la población *runa* han sido varias y todas absolutamente comprensibles. Alguna/os simplemente no acuden a esos espacios; otros, deciden acudir usando la vestimenta de la población blanca mestiza, es decir despojándose de sí misma/os para evitar la vergüenza; otros cuantos, asumen con rebeldía su ser *runa*, se llenan de orgullo y hacen uso de esos espacios como una forma de resistencia y re-existencia, lo que sin duda, acarrea mayor esfuerzo físico, emocional y psicológico.

Lo problemático de “ser la o el mejor”

Nosotros/la/os *runakuna* nacemos con una tarea bajo el brazo: luchar contra el racismo, el clasismo y en el caso de las mujeres, también, el machismo, y es un trabajo que nos obliga día tras día a ser la/os mejores en todo, en lo académico, en lo laboral, y en lo social de forma general. Así nos inculcan nuestra/os padres y madres, quienes han pasado por situaciones de racismo con violencia física implícita hace no mucho tiempo.

Apenas tenemos uso de razón emprendemos, queriendo o no, nuestra lucha contra el racismo y el resto de nuestras vidas tenemos que llevar ese legado colonial a costas y para no aunar otra exclusión nos vemos obligados a encontrar la fuga a la pobreza económica que el propio sistema colonial y capitalista nos llevó; es así que la educación y la profesionalización se convierten en la meta para conseguir salir de esa exclusión económica y social. Cuando logramos la anhelada profesionalización, la lucha continúa porque la filosofía kichwa reflejada en nuestro color de piel, nuestra lengua, nuestra vestimenta es el estigma con el que tendremos que seguir lidiando en cualquier esfera, pública o privada, muy a pesar de que alguna/os de nosotros/os al llegar a algún lugar de poder disminuyan o desvirtúen el peso real que el racismo o el machismo han tenido en ese camino de ascenso y atribuyan su logro a un impulso propio y voluntario.

“Ser la o el mejor” no representa un problema por sí mismo, no obstante, cuando se trata de mujeres y hombres *runakuna*, pasa a serlo debido a que en países plurinacionales como el nuestro, el *runa* históricamente ha sido inferiorizado,

en virtud de aquello, necesita un esfuerzo extra para que su humanidad sea reconocida socialmente. Por tanto, debe esforzarse diariamente para ganarse el respeto y reconocimiento de la sociedad blanca mestiza, es entonces, cuando ser mejor no es un anhelo o decisión voluntaria sino una imposición dada por el sistema eurocéntrico heteropatriarcal.

El racismo, el clasismo y el machismo son elementos cruciales que lamentablemente aún condicionan nuestro ser y estar dentro de la sociedad, por ese motivo la cuestión meritocrática es un privilegio que solo puede ser ejercido plenamente por el sujeto colonizador: hombre/mujer blanco/a burgués/a, nosotras/os la/os *runakuna* –tan solo hablando de quienes vivimos y nos educamos en la ciudad– tendremos que seguir poniendo mayor empeño para alcanzar con consciencia identitaria un lugar en la sociedad o en espacios de toma de decisión.

Pues a pesar de que alguna/os hemos conseguido llegar a espacios de poder político o laboral, no siempre hemos conseguido hacerlo con consciencia y pertinencia epistémica/cultural porque en el camino para llegar a ese anhelado espacio de inclusión social a través de la educación estatal, el sistema termina por colonizar nuestras mentes y cuerpos, al punto que, tal como menciona Emma Chirix (2017), socióloga maya kaqchikel, en las universidades el sistema opresor cumple con su cometido civilizatorio:

[...] cuando internalizamos [el pensamiento civilizatorio eurocéntrico] también lo transmitimos, de esa manera, nos podrán ver vestidas de indígenas pero con un pensamiento también occidental, porque internalizamos. Entonces, en lugar de sentir el orgullo de esta parte de ser, de pertenecer a una familia, a una comunidad y a un pueblo, [...] tenía que olvidarse, para ser una mujer educada, civilizada, cristianizada. Entonces, matar a la india es tomar lo que dice la educación oficial y olvidar lo que aprendí en mi familia y en mi comunidad (entrevista realizada por Karina Sic a Emma Chirix, 2017)⁴.

