

El Pez y la Flecha. Revista de Investigaciones Literarias,
Universidad Veracruzana,
Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, ISSN: 2954-3843.
Vol. 4, núm. 10, septiembre-diciembre 2024, Sección Redes, pp. 145-164.
DOI: <https://doi.org/10.25009/pyfril.v4i10.180>

La epistemología *ch'ixi* en el estudio de la oralitura. Una introducción

Ch'ixi epistemology in the study of oraliture. An introduction

Raúl Homero López Espinosa
Universidad Veracruzana, México

ORCID: 0000-0002-0568-5278
raullopez01@uv.mx

Recibido: 13 de mayo de 2024
Dictaminado: 15 de julio de 2024
Aceptado: 23 de julio de 2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 2.5 México.

La epistemología *ch'ixi* en el estudio de la oralitura. Una introducción

Ch'ixi epistemology in the study of oraliture. An introduction

Raúl Homero López Espinosa

RESUMEN

La tensión entre oralidad y escritura indígenas es básica para entender la literatura latinoamericana. Algunas expresiones de esta tensión son oralitura, etnotexto y etnoliteratura. El objetivo es problematizar estos conceptos a partir de la idea de subalternidad y evidenciar cómo, frente a las pocas teorías y metodologías que los estudian, la epistemología *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui es pertinente. Se muestra que la comprensión de aquella tensión puede entrañar un colonialismo. Finalmente, el artículo sugiere que desde lo *ch'ixi* es posible una lectura autónoma e interdisciplinaria de dichas expresiones, congruente con su carácter.

Palabras clave: oralidad; escritura; oralitura; subalternidad; epistemología *ch'ixi*.

ABSTRACT

The tension between indigenous orality and writing is fundamental to understanding Latin American literature. Some expressions of this tension are oraliture, ethnotext, and ethnoliterature. The aim of this article is to problematize these concepts based on the idea of subalternity and to show how, in the face of the few theories and methodologies that study them, the *ch'ixi* epistemology of Silvia Rivera Cusicanqui is pertinent. It is shown that the understanding of this tension can entail colonialism. Finally, it is suggested that from the *ch'ixi* perspective, an autonomous and interdisciplinary reading of these expressions, consistent with their nature, is possible.

Keywords: orality; writing; oraliture; subalternity; *ch'ixi* epistemology.

ORALIDAD Y ESCRITURA

El trabajo está entre literatura y filosofía y es completamente exploratorio. Hay objetos de estudio que no se identifican tan fácilmente desde una disciplina. Eso ya es problemático y más cuando la necesaria interacción entre campos del saber repercute en un sentido epistemológico. La relación entre oralidad y escritura indígenas es, según Antonio Cornejo Polar (1994), fundamental para la literatura en América Latina. Su estudio es complejo, no sólo por la dificultad de hallar la palabra adecuada para nombrarla, sino por los recursos que tenemos a la mano para analizarla. Walter Ong (2016) decía que literatura es la expresión artística de la escritura, pero que no contamos con la palabra para designar la forma artística de la oralidad. Esfuerzos conceptuales para dar con esta palabra los encontramos en la oralitura, el etnotexto y la etnoliteratura.

Veremos que la complejidad de la tensión entre oralidad y escritura indígenas convoca a la antropología y a la literatura; y al mismo tiempo, estas disciplinas suponen que es la otra la que debe hacerse cargo. Es complicado el diálogo entre disciplinas porque no contamos con criterios precisos para esta colaboración: se están construyendo y probando. El resultado es que las oralituras y compañía son terrenos poco explorados y que, incipientemente, los estudiamos con lo que conocemos, con lo que ya ha pasado la prueba del tiempo y estamos acostumbrados. Aquí sucede otro problema, el del colonialismo, porque solemos usar, para objetos que no se dejan atrapar con lo ya conocido, categorías canónicas. Y muchas de éstas, al observarlas bien, provienen de visiones supresoras de la diversidad, que obligan a sopesar esos objetos con medidas que no le corresponden, resultando siempre menores, defectuosos o parasitarios. De ahí que el artículo plantea una lectura de las oralituras desde el problema de la subalternidad; y desde este planteamiento, la epistemología *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui se muestra muy atractiva para pensar, de una forma más liberadora y coherente con nuestro contexto: aquella tensión entre oralidad y escritura indígenas. Así que el texto expone, primero, en términos generales cómo se ha entendido oralitura, etnotexto y etnoliteratura; segundo, describe el problema que conlleva estudiar estos *corpūs*; tercero, plantea

el problema de la subalternidad; y cuarto, esboza el mundo *ch'ixi* y piensa, de manera embrionaria, el sentido de aquellos conceptos.

