

04

UV Universidad
Verdad 88

POESÍA SHUAR Y OTAVALEÑA: AGRADECIMIENTO POR LA VIDA

Shuar and Otavalo Poetry: Gratitude for Life

 **Rosario de Fátima A'Lmea Suárez**, Universidad de las Américas (Ecuador)
(rosario.almea@udla.edu.ec) (<https://orcid.org/0000-0001-7087-0368>)

Resumen

Las culturas kichwa y shuar, asentadas en lo que hoy es el Ecuador, expresan su oralidad y tradición en expresiones poéticas en sus lenguas originarias. Me centro en dos voces: Clara Sharupi y Tsaywa Samay Calamar Maldonado, cuyos poemarios bilingües se publicaron en 2019 y 2021. En este trabajo presento cómo en sus sentidos creados expresan epistemologías propias, donde están los diálogos con los espíritus de la naturaleza y los ancestros. Para ello, recorro a la metodología de la ecocrítica y a la concepción filosófica decolonial, que imbrica otras formas de pensamiento para cuestionar la hegemonía del sujeto. Es decir, lo oriundo de Abya Yala se convierte en un camino para discutir el humanismo capitalista y protestar por la vida. Los motivos de la naturaleza, con una gran fuerza ilocutiva, son el recurso más empleado. El predominio de una voz poética femenina que habla a un tú, con una actitud lírica mayoritariamente apostrofica, son formas de ritualidad o sacralización verbal. Así, el acto de hablar prevalente es el agradecimiento y la reiteración de la esencia para activar la regeneración de la vida.

Abstract

The Kichwa and Shuar cultures, settled in what is now Ecuador, express their oral tradition through poetic expressions in their ancestral languages. I focus on two voices: Clara Sharupi and Tsaywa Samay Calamar Maldonado, whose bilingual poetry collections were published in 2019 and 2021. In this work, I present how the meanings they create express their own epistemologies, in which dialogues with the spirits of nature and ancestors take place. To this end, I draw on the methodology of ecocriticism and the decolonial philosophical perspective, which interweaves other forms of thought to question the hegemony of the subject. In this sense, what is native to Abya Yala becomes a path for discussing capitalist humanism and protesting in defense of life. Nature motifs with great illocutionary force are the most frequently used resource. The predominance of a feminine poetic voice addressing a “you” with a mostly apostrophic lyrical attitude, functions as a form of ritual or verbal sacralization. Thus, the prevailing act of speech is gratitude and the reiteration of essence as a means of activating the regeneration of life.

Palabras clave

Ecopoesía; ritualidad; Cañamar Maldonado y Sharupi; Abya Yala; culturas kichwa y shuar.

Keywords

EcoPoetry; rituality; Cañamar Maldonado y Sharupi; Abya Yala; Kichwa and Shuar cultures.

1.

Introducción

En este trabajo, la preocupación es la producción poética de dos voces ecuatorianas, pertenecientes a dos diferentes culturas ancestrales. En el país, existen dieciséis pueblos con sus propias lenguas, cosmovisiones y culturas. Sus asentamientos varían dentro de las tres regiones continentales (costa, sierra y Amazonía). No tenemos ningún asentamiento en la cuarta región, es decir, Galápagos, zona insular perteneciente a nuestra geografía.

Este interés por dar visibilidad a la creación literaria de nuestras comunidades oriundas está relacionado con la reivindicación de las lenguas amerindias que, luego de la conquista, la colonia y la implantación de la modernidad quedaron relegadas al menosprecio y a la disgloria. Es hora de que su existencia, sus derechos y sus saberes ancestrales se consideren como lo que han sido: una comprensión de la sobrevivencia y el equilibrio planetario, en relación con “la comunidad”, es decir, los otros seres humanos, los parientes espirituales de la naturaleza y los ancestros como están en las sabidurías ancestrales que las formas occidentales han desvalorizado (Bautista, 2017, 22:30; Rivera, 2010).

Así, para este trabajo he elegido la producción de Tsaywa Samay Calamar Maldonado y Clara Sharupi. Ambas poetisas y activistas han publicado en el último lustro y se han convertido en representantes de sus comunidades. Han optado por traspasar los sentidos de sus lenguas orales, donde su riqueza sonora y el diálogo con sus tradiciones y cosmovisiones se han trasladado a un formato textual, ya que, en la actualidad, son indispensables “actividades relacionadas con la revitalización de las lenguas, [pues el peligro está] en que ya no se hablan” (Van Gijn, 2025, p. 23). Asimismo,

desde su comprensión de su bilingüismo han traducido esas riquezas semánticas al español, donde la mediación experiencial es lo que da valor a cada verso, desde su propia comprensión del mundo de las variaciones sémicas de una y otra; cuestión que solo puede hacer quien domina esa herencia y focalización. Puesto que, desde el XIX, hemos tenido traducciones de relatos, coplas y otras producciones, pero siempre desde la visión del compilador externo a la cultura y con ese afán de extrañeza y exotismo, legado de las crónicas de indias. Estas cosmovisiones que plasman estas autoras son la Otavalo y la Shuar.

El pueblo kichwa con su variante Otavalo está ubicado en los Andes ecuatorianos. Geográficamente dependen del majestuoso Imbabura, cuyos brazos acunan a la provincia homónima. Es una región alta, de clima frío y rodeada de muchos lagos y ríos.

Los habitantes se han dedicado a los quehaceres textiles y es gracias a estos viajeros incansables que conocen al Ecuador internacionalmente. Sus coloridas blusas con bordados de flores y su vestimenta bicolor característica es diferenciada por casi todo el mundo. Asimismo, los sacos con motivos geométricos y escenarios andinos, tejidos en lana de oveja y de alpaca, han traspasado los hemisferios.