Empero, esta reflexión no pretende demonizar el anhelo de superación del *runa*, solamente pretende mostrar la importancia de tomar en consideración nuestro contexto histórico ligado al colonialismo, pues solo teniendo consciencia de las desigualdades estructurales a las que los pueblos y nacionalidades hemos sido sometidos, lograremos

⁴Entrevista realizada por Karina Sic a Emma Chirix, mujer maya kaqchikel originaria de San Juan Comalapa, defensora de los Derechos de Mujeres Indígenas y Pueblos Indígenas. (Divergencia Colectiva, 14 de agosto, 2017).



aterrizar en respuestas integrales y holísticas ya sea a través de la creación de políticas públicas acorde a la realidad de exclusión que vivimos o en el día a día, impulsando tanto a los pueblos y nacionalidades como a la sociedad blanca mestiza hacia el desarrollo integral y humano basado en principios y valores comunitarios como el *ranti ranti* (reciprocidad), la *minka* (esfuerzo colectivo) y no únicamente en función del individualismo, el egoísmo, la competitividad, la acumulación económica y el consumismo. Ser mejores seres humanos debe ser la aspiración de todos y todas, lo cual únicamente se logrará cuando se descolonice, despatriarcalice y desmercantilice nuestras consciencias y horizontes de vida.

Los medios de comunicación y la/os artistas de humor

En 2016, la Casa de la Cultura Ecuatoriana núcleo de Pichincha promovía en su página web un evento teatral humorístico denominado *Sex on the llacta*⁵ dirigido por Ramón Serrano. Los protagonistas de la pieza teatral eran David Reinoso y Ana María Balarezo, artistas reconocidos a nivel nacional.

⁵ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6hG5dDocXhA>. Consultado 10/12/2018

En la obra, David Reinoso encarna un personaje llamado Moti. Moti se estrenó en la pantalla de la televisión ecuatoriana varios años atrás, éste viene a ser –para ojos de quien lo creó– el hombre indígena que salió de una comunidad serrana a la ciudad costera de Guayaquil que, tratando de adaptarse al nuevo lugar, sigue usando el poncho en un contexto donde la temperatura puede alcanzar los 35°C y se comunica con un castellano “mal hablado”. Por otro lado, Ana María Balarezo, según se puede colegir de la publicidad del evento, retrataría a la mujer kichwa otavalo de modo totalmente distorsionado y estereotipado.

Este tipo de personajes *humorísticos* son muy comunes dentro de la televisión nacional –en los últimos años se han creado varios personajes, solo para mencionar algunos: Rosita la taxista, el Mashí, Esheman, entre otros–, de tal forma que su existencia se ha naturalizado y legitimado por la sociedad ecuatoriana blanca mestiza e incluso, por alguna/os de nosotras/os misma/os. Esta normalización no es nada natural, tal como el reconocido lingüista y filósofo Noam Chomsky (2002) refiere, los medios de comunicación no son ni han sido los referentes de libertad e imparcialidad, debido que la información que transmiten responden directamente al pensamiento del grupo

de poder dominante (colonial, heteropatriarcal y capitalista), y a lo largo de los años han conseguido que las personas se sienten frente al televisor y mastiquen religiosamente el mensaje (Noam Chomsky, 2002: 21).

Partiendo de este raciocinio, a través de la ridiculización de nuestra forma de hablar una lengua impuesta –aprendida por nuestras madres y padres bajo el lema de “La letra con sangre entra”– y la distorsión de nuestras vestimentas, personajes como los que encarnan Reinoso, Balarezo y otros, nutren directamente el pulmón del sistema colonial, haciendo uso del arte y los medios de comunicación para perpetuar, desprestigiar y naturalizar la burla hacia nuestros pueblos y nacionalidades.

La televisión o el arte, en este caso, sí educa y mucho más en contextos de “colonialismo interno” (González Casanova, 2006) como el ecuatoriano; por lo tanto, el arte que promueven las y los artistas deberían fomentar responsablemente un humor consciente, constructivo y respetuoso con la memoria histórica de nuestros abuelos y abuelas que fueron muertas por la ignorancia de quienes no comprendieron el sentido de nuestras lenguas, nuestras vestimentas y en general, nuestras filosofías.