ORALITURA, ETNOTEXTO Y ETNOLITERATURA

Conceptos como etnotexto, etnoliteratura u oralitura refieren a la expresión estética de tradiciones orales indígenas. Sus significados todavía son vagos y ambiguos; a veces, es difícil distinguirlos entre sí. Son conceptos en construcción. Para Hugo Niño (1998, 2007) y Nina S. de Friedemann (1999), oralitura es un neologismo africano que, en la obra de Yoro Fall, se posiciona al nivel de la literatura. En Latinoamérica, el vínculo entre oralidad y escritura es clave para entender la literatura. Su génesis, escribió Cornejo Polar, la observamos cuando Valverde acerca una biblia a Atahualpa y con ello ocurre un choque entre la cultura escrita y la oral. Dicho vínculo, en tiempos más recientes, lo apreciamos con claridad en la novela indigenista de México o el Perú. Sostengo que nuestros modos de estudiar ese vínculo están atravesados por el problema de la subalternidad y que es pertinente incluir, en este estudio, la epistemología *ch'ixi* de Cusicanqui (2018).

Al no tener la expresión artística de la oralidad, Ong (2016) prefirió hablar de formas artísticas verbales, escritas u orales. Considero que los neologismos mencionados constituyen un esfuerzo por hallar esta expresión. Una de las definiciones de oralitura es, precisamente, forma artística verbal oral de indígenas colombianos (Toro, 2014). También se entiende como expresión estética de la oralidad de una tradición étnica (De Friedemann, 1999) o como la traducción de lo oral a lo escrito (Malaver, 2003). La oralitura y el etnotexto, para Malaver y Sánchez (2007), trasgreden los límites disciplinares, pues hay en ellos una recreación ficcional de tradiciones orales, amerindias o afroamericanas, es decir, un tránsito entre la literatura y la etnografía que hace el investigador-escritor. Pero este significado lo usará De Friedemann para definir etnoliteratura. Diana Toro entiende que ésta es una reelaboración escrita de formas orales. Casi en los mismos términos, Malaver define oralitura. De ahí la dificultad para distinguirlos. No hay consenso entre los términos. Sin embargo, Niño propone centrarnos en sus coinciden-

cias. Para él, el etnotexto y la oralitura son incomprensibles desde la noción occidental de literatura y la oposición entre realidad y ficción. Ambos se oponen al colonialismo cultural (Niño, 2007; Malaver, 2003). El etnotexto y la oralitura articulan oralidad, mitología y tradiciones y con ello constituyen una narrativa, un “performance” o “ritualización” conducida por la autoridad de la comunidad, que hace irrumpir una visión indígena e intercultural (Niño, 1998 y 2007). Para los estudiosos de estas expresiones, las oralituras o etnotextos tienen un alcance “cosmovisivo”, lo cual supone un sistema cultural y epistemológico excluido por Occidente. Según Niño (1998), el texto letrado y lineal, a diferencia del etnotexto o la oralitura, es incapaz de hablar sobre “los manejos del cuerpo, del espacio físico, de los ciclos rituales, de un tiempo que es circular, del silencio y de la secretividad misma” (p. 224).

Luis Alfonso Barragán (2016) afirma que la apropiación de la tradición oral y escrita que hacen los oralitores renueva, en Colombia, los *corpus* y cánones de la literatura, la ética, la política y la cultura. Piensa en Hugo Jamiy (Kamsa), Anastasia Candre (Huitoto) y Estercilia Simanca Pushaina (Wayuu). Se entrecruza en la oralitura, además, lo estético, lo social y lo pedagógico. La oralitura es un sistema de conocimiento para Barragán (2016), sostenido por una “sabiduría ancestral indígena”, que mantiene “una forma de dialogismo con lo otro” y una axiología comunitaria. En la oralitura, lo marginado por la crítica literaria tiene un lugar “desde dónde actuar y, sobre todo, desde dónde hablar” (pp. 359-360).