Su interrelación está con el respeto a la Pachamama, cuya fuerza vital se expande por todo lo viviente y los elementos sustanciales: tierra, fuego, aire y agua. Esta fuente de vida está presente en cada uno de sus actos, por lo tanto, en su cosmovisión hay una armonía con la naturaleza y construyen vínculos sagrados que se reflejan en cada uno de sus mitos y tradiciones. La concepción que tienen sobre el tiempo tiende a lo cíclico, donde el presente se alarga hacia atrás y hacia adelante; se lo celebra en cuatro festividades que se denominan *Raymis*: *pawcar*, *kulla*, *inti* y *kapak* (Kowii Alta, 2016). Su mundo está dividido en tres partes: *Hananpacha*, *kaypacha* y *ukhupacha*. Las fuerzas que prevalecen son la reciprocidad, la complementariedad, el equilibrio... Además, las energías que reconocen son *illa* y *sami*. En esta distribución, tanto lo masculino como lo femenino, se interrelaciona en una sinergia, revitalizada en cada forma, compuesta de actividad y en constante movimiento. El símbolo que coadyuva su pensamiento es la *Chacana* (Jimbo, 2018), que es la cruz escalonada, que representa las fuerzas y la interconexión entre el ser humano y la naturaleza. Sus colores recurrentes son el rojo (poder comunitario

en codependencia con la tierra), el amarillo (buenas acciones), el verde (florecimiento espiritual) y el azul (agua, buen pensar). (Canal@FernandoGramalFerplay, 2017)

La comunidad *shuar* se asienta en la parte sur oriental del Ecuador, mayoritariamente. Su territorio ha estado asediado por las multinacionales para extraer petróleo y otras riquezas de sus subsuelos. Sus luchas por defender su identidad, su tierra, el agua y la biodiversidad han llegado a cortes internacionales en defensa de la vida y en contra del “extractivismo” moderno: forma ideológica y práctica que mata la selva; lo que coadyuva al calentamiento global. Para este grupo, su tradición está resumida en los mitos de *aujmitsamuc*, donde se reúnen la historia, las costumbres y su visión del mundo. Como parte de sus prácticas está el respeto a la naturaleza (flora y fauna), lo espiritual y la comunidad. Su fuente de sobrevivencia y alrededor de la que se construye su pensamiento y cosmogonía es la selva, cuya existencia la comparten y conmemoran en cada ritualidad como lo sagrado de la existencia (Durán, 2022; Juncosa, 2005), la alimentación y la sanación. En sí, sus mitos y tradiciones son un diálogo entre el ser humano, la naturaleza y los espíritus; entre sus fiestas ancestrales está la de la chonta, fruto de gran calidad nutricional. Para esta ritualidad e interconexión hay un mediador, el chamán (*uwishín*), que usa una forma de comunicación e interpretación de los sueños. La tierra y el agua son las fuerzas más respetadas, donde se combina lo masculino y femenino. Para ellas, tienen nominaciones y funciones específicas: *Arútam* (espíritu supremo), *Tsunki* (espíritu de los animales del agua), *Etsa* (espíritu de los animales), *Nunkui* (espíritu de las huertas, cultivos, hogar y la cerámica y conocimiento femenino) y *Shakaim* (espíritu de los árboles y el trabajo masculino). El canto, la poesía y el baile son parte de su cultura y de la vida cotidiana; entre las composiciones musicales y poético-literarias están los *Nampet*, *Ánent*, *Ujaj*. (Sharupi, p. 23-28).

2.

Estado de la cuestión

Solo desde los años setenta, los estudios de las culturas de Abya Yala han generado discusiones en la academia. Las cosmovisiones tachadas de atrasadas y míticas hoy se las piensa como verdades que discuten el *logocentrismo* y los problemas del ser humano en el mundo. Mas, en algunos de los casos, este interés aún no sale de la visión eurocéntrica y antropocéntrica, que defiende la folclorización de lo originario (Jimbo, 2018), bajo una aparente realidad donde se abre “el canon de una nueva área del discurso científico social: el ‘pensamiento postcolonial’, que desde los grandes centros del poder intelectual leen las realidades del sur con sus conveniencias [e intereses]” (Rivera, 2010, p. 65). Sin embargo, una perspectiva nacida de los oriundos, donde la naturaleza es la dadora de vida y el ser humano depende de ella, crea una epistemología (Pachasofía) que reflexiona sobre la decadencia de un sistema, centrado en las narrativas de la ilustración y el capitalismo mal enfocado (Bautista, 2018). Esta es la cual he escogido para mi presente lectura, la decolonialidad propuesta desde los críticos de lenguas originarias, que refutan las formas de pensamiento provenientes de las hegemonías existentes.

Ahora, al centrarme en el objeto de estudio planteado para este trabajo, la poesía como expresión de las comunidades ancestrales que habitan en el Ecuador, mi hallazgo devela una bibliografía aún en crecimiento. Hay pocas referencias, tanto con respecto a la cultura *shuar* como de la *kichwa*. Pero, aun así, en algunas universidades nacionales, trabajos esporádicos se han dedicado a temas relacionados, como es el caso del texto “Prácticas artísticas *kichwas* contemporáneas” de Amaru Jimbo (2018). Aquí se hace un acercamiento de lo que es la producción lírica y los grupos que hacen de la música un espacio para reunir la tradición y las perspectivas de los jóvenes. De este texto, la investigación resumida en el marco teórico es la que más se aproxima a mis requerimientos y me han servido para esclarecer cómo el arte desde las propias voces trabaja en pro de la recuperación de la identidad y la revalorización de la cultura, desde sus actores.

El estudio de la lengua de la comunidad shuar ha sido preocupación de los misioneros salesianos. En los últimos años tenemos el texto de José Juncosa, *Etnografía de la comunicación verbal shuar* (2005), donde se aplica un estudio desde los actos de habla de los modos de comunicación de los integrantes, tanto en lo familiar como en lo público; en sí, resalta la función de la mujer y su conexión con la ritualidad de la lengua y su acción como eje de la comunidad y las decisiones.

Con la preocupación de esta población y de la incidencia de la colonización dentro de los actos rituales de los shuar y, la eliminación de muchos de ellos, por la intervención de la civilización y la religiosidad están el artículo de Maurizio Gnerre, “While I sing I am sitting in a real airplane” (2009), donde se releva cómo sus rituales de cantos se han reducido considerablemente, hasta sobrevivir solo aquellos de índole privada o cantos mágicos, lo que evita que las nuevas generaciones los tomen como formas de otro tiempo y sean causa de ridiculización (*ánent*). Los cantos públicos, en cambio, han perdido su originalidad y su ejecución, pues ya no se han heredado. Este fenómeno provoca su difícil tipificación. Los otros son los cantos chamánicos que, en cambio, se han convertido en una especie de espectáculo, donde se mezclan los alucinógenos con referencias a elementos foráneos en su simbología (caballo, avión, motor) y una dependencia de la reacción de la audiencia.