El humor, el arte en sí mismo no puede servir para la reproducción del sistema colonial, heteropatriarcal ni capitalista, no debe ser cómplice del racismo que por siglos ha fomentado la esclavitud, el desprestigio, el silenciamiento, el rechazo y el empobrecimiento de los pueblos y nacionalidades y de la propia sociedad ecuatoriana, en ese camino, cabe llamar la atención al trabajo que varios colectivos de productora/es audiovisuales pertenecientes a pueblos y nacionalidades hacen con el ánimo de reposicionar, redignificar nuestro *ser y estar* dentro de medios de comunicación digitales y convencionales, muy a pesar de que el Estado no garantice condiciones equitativas y justas para la creación, producción y divulgación de estas iniciativas. Una de ellas es la Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos CORPANP⁶.

Racismo oculto en artículos de opinión

En julio de 2018, el articulista Martín Pallares publicó una opinión en la plataforma virtual *4pelagatos* titulado “Entregar el edificio de Unasur a la CONAIE es pésima idea”⁷. Esto en virtud del anuncio hecho por el presidente de la República,

⁶ Para conocer más acerca de CORPANP, puede visitar https://www.youtube.com/channel/UCZ8cpaLfBytNaQ_nxRdoDtg

⁷ Disponible en <https://4pelagatos.com/2018/07/09/entregar-el-edificio-de-unasur-a-la-conaie-es-pesima-idea/>. Consultado el 10 de diciembre de 2018.



⁸ La CONAIE es una de las organizaciones más representativas de la población indígena en Ecuador.

⁹ Institución académica con años de existencia, nacida de la necesidad de la población *runa* y que hasta hace poco era una institución privada que se sostenía con fondos recaudados por esfuerzos propios. Información disponible en <https://amawtaywasi.org/>. Consultado 14/12/2018

¹⁰ Algunas de las reacciones de encuentran disponibles en: <https://lalineadefuego.info/2018/07/13/la-universidad-amawtay-wasi-y-la-profunda-molestia-colonial-por-veronica-yuquilema-yupangui/>
<https://lalineadefuego.info/2018/07/12/la-unasur-y-la-universidad-indigena-por-atawallpa-oviedo>

Lenin Moreno, en una asamblea ampliada organizada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE⁸, donde ofreció entregar el edificio de la Unión de Naciones Suramericana UNASUR para que en ella funcione la Pluriversidad Amawtay Wasi⁹. Desde mayo de 2018, según decreto oficial este centro universitario pasó a ser reconocido como universidad pública y por lo tanto, sería el Estado el responsable de dotar recursos económicos para su funcionamiento.

En este escenario, Pallares en su artículo de opinión arremetió contra la decisión tomada por el primer mandatario respaldándose en fundamentos cargados de racismo, que desconocían y silenciaban la otra parte de la historia. No obstante de aquello, tras las serie de reacciones por parte de la población *runa* en plataformas virtuales en contra de este artículo¹⁰, en lugar de asumir con altura el sesgo que su lugar de privilegio le impedía ver, sentir, pensar y escribir, banalizó e ironizó sobre las críticas hechas en su contra.

Es difícil ciertamente asumir el lugar de privilegio o el lugar desde dónde hablamos, como varias académicas (Sandra Harding, 1996; Patricia Hill Collins, 2016; Djamila Ribeiro, 2017) lo han analizado, porque la historia que pulula a nuestro alrededor a través de la educación, la cultura, los medios de comunicación, otros, ha silenciado las voces, pensares y sentires de *la/os otra/os* grandes protagonistas de la historia, fomentando sistemáticamente el ego del colonizador blanco mestizo como el único portavoz y creador de la razón-opinión-universal.

Así ha sido hasta nuestros días, por lo tanto, cuando levantamos la voz y logramos la restitución, la reposición de nuestros derechos, la y el privilegiado se ve amenazado y lo que queda es crear opinión, hacer uso de su espacio de poder para explayar nuevamente una versión de la historia vista y pensada desde ese “lugar de fala” (Djamila Ribeiro, 2017) privilegiado.

En el análisis de Djamila Ribeiro sobre el “lugar de fala” hace mención a Grada Kilomba, académica portuguesa de gran trayectoria, quien haciendo énfasis en la importancia de escuchar a las voces silenciadas menciona:

...é necessário escutar por parte de quem sempre foi autorizado a falar. (...) Necessariamente, as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do Outro, serão narrativas que visam trazer conflitos

necessários para a mudança. O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cómodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os Outros, enquanto esses outros permanecem silenciados (Ribeiro, 2017: 80).