En la oralitura, hay una especie de superposición de la oralidad y la escritura indígenas, lo cual, a decir de sus estudiosos, tiene repercusiones estéticas, éticas, políticas y epistemológicas. Según las investigaciones consultadas, difícilmente comprendemos el sentido de las oralituras desde la crítica literaria convencional, al ser un complejo performativo y una ritualización. Estructuralmente, la narrativa que configuran es dialógica. Hay espacio para lo marginado por esa crítica: las voces y visiones indígenas. Hay una oposición, pues, al colonialismo cultural. Estas formas artísticas orales indígenas ocupan un lugar periférico, parecen demasiado literarias para la antropología y demasiado etnográficas para la literatura,

así que ambas se desentienden de ellas, asumiendo que será la otra disciplina la que se responsabilizará del análisis (Malaver, 2003). En las oralidades, entonces, se desbordan los límites disciplinares. Esto tiene hoy, sin duda, una característica particular, aunque no es enteramente nueva. La tradición oral, la diversidad de culturas indígenas y el vínculo entre literatura y antropología han mantenido una tensión muy significativa en la tradición latinoamericana y su estudio ha resultado complejo.

EL PROBLEMA DE ESTUDIAR EL ENREDADO CORPUS

Pensemos en la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala. La obra es conocida por el lugar que tienen allí los dibujos. Roberto Viereck (2012) se pregunta si los dibujos (texto oral) acompañan a la escritura (visión europea) o es ésta un complemento de aquéllos. En los virreinos españoles en América, la presencia de culturas indígenas en la literatura fue un rasgo característico. Lo vemos en los auto sacramentales. *El Divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz es uno de éstos. En él, se sugiere que entre las culturas nativas hay una práctica religiosa muy similar a la Eucaristía. Otro es *El hijo pródigo* de Juan de Espinosa Medrano, escrito originalmente en quechua, que buscaba transmitir didácticamente el sacramento de la Eucaristía a la cultura andina. Haciendo un salto en el tiempo, de José María Arguedas se ha dicho que inserta la sintaxis quechua en el castellano, por eso sus personajes parecen hablar sin la mediación del narrador occidental. Para Carlos Huamán (2007), esta quechuización del castellano produce una mistura lingüística que fusiona universos culturales diferentes.

Cornejo Polar apuesta por revalorar las literaturas étnicas, pero advierte que representan un “enredado corpus”, por lo que es necesario precisar sus categorías de análisis. Hay esfuerzos valiosos en esta dirección. El mismo Cornejo Polar propone *literatura heterogénea*, Ángel Rama *literatura transcultural*, Martín Lienhard *literatura escrita alternativa*, Edmundo Bendejú *literatura otra* y Carlos García Bedoya *discurso andino transcultural*.

La novela indigenista en México plantea con claridad la dificultad de entenderla bajo lógicas disyuntivas. Lourdes Álvarez Rome-

ro (2019) analiza *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil* de Ricardo Pozas. Aquí, el investigador-escritor recreó en términos ficcionales el testimonio etnográfico, lo cual desafía los límites disciplinares, pues cabe preguntarse si hizo antropología o una novela picaresca. Para Álvarez Romero, es necesario comprender las disciplinas de manera dialógica y bajo un marco conceptual —que encuentra en la semiósfera de Lotman— que valide los discursos múltiples y las maneras de traducirse entre sí.

Estamos frente a un *corpus* enredado, que exige aclarar nuestras categorías de análisis. Jerome Rothenberg (2006) afirmó que la poética occidental no es suficiente, incluso que altera nuestra mirada, y optó por la etnopoésía y la investigación de poéticas bajo un marco transcultural.

La recreación literaria del testimonio etnográfico, como sucede con los antropólogos-escritores, no alcanza a explicar el quehacer del oralitor. Son los intelectuales indígenas quienes, desde sus culturas y tradiciones, cultivan el oficio de la escritura. Aquí nos auxilia la manera en que, en entrevista con Roberto Viereck (2012), Humberto Ak'abal define su tarea: “yo no sólo soy transcriptor de oralidades, porque no soy antropólogo [...]. Integro en mis textos aspectos de la oralidad, pero detrás de todo eso está también mi experiencia de vida y el trabajo de escribir y reescribir” (p. 83). Entre otros, los temas de su poesía, confesó Ak'abal, provienen de las conversaciones con la gente de su pueblo: hablan de la identidad k'iche', el amor a la naturaleza o la humanización de los animales.