Asimismo, el trabajo de Ana María Durán (2021) que desde la arquitectura explica cómo las culturas shuar y las de Abya Yala han trabajado sus espacios para cohabitar con la naturaleza y cómo esta debe ser parte de un cuestionamiento a la forma occidental de construir las ciudades.

Con la idea de crear una antología, así como lo hizo José Juncosa en el V.10 de *historia de las literaturas del Ecuador* (2001), tenemos el texto *La voluntad de la tierra* (2024), editado por la Universidad Autónoma de México y el Instituto Cervantes, donde se reúnen veintidós poetas, de lenguas ancestrales del continente. Nuestra representante es Samay Cañar.

También debo mencionar la colección *Voices from the center of the world: Contemporary poets of Ecuador* (Randall, M. 2020), donde varios autores

ecuatorianos han sido traducidos al inglés y han incluido a dos poetas de la comunidad kichwa, Lucila Lema y Ariruma Kowii; sin embargo, se trasluce lo inequitativo de la selección editorial, cuyo peso recae en la producción blanco-mestiza y masculina.

Por consiguiente, el panorama que podemos hacer sobre la preocupación de este tema se encuentra en la construcción de los corpus, donde se añaden someras lecturas de tinte externo, ligado a la visión occidental del arte. Es necesario, por lo tanto, una crítica con otro marco teórico, uno que provenga de las mismas culturas o que dé a los investigadores los presupuestos para interpretar con una epistemología amerindia de coexistencia “en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o [comparten]” (Rivera, 2010, p. 70).

3.

Metodología

En esta investigación, la reflexión sobre las culturas kichwa y shuar me lleva a identificarme con los planteamientos de la epistemología amerindia, que fue acallada, secundarizada y, mayoritariamente, erradicada por la visión eurocéntrica (Eguiguren, 2021). Ahora, luego de las discusiones y luchas por la reivindicación del pensamiento ancestral, voces como las de Pablo González Casanovas (desde 1970) y Silvia Rivera Cusicanqui (desde 1971) están recuperando esas narrativas milenarias para Abya Yala. No con rasgos de paternalismo o intereses clasistas y hegemónicos del norte intelectualesino con la mirada propia que existió desde Rumiñahui o Túpac Amaru. Es decir, la discusión al sistema vigente, desde la conquista, cuyo acto de aniquilación histórica ha generalizado una narrativa centrada en una violencia, donde el sujeto antropocéntrico ha sometido a un objeto, al cual domina en una dicotomía de amo / esclavo;

es decir, desde la modernidad en las dicotomías hombre blanco / naturaleza, generalizada como civilización / barbarie. En esta manipulación, ha creado el mito de una sola verdad y de una forma de saber. Así, ha puesto como el inicio de la humanidad a las culturas asentadas en Oriente, Europa y Norte de África. Incluso, luego de la caída del imperio romano, solo se ha concebido una de ellas. Cualquier otra cultura o pensamiento ha sido borrado (Durán, 2022; Bautista, 2018; Rivera, 2010).

Según los estudios comparativos realizados en los últimos años, se ha demostrado que Abya Yala había construido en siglos previos edificaciones con gobiernos, aportes intelectuales y una epistemología sólida en diálogo con el entorno natural y espiritual. Así, si tomamos con relevancia los aportes de Ana María Durán (2021), que imbrican la filosofía amerindia, la antropología y la arquitectura, certificamos que la antigüedad de los pueblos de Mesoamérica y de la parte sur del continente ya demostraban sistemas organizados de edificación y de política de equilibrio con el entorno, anteriores a las culturas consideradas por la historia como la génesis de la humanidad. A esta forma de vida, ella la llama “eco poética”.

Por consiguiente, la historia como la universalización de una verdad está sesgada por la hegemonía de los sucesos particulares validados por grupos humanos procedentes de una parte del planeta, que por su acción bélica y expansionista propagaron su victoria y crearon lo que reconocemos como *eurocentrismo* (Bautista, 2018).

En cuanto al método de acercamiento al material verbal y simbólico, para el acto interpretativo literario tomaré la ecocrítica (Márquez, E. L., 2022). Por ello, mi preocupación estará en la temática y la plasmación de la cosmovisión andina y shuar. Aunque, este método se popularizó y nominó desde el norte intelectual, voy a usarlo, pues sus presupuestos coinciden con los argumentos de las filosofías ancestrales, en especial, en sus conceptualizaciones ya vigentes en pensadores oriundos. Actualmente, se requiere de un diálogo con el saber occidental, sobre todo, cuando este busca el bien común, y analizar las injusticias cometidas por sus propios planteamientos. Es parte de lo que propone la deconstrucción derridiana y los pensadores que luego de una revalorización de

sus “comprensiones helenísticas” han seguido la línea decolonial y transmoderna (Canal Ceci N’ Pue, 2018). Así, con esta práctica ecocrítica, se analiza a ese sujeto antropocéntrico que ha irrumpido y sigue haciéndolo de forma negativa en el equilibrio de la naturaleza, de lo viviente. Esta visión hermenéutica se centra en las artes como la literatura, la producción audiovisual, pictórica o escultórica, la música y el cine. Desde los años setenta la línea ecologista y la del dilema global del calentamiento han producido un cuestionamiento del comportamiento de la humanidad con su entorno y su refracción en los discursos creativos, no como una forma panfletaria, sino como una relación del ser humano con su contexto en diálogo para generar reflexiones del impacto de los actos; en sí, de su existencia para el devenir del planeta. En consecuencia, se pueden determinar cuatro grandes preocupaciones: el agua, la tierra, los animales y la despreocupación por la naturaleza (Canal UNAB). Estos temas han sido una defensa en muchas de las cosmovisiones de las culturas ancestrales, desde hace siglos y, por eso, su diálogo con esta postura crítica.

4.