La opinión es una forma de ejercicio de la libertad de expresión y sin duda alguna es un derecho humano, empero, lo que se pone en cuestión es cuál es el humano que ha sido históricamente favorecido por este derecho y la respuesta es bastante simple: el hombre y en un momento dado también, la mujer heteropatriarcal burguesa. Por ello, sin ánimo alguno de inhibir a alguien sobre el ejercicio de este derecho, lo que se exige es que asuman con responsabilidad el lugar desde donde piensan y escriben y, tal como asevera Kilomba, practiquen el ejercicio de escuchar la *otra* parte de la historia que ignoran, lo que ayuda a derivar el racismo que los (nos) circunda internamente, los (nos) hace conscientes de lo que escriben y comparten con la sociedad y sin lugar a duda, nos impulsa a caminar hacia una sociedad plurinacional e intercultural fáctica.

Insurgencias y resistencias: ¿Por qué seguimos de pie?

Linda Tuhiwai Smith (2015), académica maorí, en su libro *A descolonizar las metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas*, hace mención a la necesidad y responsabilidad que tenemos los y las jóvenes investigadoras *indígenas* para contar y escribir una *contrahistoria*, la misma que la historia universalizada eurocéntrica ha conseguido silenciar durante años bajo la etiqueta de mito, creencia, rito, demás.

En virtud de aquello, en esta parte lo que se pretende de modo sucinto es visibilizar los mecanismos/estrategias micropolíticos que nuestras madres, padres, abuelos y abuelas nos han transmitido para contrarrestar el racismo e impedir un mayor «epistemicidio» (Boaventura de Sousa Santos, 2010). No ahondaré en las estrategias de lucha a nivel macropolítico llevadas por el movimiento runa, las que dicho sea de de paso, también han sido silenciadas¹¹.

El amor de nuestros padres y madres que el colonialismo no mató

“Yo uso anaku y sombrero orgullosamente. Hablo dos lenguas. Yo soy indígena fina”, son algunas de las frases

¹¹ La historia universal no cuenta sobre las miles y miles de mujeres violadas y muertas en manos colonizadoras durante el período colonial y republicano y tampoco cuentan las estrategias de resistencia emprendidas por mujeres como Manuela León, que lideró con Fernando Daquilema, en el siglo XIX, una de las revoluciones más grandes contra el presidente republicano Gabriel García Moreno y, por el contrario, prefieren hablar de héroes blancos que lucharon sin un pie y sin un brazo en el campo de batalla.



que mi madre me repetía desde muy pequeña, estos saberes transmitidos por mi madre y mi padre son los que me han permitido ser y estar en esta sociedad. Vivir en una ciudad dominada por una cultura superiorizada requiere que las culturas subalternizadas coloquen esfuerzo y energía para su supervivencia, caso contrario, como ya ha ocurrido, estamos condenados a morir como culturas con pensamiento filosófico y epistemológico.

En consecuencia, destaco la importancia y el valor que han tenido nuestros padres y madres en la continuidad de nuestra historia y vida como pueblos; ha sido el amor surgido desde su consciencia e historia como pueblos milenarios lo que continúa motivándolos a legar a sus hijos e hijas el amor hacia sus pueblos, reivindicando y revalorizando sus saberes y prácticas como parte de ontologías de vida con pensamiento y conocimiento.

Son ellos y ellas que ante la amenaza colonizadora tuvieron y siguen teniendo que asumir la gran responsabilidad de reforzar el valor, orgullo y sentido del ser *runa* en nuestro desarrollo como seres humanos. Nadie les ha exigido, así como tampoco, nadie les ha reconocido ese logro, no obstante, día a día nos han enseñado/educado el sentido que tiene usar el anaku o el poncho, la siembra de nuestros alimentos y el respeto hacia la allpamama, nos han motivado a aprender nuestras lenguas, nos han inculcado desde sus posibilidades y limitaciones el amor hacia nosotro/os misma/os y hacia nuestros pueblos, impidiendo que la vergüenza y el miedo ganen su batalla, aunque en efecto, sea muy complejo batallar contra toda una estructura colonial y capitalista que ostenta poder y recursos para inferiorizarnos.

Esas batallas micropolíticas que se han hecho puertas adentro, desde acciones concretas han sostenido en gran medida los avances a nivel macropolítico de los pueblos y nacionalidades y del propio Estado ecuatoriano, pues tal como afirmaban nuestras compañeras feministas del Norte global en el siglo XX: lo personal también es político.