Según Viereck (2012), al confluir el k'iche' con el castellano en la poesía de Ak'abal ésta es más multicultural. Ak'abal, por el contrario, considera que “la estética de escritura de cada una mantiene su propia expresión, no interfieren en su sentir” (p. 88). El concordar o no con alguno de ellos puede obviarse; lo sugerente es que en estos *corpus* confluyen lenguas, oralidad y escritura; y la pregunta por cómo analizar esta confluencia nos interpela.

Miguel Rocha Vivas (2018) presenta un estudio de oralituras en Colombia. Allí aparece una oralitura de Hugo Jamioy. Transcribo un fragmento de ésta para ilustrar la complejidad que encierra su examen: “los taitas van llegando, / vienen susurrando su canto. /

Vístete con tu lengua” (p. 50). Además, el poema se acompaña de la figura de un chumbe. A decir de Pastora Juajibioy, madre de Hugo Jamioy, el chumbe es escritura; es, de hecho, un libro; por eso es una lengua que viste al cuerpo. Para Rocha Vivas, ocurre un cruce entre una “comunicación gráfica corporal”, el chumbe, la oralidad indígena, la cual se aprecia en el susurro del canto, y lo escrito: el verso. En conjunto, ¿qué produce esta interacción? ¿Cómo apreciarla de modo estético?

Rocha Vivas (2019) propone dos nociones: visiones de cabeza y textualidades oralitegráficas, para nombrar algo que existe, “pero que no está clara o plenamente identificado” (p. 11). Las textualidades oralitegráficas analizan los cruces entre lo gráfico-visual, lo literario y lo oral. Visiones de cabeza indica una lectura del poema como autorrepresentación indígena que subvierte la aproximación hegemónica a las culturas nativas. Vestirse con su lengua sugiere una autorrepresentación indígena.

Estamos frente a problemas que todavía no podemos nombrar con precisión. Carecemos de consenso para ponerle nombre a la forma artística de la oralidad y los significados de los conceptos con los que contamos están aclarándose. La oralitura es un ensayo. No hay teorías y herramientas conocidas y probadas; están explorándose. Sabemos, al menos, que se tratan de problemas complejos y, por ello, requieren del diálogo interdisciplinario. Hay también necesidad de descolonizar nuestros modos de pensar y analizar estos enredados *corpus* (López, 2022).

Ángel Héctor Gómez Landeo se dio a la tarea de preservar relatos indígenas del shipibo-conibo de la amazonia peruana, lo cual compartió en el xv Congreso Internacional de Literatura: Memoria e Imaginación de América Latina y el Caribe, en la Universidad de Guanajuato, en 2019. Vladimir Propp es parte sustancial del marco teórico y metodológico que usa para analizar estos relatos. Apoyarse del teórico del cuento ruso no debería despertar suspicacia alguna, sino es por la influencia que tiene de la estética formalista kantiana. Kant tiene prejuicios en contra de las mujeres, los indios, los orientales y los negros. Básicamente todos ellos carecen de pensamiento y de experiencia estética. En la *Crítica del juicio* (2007),

sostiene que los orientales experimentan el goce al comprimir su cuerpo y plegar sus músculos y articulaciones, pero esto lo expone para ilustrar el caso opuesto al sentimiento de lo sublime. Éste es posible por mediación de la razón. Los orientales no tienen este sentimiento porque no participan de la razón, sólo de la sensibilidad. Como afirma Spivak (2010), los habitantes de Nueva Holanda y Tierra del Fuego quedan fuera del concepto de hombre de Kant. Kant también afirma que la naturaleza le debe estar sometida al hombre. Además, al inicio de su *Antropología* (1991) sostuvo que, con respecto a los animales irracionales, los hombres pueden manipularlos a capricho. El “argumento” que ofreció con respecto a las diferentes razas no fue más que un relato que construyó de manera eurocéntrica. Para Kant, los americanos eran perezosos y poco inteligentes; y esto lo atribuía a cuestiones del clima y de cierta disposición natural, lo cual no tiene sustento alguno. El filósofo de Königsberg era racista y supremacista.

¿Cómo estudiar expresiones artísticas indígenas por medio de teorías y metodologías que hunden sus raíces en epistemologías que suponen a indios incapaces de pensar y de experimentar estéticamente? Hay un colonialismo poco perceptible en nuestros modos de pensar y analizar los *corpus*. Pensar con Kant a los indígenas supone marginarlos a una condición de subalternidad.