Resultados

En este trabajo, la interpretación se realiza bajo un tinte hermenéutico literario con opción de las herramientas dadas por la ecocrítica. Es decir, buscar la relación entre la voz poética y la construcción simbólica y dialógica, con motivos de la naturaleza, que salen de una consideración contextual para convertirse en una fuerza activa. Por ello, la temática es el atributo que centró mi investigación, así como la figuración de la voz poética, cuya imagen es femenina, debido a que, en ambas culturas, la ritualidad del lenguaje y la conexión con la Pachamama es ejercida por ellas, en especial, desde lo privado. Para este trabajo, escogí dos poemarios, publicados en periodos muy cercanos. Cada uno está en dos lenguas originarias diferentes y

la traducción ha estado a cargo de las mismas autoras. apoyos económicos. Debo anotar, que los textos fueron publicados gracias a

Tabla comparativa 1:

Discurso poético

Autor	Tsaywa Samay Calamar Maldonado	Clara Sharupi Jua
Nacionalidad	Otavaló	Shuar
Ubicación geográfica	sierra-Otavaló	oriente-Morona Santiago
Lengua	kichwa	shuar
Poemario bilingüe	<i>Mirarse en la eternidad del corazón</i> (25 poemas) Impresión a color	<i>Tarimiat</i> (54 poemas) blanco / negro
	títulos individuales y con distinta extensión	
Sujeto o voz lírica	Yo en diálogo con un tú, al que se lo figura con respeto, pues es la madre tierra; otros interlocutores: espíritus y ancestros.	
Objeto lírico	Espíritus de los kichwas-Otavaló	Espíritus sagrados de la cosmovisión shuar
Actitud lírica	Focalización desde lo íntimo: apostrofada, narración, enunciativa, argumentativa	
Recursos líricos	Metáforas, hipérbaton, elipsis, epítetos figuras pintorescas como hipotiposis, topografía... Apóstrofe, optación o desiderativa, deprecación, símbolo	

4.1. Interpretación

La poesía, como una proyección de la voz femenina, ha estado circunscripta a una clase y lengua. En las herencias occidentales, las mujeres letradas y de cierta clase social han luchado para, de alguna forma, dejar su huella. En cambio, en las culturas milenarias, la mujer ha sido la encargada de la conservación de la palabra, hecha poesía, por consiguiente, tiene una ritualidad y su conexión con lo mítico, a través de los motivos de la naturaleza; ese tipo de comunicación es lo que resaltaré en este estudio. Recordemos que el canto y la poesía es el lenguaje con el que los seres humanos de Abya Yala se han dirigido a las formas de su universo (Sharupi, 2019; Kowii Alta, 2016). La intención es la actualización de su compromiso y el proceso de comunidad, que están en sus epistemologías.

En ellas, la poesía es uno de esos caminos que el ser humano deja para ser seguido e ir descubriendo lo oculto, pues su lengua simbólica es ese alfabeto requerido para el desciframiento de la subjetividad

mayor (Gadamer, 1997); aquella que se desmonta en la comprensión fáctica, donde está la interrelación entre los planos de la vida local y cósmica (Bautista, 2018).

En consecuencia, con ella se abre

[e]l mundo de los dioses míticos, en cuanto que éstos son manifestaciones mundanas, representa los grandes poderes espirituales y morales de la vida. [...]. El corazón subyugado expresa su experiencia: la potencia superior de un dios en acción. Pero ¿qué otra cosa podría ser la poesía sino esa representación de un mundo en que se anuncia algo verdadero, pero no mundano? Incluso allí donde las tradiciones religiosas ya no son vinculantes, la experiencia poética ve el mundo míticamente (Gadamer, 1997, p. 22).

Sin embargo, este derecho dentro del conocimiento humano y la producción artística está poco indagado. La mayoría de trabajos desde el siglo XVI se ha

enfocado en cómo explotar sus cuerpos, sus tierras y sus conocimientos sobre las plantas y animales. Sus legados textuales (códices, kypus, asentamientos ceremoniales, casa grande —la naturaleza—) fueron quemados, explotados y suplantados. Cualquier vestigio de su comprensión del mundo fue aniquilado como sus cuerpos lo fueron por los virus que los diezmaron (Durán, 2022; 2021). Por consiguiente, faltan muchos estudios que tomen el valor de la palabra, de la creación y la refracción de su cosmovisión en lo que son los planos semánticos, fonéticos y pragmáticos, en contraposición con la lengua dominante, así como sus préstamos de sentido figurado y anagógico.

En la actualidad, el gran problema para conservar este legado es que estas comunidades, tanto en Mesoamérica como en Sudamérica, están perdiendo a sus hablantes, pues los jóvenes están dejando de aprender sus lenguas debido a la concepción occidental que las ha desvalorizado; igualmente pasa con algunas de sus costumbres: los mayores ven cómo los jóvenes las ridiculizan y optan por silenciarlas (Gnerre, 2009). Así, la oralidad que era su respaldo en la memoria de sus descendientes se pierde, pues como dice Juan José Bautista, en las comunidades milenarias, “los sabios son bibliotecas ambulantes” (2017, 26:30); ahora, sin continuadores como fuentes vivas, sus experiencias sobre la lengua desaparecen. Esa categoría de ritualidad dada a la expresión verbal y gestual —la oralidad— en un diálogo con la tradición, así, la sapiencia milenaria y cósmica quedarán sin conexión. Por lo tanto, la intervención de la escritura para su perduración es una necesidad irrevocable, aunque no todo su legado debe ser divulgado a los profanos, como bien lo ha dicho Clara Sharupi (2019).

4.1.1. La ritualidad de la palabra: diálogo con la naturaleza

En estas producciones originarias, la conversación prima como actitud lírica, pues se entabla el valor primordial de la palabra, que es el contactarse con las fuerzas superiores. El diálogo se lo hace desde lo privado y personal, pues solo este tipo de cantos se conservan inalterados, es decir, no han sido modificados con inserciones foráneas, tanto en lo lexical como semántico-pragmático: guardan su carácter mágico (Gnerre, 2009). Por ello, el apóstrofe es lo que más se emplea, ya que, la voz del yo lírico se interrelaciona con un tú superior, que devuelve a la palabra su intención sagrada, que es recordar el origen o la primera práctica

(Eliade, 2001); por consiguiente, su valor ritual (Van Gijn, 2025; Jimbo, 2018; Juncosa, 2005). Así, las palabras dejan sus significados profanos para invocar a las fuerzas primigenias que enseñaron al ser humano el nombre de las cosas existentes y la voz de su interior (Durán, 2021; Fausto & Rodgers, 1999).

Entonces, hay algo que comparten ambas voces, aunque sean de diferente comunidad: el saludo y el permiso para iniciar el diálogo en un espacio único, la naturaleza y el silencio; incluso se recurre a un tiempo en el sueño, un “tiempo mítico”. Hay la alusión del inicio de un viaje que llevará a la rememoración de lo que ha sido y lo que continuará. Puesto que, “[e]l mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio” (Gadamer, 1997, p.17).