“Rumi shunku”, una estrategia potente de lucha contra el opresor

No hemos tenido el derecho de exteriorizar, de gritar que el racismo nos mata por dentro, ese ha sido un lujo que no nos hemos podido permitir. Nuestras madres y padres lo sabían

muy bien, por eso, a nosotra/os, sus hija/os nos inculcaron que debíamos ser fuertes, que no debíamos dejarnos vencer ni humillar por nada ni nadie, eso fue lo que aprendieron en los procesos de resistencia y combate al sistema colonial, heteropatriarcal y capitalista emprendidos por los y las abuelas y por sí misma/os. Fruto de ese proceso surge la estrategia expresada en *rumi shunku*.

Rumi shunku es una expresión que se usa en kichwa para identificar a una persona que tiene un corazón duro, fuerte o imbatible. Haciendo una lectura, dentro del contexto histórico y político de la población *runa*, ser *rumi shunku*, al mismo tiempo que implicaba la represión y el silenciamiento del sufrimiento, era una herramienta de sobrevivencia y resistencia.

Como herramienta de sobrevivencia: ante el racismo tan burdo, nuestra/os abuela/os tuvieron que devolver con violencia, la violencia que les era conminada. Las mujeres eran, por supuesto, las que corrían con peor suerte, su cuerpo era de dominio del colonizador, eran abusadas inmisericordemente, ellas tenían que esconderse/huir para no ser violadas, enfrentar al patrón y ser muertas por ello o por ejemplo, cuando iban por los caminos de sus *llaktakuna*¹², los hombres iban caminando en frente para proteger a sus esposas e hijas de las manos del opresor que podía increparlas en cualquier lugar.

Más adelante en la época de nuestros padres y madres, ya en el siglo XX, el relato del compañero Baudilio Quizhpe (2018), kichwa Saraguro de aproximadamente 55 años, rememorando su adolescencia y juventud nos cuenta:

Nadie nos quería en el centro cantonal, sin embargo, nosotros íbamos. Nos juntábamos en grupo, siempre en grupo porque sabíamos que al finalizar una fiesta, los mestizos vendrían a ahuyentarnos, entonces, nosotros no podíamos estar solos y teníamos que saber pelear, para pararnos a su altura y no dejarnos vencer¹³.

Este mecanismo de sobrevivencia, que no es algo de lo que debemos sentir orgullo, también fue inculcado a las nuevas generaciones y aunque parezca descabellado, también fue útil en el siglo XXI.

Como herramienta de resistencia: el sufrimiento o el victimismo nunca fue una opción para los pueblos originarios, al contrario, endurecer el corazón nos ha permitido la reivindicación de nuestra historia y filosofías dentro de los Estados-nación coloniales.

¹² En la lengua kichwa, *llakta* se usa para definir un espacio autónomo regido en base a principios y valores kichwa, comúnmente conocida como comunidad. El kichwa el prefijo *kuna* pluraliza una palabra.

¹³ Fragmento de conversación mantenida el 1 de abril de 2018. Registro de audio.



Considerando el proceso histórico y de resistencia al proyecto civilizador de la población *runa*, la otra dimensión de *rumi shunku* podría entenderse desde la idea de la resiliencia vista como parte de un proceso biopsicosocial complejo, holístico e integral, no reduccionista ni determinista (Trujillo García, 2011), lejos del simplismo y la despolitización en que este concepto es presentado y usado, por ejemplo, en la psicología eurocentrada. De ese modo, el ser rumi shunku debe ser comprendido desde una perspectiva comunitaria y política surgida en las luchas en contra del sistema colonial y no aislado de los procesos históricos, sociales, económicos y culturales, dado que tanto las desigualdades estructurales como las acciones colectivas e individuales, basadas en la unidad, la organización y la convicción de justicia, lo hemos hecho desde nuestra condición de pueblos subalternizados.

Nuestro ser rumi shunku es una estrategia de existencia y resistencia epistémica y ontológica que hasta los tiempos de hoy nos motiva e impulsa a seguir luchando por una justicia social y cognitiva fáctica, donde los esfuerzos y luchas de cada ayllu¹⁴, en tanto individuos, y de cada comunidad, en tanto colectividad, continúan siendo cruciales.

¹⁴ En la lengua kichwa, ayllu tiene una connotación colectiva en tanto grupo de personas unidas por una cuestión cultural/identitaria e individual en tanto unidad familiar ligada a grados de consanguinidad.