EL PROBLEMA DE LA SUBALTERNIDAD

En la India de los británicos, el inglés impuso valores metropolitanos (Spivak, 2017). En América, la escritura fue un hecho de conquista y dominio (Cornejo Polar, 1994). La hegemonía del castellano lo transformó en la única vía productora de conocimiento y arte y, con su poder simbólico, silenció las lenguas indígenas. Así, el colonialismo es una manera de incubar pedagogías en el cuerpo y en el sentido común (Cusicanqui, 2018).

La tensión entre oralidad y escritura en la literatura no se limita, por lo tanto, a una esfera estética. Para Carlos Huamán (2007), implica la conquista del otro. Por eso interpreta que, en José María Arguedas, al llevarse la oralidad quechua a la escritura, los espacios culturales perdidos en la Conquista se recuperan. La escritura

suele verse como fundamental para la cultura, la historia o el conocimiento; en contraste, las sociedades caracterizadas como orales carecerían de historia o conocimiento. Según Hubert Malina (2018), esto es un prejuicio occidental que invisibiliza el sentido y el conocimiento complejo de la oralidad para los indígenas. Malina considera que el castellano es una lengua colonizadora pues se atribuye el derecho de decir “tú serás esto”; además, es una lengua de posesión. En español, decimos “cerro de la luciérnaga”, explica Malina, mientras que en mè'phàà es “cerro luciérnaga”, porque el cerro puede convertirse en luciérnaga.

La atribución de decir “tú serás esto” nos remite al problema de la subalternidad. Gayatri Spivak (2003) definió al subalterno como aquel que no puede representarse, debe ser representado. El subalterno no puede hablar o si habla no es escuchado. No genera interlocución. Spivak piensa en la mujer del sur. El *sati* y la manera en cómo los ingleses lo entendieron es un ejemplo de subalternidad. Los ingleses tradujeron *sati* como la viuda buena que se inmola en la pira del esposo, cuando, en estricto sentido, significa “buena esposa”. Para Spivak, esto muestra la radical incomprensión inglesa, su indolencia al ignorar todo lo que no sea congruente con su visión y su incapacidad para ver al otro desde sus criterios. Se arrogaron el derecho de decir “tú serás esto”. Desde una voz arrogante, supuestamente racional y transparente, imponen una constricción ideológica, en este caso, a las mujeres.

Spivak (2017) también define al subalterno como aquel que no puede autosinecdozarse. En una sinécdoque, podemos tomar al todo por una de sus partes. Spivak puede elegir uno de sus rasgos y dejar de lado otros, para representarse a sí misma. Puede aparecer como una mujer de casta, frente a sus estudiantes en la India, y omitir que gana en dólares y que es profesora de una de las universidades más prestigiosas de Estados Unidos. Un subalterno no puede hacer de sí mismo una sinécdoque, no tiene capacidad performativa.

Orientalismo es una obra de Edward Said (2016). A los estudios de Europa y Estados Unidos sobre Oriente, Said les llama orientalismo. Básicamente, lo que muestra el pensador palestino es cómo

desde las metrópolis se representa a Oriente de una manera prejuiciada, lo cual evidencia la visión unilateral y hegemónica, incompetente para observar la otredad desde sus parámetros. Oriente no puede representarse, debe ser representado.

Bajo los ojos de Occidente (2008) es un título sugestivo. Ver desde los ojos de Occidente es suprimir con violencia la heterogeneidad y para Chandra Mohanty eso es colonizar. El feminismo occidental, para Mohanty, concibe de manera homogénea a las mujeres musulmanas o árabes. Difícilmente distingue, por ejemplo, lo variada que puede ser la práctica de la *purdah*. Generalmente, es vista como símbolo de opresión. Mohanty expone cómo el velo, entre las mujeres iraníes de clase media, en la revolución de 1979, se usó como símbolo de solidaridad con otras mujeres obreras, a diferencia del Irán contemporáneo, donde las leyes islámicas obligan a todas las mujeres a llevarlo. El velo ha sido mandato coercitivo, pero también gesto revolucionario. Al estudiar a las mujeres del tercer mundo, sin considerar las particularidades de sus contextos, las feministas occidentales incurren en una forma de colonización. Y las feministas del tercer mundo cometen lo mismo, al entender los problemas desde los mismos principios y métodos de sus colegas primermundistas. Se trata del eurocentrismo, lo cual significa, de acuerdo con Samir Amin (1989), que Europa es de los mundos posibles el mejor y, en consecuencia, los otros mundos progresan si lo imitan. Europa es la medida epistemológica, ética, política y estética, frente a la cual los otros mundos se comparan, aunque difícilmente puedan alcanzarla. Con ello, las demás regiones del planeta se perciben a sí mismas como inferiores, cuando en realidad el problema es que no se reconoce ni se valora la diversidad de historias y contextos de los que provienen.