Por lo tanto, la primera intención que presentan las voces poéticas de ambas culturas es el acto performativo del saludo; es una entrada de respeto hacia las fuerzas primigenias de la naturaleza y de la vida.¹ Estos poemas de iniciación los escuchamos, tanto en lengua kichwa como shuar.

Minkachiway,
kikin achiklla muskuywan,
kay munayta, kay shimita, kay rurayta watachinayan.
Allilla, kikin sumaklla ukuman yaykunkapak.

Kikinpasamaywan kayñankunapikumpatukunayan,
kucha manyakuman yaykunayan,
urku chakikumanta puri kallarinyan,
chakra manyakumanta tarpunayan,
kikin wasi ñawpakuman kimirinayan.

¹ Debido a la extensión requerida para este escrito, solo pondré estos primeros poemas en lenguas originarias, para un acercamiento a las mismas. El resto de citas serán las traducciones de las mismas autoras.

[...]

Minkachiway, sumak kawsak samaylla, willka
kuskalla.

Kikin wasiman, mayuman chaymunimi,
kuri allpakuta kay shunkuwan takarinkapak
shamupanimi (Cañamar, 2021, p. 9a).

Pido permiso para entrar,
conectar mis deseos, mis palabras, mis actos,
con tu límpido sueño.
Entrar en ti, lentamente en tu silencio.

Quisiera hablar de tus tiempos,
llegar a las orillas de tu laguna,
empezar mi camino a los pies de tu montaña,
sembrar desde el borde de tu chakra,
acercarme a la entrada de tu casa.

[...]

Acógeme, ser viviente de la tierra, lugar sagrado de la
vida.

Voy llegando a tu casa, a tu río,
a tocar con el shunku tu tierra bendita (Cañamar,
2021, p. 9b).

Ístattsan wíniajme
wínia chichampru kunkunti antukta
tsankureamu surusta
ankant surusta amijjai chichastaj.
Kisarnumani weakasan tsawanta iniankasan
wíniajai
etsa weman ainki wíniajai,
nantu anentak michatajai esekmatajai nukurkamai
tura nase arauña shuut unpunta amini itiarmiai.

[...]

Kunku kachuman tajai
iwia mayaint yajauchin ewemturtattsan
pitiakrui itiajai kunkuinian wínia nukuchur
surusman.
Majatmamtikiata tii amaareamusha, tura anturtukta
uwejem surusta

tsaank achikta wínia apachur ejampramu
ame jeemin wayatin tsankatrukta.

Anenaitin surusta,
ame nukuruchi Nunkui netsepen michamchatin
kanam (Sharupi, 2019, p. 34).

Te vine a visitar
escucha el aroma de mis palabras dame tu piedad
y dame permiso para hablarte.
He caminado entre quebradas de largos días
seguí las huellas del sol
la luna piadosa me cobijó del frío
y el viento del Sur me trajo hacia ti.

[...]

He venido adornada de *kunku*
para ahuyentar el aliento del maléfico *iwia*
en mi *pitiak* traje las fragancias de mis abuelas
Calma tus aguas torrenciales y escúchame
extiende tus manos acepta el *tsaank* añejo de los
abuelos
y deja que entre en tu casa (Sharupi, 2019, p. 35).

Esa intención devela el diálogo de los seres humanos
en armonía con el espacio, el tiempo, la naturaleza y
el cosmos de dónde venimos (Eliade, 2001, p. 18); así,
el cuerpo es la reproducción de las fuerzas primigenias
que deben ser recordadas continuamente en la
existencia de la vida natural; de ese modo, se entrelazan
los sentidos en el

mundo de lo simbólico [que] se hace presente a través
del rito. El ritual brinda vida y sentido a lo simbólico.
Tanto lo ritual como lo simbólico nos permiten
experimentar la realidad de una manera intensa y
profunda, generando rupturas con las condiciones
ordinarias de la vida. [...]. El rito forma parte del
desarrollo de la vida de nuestros pueblos y se hace
simbólicamente presente en varios momentos y
espacios. Durante la siembra, por ejemplo, en algunas
comunidades se realizan cantos para que la cosecha
sea buena, lo que permite relacionarnos de otra forma
con nuestro entorno, y brinda un carácter simbólico
a la siembra. Dentro de la oralidad, existen varios
momentos que se han ritualizado, como el sentarse

alrededor del fuego o el brindarle de una carga simbólica a la palabra hablada (Kowii Alta, 2016, p. 44)

Estas voces femeninas ecuatorianas, luego de ser aceptado su derecho a hablar, evocan un momento de agradecimiento, donde resaltan la relación con la tierra, la madre, con el agua, con el aire. Aquí se explicita un tipo de orden epistemológico, donde el ser humano está en continua dependencia con la vida física y cósmica en un equilibrio bioenergético. Es lo que Ana María Durán ha perifrasedado como “eco poética”. Es el carácter que se ha tomado en la ecocrítica para leer la poesía actual que sigue la educación milenaria, perdida por la conquista y el exterminio de su escritura y del valor de la oralidad, es lo que, bajo los presupuestos de la transmodernidad, autores como Rivera Cusicanqui y, luego, Enrique Dussel y Juan José Bautista piden a las sociedades bajo el régimen occidental reflexionar para la sobrevivencia de la especie en el Planeta (2018). Es la propuesta necesaria en este tiempo cuando sufrimos del deterioro de la madre tierra, luego de haberla considerado como objeto y no como sujeto; cuestión que sí lo habían hecho los pueblos originarios y que hoy se lo evalúa como una de las opciones necesarias para encaminarnos al equilibrio de la vida, porque “nosotros, [la humanidad] sin naturaleza no somos nada” (Bautista, 2017, 34:18).

En estas autoras, esa interdependencia con la naturaleza es el carácter ritual de sus versos, sus interlocutoras son la tierra y la selva, llamada “casa”. Por eso, en la educación shuar, el trabajo iba con la conservación del bosque, así, valoraban una agricultura mixta o policultivo para cuidar las capas del suelo, eso lo demuestran los estudios topogénicos (Durán, 2021). Igualmente, el uso de las terrazas en las zonas andinas eran una táctica para administrar el agua de lluvia y evitar la erosión. Todos esos conocimientos ancestrales se trocaron por prácticas agrícolas foráneas, cuyos resultados perjudiciales son un problema para el entorno, en la actualidad. La cadena de árboles y agua se pierde, por la tala indiscriminada y los monocultivos.