Descolonizar implica volver al corazón y a la afectividad

Nuestras estrategias de resistencia e insurgencia nos han mantenido fuertes y combativos frente al sistema colonial, heteropatriarcal y capitalista; no obstante, estos siglos de silencio frente a los racismos invisibilizados merecen ser exteriorizados y problematizados. En este contexto, Patricio Guerrero reflexiona otra forma de colonialidad que trajo consigo el sistema colonial, siendo éste el de la afectividad:

...se colonizaron también las sensibilidades, la afectividad, pues constituían la parte que negaba la hegemonía de la razón y de un pensamiento y una ideología guerreristas, necesarios para el ejercicio del poder, pues al estar marcado por la ausencia de sensibilidad, lo otro, y los otros, el mundo, la naturaleza, las sociedades, las culturas, los seres humanos y la vida, se vuelven objetos de dominio, cosas, recursos, cifras para obtener plusvalía (Patricio Guerrero, 2010: 89).

Partiendo de la colonialidad de la afectividad del que estamos atravesados como sujetos colonizados, los hechos ilustrados, a pesar de ser recurrentes pocas veces cobran



relevancia en la vida privada –donde incluso son banalizadas por nuestra gente aduciendo que solamente es una cuestión de superar nuestra falta de autoestima, resentimiento o complejo de inferioridad– y mucho menos en la pública y política de un Estado, impidiéndonos un accionar directo.

La feminista negra bell hooks (bell hooks, s/f) en su artículo “Vivendo de amor” retrata de forma clara y contundente el modo en que las emociones de la población negra esclavizada fueron reprimidas como estrategia de sobrevivencia.

A prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem.

Tradicionalmente, as famílias do Sul do país ensinavam as crianças ainda pequenas que era importante reprimir as emoções. Normalmente as crianças aprendiam a não chorar quando eram espancadas. Expressar os sentimentos poderia significar uma punição ainda maior. Os pais avisavam: “Não quero ver nem uma lágrima”. E se a criança chorava, ameaçavam: “Se não parar, vou te dar mais uma razão para chorar”¹⁵.

Las sensibilidades, las afectividades como había mencionado anteriormente, eran un lujo que a nosotras las y los *runakuna* tampoco nos ha sido permitido ejercer y por el contrario, tal como hooks refiere, en un contexto de exclusión social sistemático “A luta pela sobrevivência era mais importante do que o amor” (bell hooks); es así que nuestros padres y madres, en la ciudad y en el campo, han tenido que luchar prioritariamente por derechos fundamentales como educación, salud o vivienda para sus familias y sus comunidades, aunque estas luchas representan dimensiones distintas de amor, el afecto expresado en reconocimiento y sanación de los dolores arrastrados por el colonialismo tiene también una dimensión profundamente significativa.

Es por ese motivo que la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010) enfatiza en la necesidad de descolonizar

¹⁵ Artículo disponible en <http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo%20de%20Amor%20Bell%20Hooks.pdf>. Consultado 14/12/2018



las mentes y corazones de los pueblos colonizados, siendo que uno de esos caminos sea a través de potencializar y politizar el amor, de volver a la afectividad como motor de reconstrucción de nuestras vidas como individuos, familias, pueblos, culturas y sociedades. Descolonizar implica quebrar con la frialdad de la razón eurocéntrica universal, para lo cual los pueblos originarios del sur de Abya Yala proponen el *corazonar*¹⁶ o *sentipensamiento*¹⁷ como forma de ser y estar en el mundo, desde lo afectivo, la ternura y el amor.

¹⁶ El *corazonar* es una propuesta que surge de la sabiduría del Pueblo Kitu Kara de Ecuador, con quien el profesor Patricio Guerrero ha compartido una parte de su vida y a partir de aquello ha sistematizado el “*corazonar* desde la insurgencia de la ternura, que permitan poner el corazón como principio de lo humano, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia” (Guerrero, 2010: 116).

¹⁷ Por su parte, Fals Borda desde su cercanía con los pueblos negros de la costa atlántica colombiana refieren como *sentipensamiento* “[...] el hombre *sentipensante* que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad (...)” (Fals Borda, 2009: 10).

Este proceso descolonizador, en un primer momento nos obliga a los pueblos colonizados—incluyendo a la propia población mestiza como víctimas del colonialismo, aunque resulte más difícil que lo admitan—a reconocer, aceptar y sanar esos dolores que siguen presentes en nuestros cuerpos, mentes y corazones en forma de rechazo, burla y exclusión, consiguiendo una necesaria reconciliación con nuestra historia y parando con la reproducción de estas formas de racismo invisibilizados que nos sigue hiriendo, confrontando, separando y lamentablemente, sigue siendo uno de los principales males que nos impide construir una sociedad fácticamente —no discursivamente— plurinacional e intercultural.

Pensares y sentires finales

Las reflexiones que comparto surgen de un camino de regreso al corazón, de reflexión, reposicionamiento y análisis crítico de los procesos históricos que la población kichwa en Ecuador ha vivido a lo largo del proceso de colonización y colonialismo, por tanto, huye de las categorías universalizantes y homogenizantes y promueve la existencia de otras posibles y necesarias narrativas.

Asumo frontalmente mi subjetividad en este trabajo, en contraposición a los criterios de objetividad e imparcialidad que promueven engañosamente las ciencias sociales hegemónicas, pues es mi subjetividad la que me permite contribuir al debate y a la reflexión constructiva y propositiva de nuevas posibilidades civilizacionales para el mundo en que vivimos.

Visibilizando estas vivencias se busca concientizar, problematizar y construir otras formas de convivencia social potenciadas por el *corrazonar* holístico, integral y humanizador de nuestras sociedades epistémica y ontológicamente diversas; en ese camino, la descolonización, la desheteropatriarcalización y la desmercantilización

deben ser los ejes transversales del accionar político. De ese modo, a nivel estatal es importante la creación de políticas públicas que aterricen en acciones o programas concretos de sensibilización y concientización de los racismo/clasismos/machismos encubiertos.

En lo cotidiano, todos y todas –*runakuna*, mestizo/as, afroecuatoriano/as, montubio/as– somos los responsables de contribuir en este proceso, desde la toma de consciencia y la reeducación casa adentro, en los centros educativos, en los espacios públicos o privados, en el trato cotidiano, creyendo en que la utopía corazonada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas-México “...de un mundo donde quepan muchos mundos” es posible construirla desde lo micro, lo sutil y lo invisibilizado.

Referencias bibliográficas

- CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA (17 de enero, 2017). *Sex on the llacta*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de: <https://www.youtube.com/watch?v=6hG5dDocXhA>.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal ediciones.
- CHIRIX, Emma (2017). *Cuerpo: Colonialismo y Proyecto Civilizatorio*. Guatemala: *Divergencia colectiva*. Recuperado el 9 de diciembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=PnIkVscKVAY>
- CHOMSKY, Noam (2002). El control de los medios de comunicación. En *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*. Barcelona: Icaria Editorial.
- ENCALADA, Karla (2012). Racismo en la Justicia ordinaria. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Abya Yala. Recuperado el 18 de diciembre de 2018. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia_Indigena_Ecuador.pdf, pp. 185-206.
- FALS BORDA, Orlando (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- FANON, Frantz (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2006). *El colonialismo interno. En Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 185-205.
- GUERRERO, Patricio (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes,



- para construir sentidos otros de la existencia. *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, 8, pp. 101-146.
- HARDING, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, pp. 179-182.
- HILL COLLINS, Patricia (2016). *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Sociedade e Estado*. Disponible en <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>, pp. 99-127.
- HOOKS, bell (s/f). *Vivendo de Amor*. Recuperado el 15 de diciembre de 2018. <http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo de Amor Bell Hooks.pdf>
- PALLARES, Martín (2018). Entregar el edificio de UNASUR a la CONAIE es pésima idea. *En revista electronica ELENFOQUE*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://4pelagatos.com/2018/07/09/entregar-el-edificio-de-unasur-a-la-conaie-es-pesima-idea/>
- QUIZHPE, Baudilio (2018). Fragmento de conversación realizada por Verónica Yuquilema el 1 de abril de 2018. Saraguro.
- RIBEIRO, Djamila (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Oprimidos pero no vencidos* (4ª) La Paz: La Mirada Salvaje.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo: Trilce.
- TRUJILLO GARCÍA, Sergio (2011). Resiliencia: ¿Proceso o capacidad? Una lectura crítica del concepto de resiliencia en 14 universidades colombianas. *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y tecnología*, 4(1), pp. 13-22.
- TUHIWAI, Linda (2015). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Nafarroa: Txalaparta.

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 11 de febrero de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