Esos temas son la preocupación en el arte que reconoce el espíritu humano en diálogo con la naturaleza. Es lo que está en la ecopoesía, por ello, la incipiente necesidad de volver a la trascendencia de sus mensajes: a la aplicación de un pensamiento crítico sobre la perdurabilidad de las formas capitalistas, donde la naturaleza es un objeto y no un sujeto vivo. Es lo que desde la ecocrítica se analiza en las manifestaciones artísticas: una reflexión sobre los planteamientos del

humanismo de la modernidad, del neoliberalismo, y todas las narrativas que argumentan sobre las dicotomías sujeto–objeto (Bautista, 2017).

Así, en estas dos voces, tanto kichwa como shuar, lo sagrado es traído a la existencia física para interconectarlas. Por eso, se dialoga con la tierra, las plantas, las flores, los ríos, la lluvia, los vientos... En esta interrelación, los ancestros se vuelven en interlocutores, pues ellos, están vivos y son parte del espíritu mayor, la naturaleza: “La energía de mis ancestros toca mis pies, / se abraza con las ondas del cielo, / habla con algunos rayos de marzo / y juega entre los *apus*” (Cañamar, 2020, p. 12).

En estos poemas, encontramos el antropomorfismo. Pero, a este tenemos que discutirlo, pues no tienen la idea de que lo humano es superior, sino al contrario, la madre naturaleza es la que contiene (Bautista, 2017). Trasgrediríamos en parte la idea de la retórica clásica. Sin embargo, en el lenguaje figurativo es el que más se le aproxima.

Gran mujer, gran espíritu de la montaña.
Juegas con las niñas que pastorean,
dialogas con la perspicacia de la jaguar negra
que vive a tu lado,
otorgas poderes intuitivos a tus lobas
y guardas magia entre tus wakas (Cañamar, 9).

En la voz poética de Clara Sharupi, esas fuerzas naturales no solo son un contrapunto con las que dialogan en tú, sino que también toman el yo, para que esas esencias se describan; entonces, accede a recuerdos de su existencia, que se repiten en constante regeneración o revitalización, en lo que Eliade (1991) ha definido como el *eterno retorno*, que no solo es repetir lo mismo sino buscar la energía primigenia para recuperar lo gastado o en crisis, para volver a la existencia y a procrear; siempre con aprendizajes nuevos que solventan las fallas o *fijaciones* (Gadamer, 1997). Leídas de manera errada o que no responden a la comunicación con la comunidad, el cosmos.

Nací de forma misteriosa en una isla,
soy el gran lago y mi vida es como un grano de sal
desde las altas montañas puedes mirarte en mí
y descubrir quién eres:
soy grande y soy pequeño
soy calma y soy tempestad (Sharupi, p. 97).

Para los pueblos originarios, el valor dado al agua es sumo, pues conocen que la vida depende completamente de ella, por esa razón la defienden y le cantan para que recobre su ontología que es la que con el desgaste de la tecnología se ha contaminado y va evaporándose. Por ese talante cuestionador de nuestros tiempos, esta poesía podría incluirse en la idea de ecofeminismo, cuando se alude a la imagen de los extractivistas que atacan a la tierra-mujer.

Vertiente abuela de cuatro ojitos,
has acompañado la vida de tu pueblo,
a la mama que lava su quinua en la piedra,
al itzi, al helecho, al *wantu*, al lechero, que rodean tus orillas,
a la ortiga, al penco, al capulí, a mi abuelo (Cañamar, p. 16).

Entre albores misteriosas
recogimos del suelo un vértigo de locura
y amé tu nombre sin conocerte
me llené de ti
y me alejé hasta volver desde el alto de las montañas (Sharupi, p. 81).

Debo retomar un accionar que está en ambas voces líricas y que se reitera en varias culturas que valoran lo sagrado y mítico, la función de la ofrenda; lo que certifica el carácter simbólico y ritual de esta creación. Ya que, cada acto por la repetición y la significación dada se convierte en una relación de la comunidad con lo ancestral.

En tus orillas
dejamos frutos para tu alimento.
Permite que las flores de ofrenda viajen por tus caminos,
regocíjate con la melodía del tambor,
los cantos y las palabras (Cañamar, p. 13).

Apachirua apachirua

En qué podría transformarme para entrar a tu casa
quizá me transformaré en aliento del viento para llegar a ti
y si en viento me transformase ten compasión de mí.
No he venido solo, estoy rodeado de mis hijos
vinimos trinando como los pajaritos
y así retornaremos.

Te ofrendo este tabaco antes de poner en mi boca.
Ya en mis adentros bendice con tu poder
transmite tu fuerza con la fertilidad de la tierra (Sharupi, p. 39).

La relevancia del trabajo como camino para la vida del ser humano está conectado con la tierra en las dos voces líricas, además de la potencialidad de lo femenino; sin embargo, en la voz lírica que rememora la cultura de la sierra hay un hincapié en las labores de la siembra y el cuidado de los animales. Mientras que en la voz lírica creada bajo la cultura Shuar la metaforización es el trabajo con “el barro-*nuwe*” (Sharupi, p. 24), ya que, así rememoran a *Ilucu*, la madre que sacó de su barriga la arcilla y les enseñó a transformarla (Juncosa, 2001, p. 16), por lo tanto, hay una alusión al valor del fuego. Así, lo explica la autora en el prólogo:

Las relaciones entre la mujer y la tierra continúan latentes porque seguimos siendo alfareras comprometidas desde nuestras comunidades de origen. Conscientes de la gran valía de nuestros conocimientos traemos de vuelta a nuestras manos las bendiciones que nos transmitió la diosa madre (Sharupi, p. 23).

Por ello, cuando describe a una de las diosas recalca esa labor heredada a las mujeres como creadoras de utensilios, donde se combina la tierra y el fuego, dos fuerzas primordiales en unión.

Exquisito amor de Arutam,
exótica y perfumada diosa,
tu hermosura renace en los humedales de los montes,
en las manos de las mujeres alfareras,
eres barro mujer,
eres tierra madre,
de tu boca nace la abundancia, (Sharupi, p. 37).

Por consiguiente, la relación de la voz poética creada por Tsaywa Cañamar es con la naturaleza andina y toda su geografía, a la cual le agradece en su personificación de la montaña, el agua, el fuego, la prolífica tierra. Igualmente, en la voz lírica de Clara Sharupi la naturaleza es la selva, los árboles, ríos, animales y el cielo, donde está la luna y el sol. En ambas esa es la “casa” que hay que cuidar.

4.1.2. La mujer como guardiana de los saberes de las deidades

Ahora, hay que tener en cuenta que ambos sujetos líricos no dejan de reflexionar sobre su yo femenino, que es parte de esa totalidad cósmica, donde el universo es una conjugación con lo masculino. En estas, las jerarquías excluyentes no se dan porque en las culturas míticas la unión es una constante correspondencia vital. Por eso, hay una ritualidad y rememoración de lo que son las enseñanzas que las diosas han dado a la mujer para ser guardadas, repartidas y supervisadas para que se cumplan tal cual se estipuló en el principio. Por consiguiente, son las encargadas de la lengua y luego de sanar, labrar, enseñar, cantar, tejer, crear utensilios, masticar la yuca, preparar la chicha... Recordemos que dentro de esta ritualidad, esas bebidas ancestrales son parte de la fiesta, cuestión que debe analizarse en exclusivo.

En estas figuras se guarda la memoria y, por lo tanto, aparece la simbología de las abuelas que tienen la labor de ser un nexo entre el mundo de arriba y el de la comunidad. Son aquella figura vertical que rememora el *illo tempore* (Eliade, 2001, p. 10). Además, es la unión de la madre y la nieta, ya que ella se ha conectado con la experiencia y el tiempo le ha dado la sabiduría. En esta poesía se reivindica la función de los ancianos como los dueños del tiempo de origen y el del hoy, esa convivencia procura una comunicación que son prácticas humanas de un pensamiento comunitario —diferente al occidental— que se aviva

con cada conversación (Durán, 2022; 2021; Juncosa, 2005; Gadamer, 1997) y rememoración de lo que se comprueba con la experiencia en el mundo sensible y eterno (Eliade, 1991).

Disfruta, abuela mía,
de la casa de barro y sus memorias
jugueteadando con tus gatos, dialogando con los granos,
dando vida a quien pasa por el wayku,
recordándole a Yaku mama tus penas y llantos.
(Cañamar, p. 27)

Las acciones que hacen las mujeres están relacionadas con la vida y la curación, así como con la fertilización de la tierra, que corresponde con su producción a la labor de la comunidad, por ello, las canciones agradecen lo que se genera en unión, tanto del trabajo humano como de las fuerzas de la tierra y el agua, así como del sol y los vientos (Cañamar, 2019; Kowii Alta, 2016; Sharupi, 2019). Sin embargo, su poder participativo en lo político de la comunidad no es soslayado por esta labor.

Asimismo, en ese diálogo con la madre tierra, la Pachamama, o la selva, la unión se rememora en la facultad de la maternidad, que es cantada como la consagración de la vida. En la voz de Cañamar, se toma el rito del nacimiento, que es el de la iniciación de la vida, donde las mujeres son las luchadoras, ya que deben vencer la pérdida. Así, en uno de los poemas, se invoca el ritual del parto y del baño ceremonial del nacimiento (p. 24). Bajo el mismo tema de la maternidad, en cambio, en la voz de Sharupi, hay una reflexión desde el yo, de lo que es ser madre y la experiencia de pérdida (“Árent por la muerte de un hijo”) y de la desobediencia de las nuevas generaciones.

Algo que he encontrado en la construcción lírica de Clara Sharupi es el diálogo con el cuerpo femenino, no solo como procreador, sino como prodigador de placer. Es una valoración del cuerpo como parte del ritual del amor, que hace del erotismo parte de la vida y una réplica de las primeras combinaciones de las fuerzas principales, donde lo masculino y femenino se unen. No en un sometimiento donde la violencia es la fuerza ganadora sino como búsqueda de la armonía primordial, *herogamia*.

Ánent' a la persona amada

Cuando mi amado despierte
comeremos el dulce maní de naambi.
Yo soy la ashant',
soy ekent',
soy kankap',
la chirip' de sus amores.
Yo, la amada de mi amado
traje la chicha sawe en pinink de nuwe
adornado con colores de ipiak.
Aleja el plato que trajiste con naambi de iwia
quita el pilche de chicha michu.
no topes el sueño de mi amado (Sharupi, p. 47).

En ambas voces, hay una descripción de la mujer y una voz que se levanta para reflexionar y arengar sobre este tiempo y el papel activo como representante de sus comunidades; por ello, hay algunos poemas que rememoran los momentos de la colonización y cuánto perjudicó a su valoración (rasgos de ecofeminismo). En especial en Cañamar, hay poemas que tratan sobre la violencia de género sufridas por las *warmis* y su acción política para reclamar sus derechos: “ni una menos”. En el poema “Ámate” (p. 42–43) hay una revalorización de la condición femenina que motiva a cada una de las mujeres a autoestimarse. En la voz lírica de Sharupi, también se manifiesta el orgullo de ser una mujer shuar, incluso, hay una ponderación de la actividad de poeta y de su afán creador de poemas. Igualmente, irrumpen otros temas que usan un tono argumentativo y evaluador del ser humano individual, en interrelación con los pares, como la tristeza por la muerte de una hermana, por la injusticia sufrida al primar intereses inequitativos.

Por tratarse de nativas en ambas lenguas, la riqueza creadora realiza combinaciones, que dejan escuchar metáforas bien logradas, cuya elección léxica abre posibilidades únicas dentro de la gramática española. Aun, no debemos olvidar la calidad musical de las líneas versales que alternan versos tanto de arte mayor como de arte menor, lo que da agilidad a cada estrofa. No se usa la rima, pero el tono guarda un ritmo interno que es la respiración del aire en los árboles y las hojas, cuestión que en la lengua vernácula debe acentuarse y dialogar con el sentido. Pero al ser traducciones propias, estos

juegos sonoros se han trasladado al punto que se los capta cuando se los lee en voz alta, lo que reitera el valor de la oralidad.

Algo que debe ser estudiado de manera independiente y con una relación más lingüística y pragmática es la irrupción de los términos originarios en textos que están en español. Esta actitud es una manifestación contra la diglosia y da fe de la lucha por que las palabras de la lengua originaria sean aprendidas tal cual por los lectores foráneos. Es el derecho a la conservación de la identidad y a guardar los sentidos que corresponden a su ritualidad y sacralidad (Sharupi, p. 24).

5.

Conclusión

Así, en este acercamiento a los poemarios de Clara Sharupi y Tsaywa Samay Calamar Maldonado, publicados en lenguas originarias, he analizado los motivos de la naturaleza que se han tomado como diálogo entre un yo y un tú, donde se pondera el uso de la lengua como ritualidad y sacralidad, ya que se agradece a los espíritus de la madre tierra y a los ancestros que viven en ella. Se parte de un permiso y una ofrenda para acercarse a estas entidades míticas. La mujer como cuidadora de la lengua, se conecta a esta ritualidad, para recordar la esencia y la dependencia que el ser humano tiene del agua, del aire, la tierra o selva y el calor. El rememorar la vitalidad ofrecida por la parte física encamina a los vivientes a la trascendencia, que es esa relación recíproca de equilibrio entre lo humano y lo espiritual del cosmos. Este acto de la creación poética —ahora en escritura— reaviva la oralidad que se tenía antaño. Igualmente, se develan parte de esas dos cosmovisiones ecuatorianas —de las dieciséis existentes—, que abogan por un cambio de paradigma de pensamiento, *Pachasofía*. Es a través del arte que se oponen a la ideología “extractivista” y al aniquilamiento constante de las formas del liberalismo que, desde la modernidad, han propagado

una narrativa de muerte y repudio de la regeneración del cosmos. Por eso, he escogido los presupuestos de la transmodernidad, decolonialidad y la ecocrítica para la presente lectura. Es hora de cuestionar la forma de vida occidental que ha hecho del capitalismo su proyecto de invasión y manipulación de la vida humana y viviente (biopolítica). Ahora, estas preocupaciones son el centro de las discusiones de las voces de los pueblos originarios ante la NNUU y demás organizaciones internacionales de defensa de la vida en el planeta. Aun, fue la intención que motivó la caminata que se dirigió al Brasil, para llevar su voz ante la Cumbre sobre el cambio climático (COP30). Por lo tanto, esta lectura literaria es indispensable para tener un panorama o cartografía del legado que se está construyendo con las actuales producciones de nuestro continente, donde se generan otros motivos, recursos estilísticos y reevaluaciones del pasado. Así, en el presente trabajo investigativo me centré en estas dos autoras para interpretar ese camino de autorrepresentación, con sus giros metafóricos que imbrican las dos lenguas que conforman su acervo y su trascendencia comunitaria. Queda el proyecto de reunir todas las voces escriturales de las comunidades ancestrales del Ecuador.

Referencias

- Bautista, J.J. (9 de diciembre de 2017). En canal Códigos libres. *Decolonialidad del poder con Juan José Bautista*. [Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Lpwh_NAUm7k&t=6s
- _____. (2018). *¿Qué significa pensar “desde” América Latina?* Monte Ávila.
- Canal @dunioch Nacionalidad Shuar: Raíces, Cultura y Sabiduría Ancestral (2025). [Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=c-b44uQR-vY&ab_channel=DunioChiriap
- Canal @FernandoGramalFerplay (2017). La Pachasofía. Reflexiones de la cosmovisión andina [Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=wRJe7txkAEM&t=1555s&ab_channel=FernandoGramalFerplay
- Cañamar Maldonado, T. (2021) *Mirarse en la eternidad del corazón*. MCP y IFCL.
- Durán Calisto, A. M. (2019). Las vidas sociales de los bosques: pasado, presente y futuro del resurgimiento del bosque. *Estado & Comunes*, 2(5). https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v2.n5.2017.64
- _____. (6 de abril de 2021). En canal Campus Creativo UNAB. *Eco poética* [Vídeo]. Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=GN79TN2nCpw&t=7462s>
- _____. & Kwinter, S. (2022). Learning From Amazonia. *Log*, 55, 15–24. <https://www.jstor.org/stable/27242815>
- Dussel, E. (23 marzo 2018). En canal Ceci N' Pue. *Decolonialidad y Educación*. <https://www.youtube.com/watch?v=ORjIRc1BWjs>
- Eguiguren Riofrío, M. B. E. (2021). *Conflictos socioambientales e interétnicos: La colonización de los indígenas saraguro en los territorios de los pueblos ancestrales shuar en el centro shuar miazí, al sur del Ecuador*. Dykinson, S.L.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Labor.
- _____. (2001). *Eterno retorno*. Emecé
- Fausto, C., & Rodgers, D. (1999). Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933–956. <http://www.jstor.org/stable/647238>
- Gadamer, G. (1997). *Mito y razón*. Paidós.
- Gnerre, M. (2009) While I sing I am sitting in a real airplane. Senft, G., & Basso, E. B. (Eds.). *En Ritual communication*. Taylor & Francis Group.
- Jimbo Muenala, T. A. (2018). *Prácticas artísticas kichwas contemporáneas. Los Humazapas, revalorización cultural y fortalecimiento identitario en la juventud kichwa Otavalo*. [tesis maestría]. UASB.
- Juncosa, J. coord. (2001). *Historia de las literaturas del Ecuador*. 10. Corporación editora nacional.
- _____. (2005). *Etnografía de la comunicación verbal Shuar*. Abya Yala.
- Kowii Alta, N. (2016). El concepto Sumakruray: una categoría que permite definir y analizar las funciones que tiene el arte para el pueblo kichwa-Otavalo. [Tesis maestría]. UASB.
- Márquez, E. L. (feb. 2022). Canal Red Mexicana de Jóvenes por la Investigación. Proyecto de difusión del conocimiento y divulgación de la ciencia y las humanidades. *La ecocrítica: cómo entender la relación del ser humano con la naturaleza a través del arte*. remji.mx <https://www.youtube.com/watch?v=GN79TN2nCpw&t=3369s>
- Randall, M. (Ed.). (2020). *Voices from the center of the world: Contemporary poets of Ecuador*. Wings Press.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Sharupi, C. (2019). *Tarimiat*. Abya Yala.
- Universidad Autónoma de México e Instituto Cervantes (2024). *La voluntad de la La Pachasofía*. UMAM
- Van Gijn, Rik, (enero-junio 2025). El estudio de las lenguas indígenas sudamericanas: pasado, presente, futuro. *Universidad Verdad*, 86,15–29. Universidad del Azuay.