En este marco, como estudiosos latinoamericanos ¿no observamos las oralituras bajo los ojos de Occidente? ¿Qué tan eurocéntricos son nuestros estudios en torno a la oralidad y escritura indígenas en América Latina? ¿No al analizar, a veces sin darnos cuenta, desde criterios epistemológicos o estéticos hegemónicos, los enredados *corpus* perdemos de vista sus singularidades? ¿No entraña esto una colonización poco perceptible en nuestras metodologías? ¿Cómo

sopesar la idea de descolonizar las metodologías? ¿En verdad subyace, como explican los teóricos, en la oralitura, el etnotexto o la etnoliteratura una autorrepresentación indígena? ¿Continúan los indios siendo representados? ¿Hay en la oralitura una liberación de la condición subalterna?

No tengo respuestas para esto, mi trabajo es exploratorio, plantea un problema e insinúa algunos pasos a seguir. Es necesaria la elaboración de epistemologías y metodologías más coherentes con estos objetos de estudio. Y lo que propongo es que la epistemología *ch'ixi* de Cusicanqui es estratégica para estos fines. Expondré brevemente en qué consiste y esbozaré, al final, algunos motivos por los cuales, dado su carácter, podría auxiliarnos de una forma más orgánica a entender el sentido de las oralituras.

MUNDO CH'IXI

La epistemología *ch'ixi* de Cusicanqui es compleja. La disciplina de formación de la pensadora aymara es la sociología y tiene un vasto trabajo de campo y como activista que difícilmente puedo traer aquí. Pero de esta experiencia y del diálogo con autores clásicos y con una genealogía latinoamericana de pensamiento que ella visibilizó, construyó una visión especulativa y abstracta, que tiene más de un pie en el campo de la filosofía. Me centraré en algunos de sus conceptos clave, que son oportunos para la comprensión del sentido de las oralituras. Primero, trato del término *ch'ixi*, luego de los modos de pensar, *lup'iña* y *amuyt'aña*, y, finalmente, de su concepción de sujetos no humanos.

Ch'ixi es un concepto aymara, que significa coexistencia de contrarios sin anularse. Los opuestos se relacionan de una forma belicosa o contenciosa, pero no destructiva; no ocurre como en la dialéctica, una síntesis, empero, es una relación creativa y productora de sentidos. No es fusión de contrarios, como en la hibridación. Para Cusicanqui (2010) el concepto híbrido es estéril; la mula es híbrida y no puede reproducirse.

Sí, *ch'ixi* es un concepto que desafía la lógica clásica, en particular al principio de identidad, de no contradicción y del tercero excluido. *Ch'ixi* está vinculado al principio conocido como tercero in-

cluido. El canon sostuvo que no existe un tercer término T, que es A y no A, simultáneamente. El tercero incluido supone la existencia de este término T, es decir, sí es posible que una cosa sea y no sea. En otro contexto, esto ya se estudió. Pensemos, por ejemplo, que para Basarab Nicolescu (1996), el tercero incluido —planteado por Lupasco— es la base de la transdisciplina, pues precisamente ésta se mueve en niveles de realidad donde tienen lugar objetos de estudio que son y no son de “x” disciplina, son y no son de “y” disciplina.

El ejemplo recurrente de Cusicanqui es el gris *ch'ixi*. Al acercarnos a él, veríamos una yuxtaposición de puntos negros y blancos. El gris *ch'ixi* es y no es negro, es y no es blanco. Al alejarnos, aparece el gris. *Ch'ixi* es un concepto familiar a lo que Spivak nombra como *double bind*, que a su vez proviene de Gregory Bateson. Se trata de un doble mandato, al que en ocasiones nos enfrentamos. Es una especie de encrucijada.

En un mundo *ch'ixi*, habitamos de forma creativa y cómoda en las contradicciones, las cuales en la vida cotidiana solemos vivir con angustia. Este modo creativo de habitar las contradicciones lo apreciamos en “Metafísica popular”, una canción de Manuel Monroy Chazarreta. La pieza musical presenta frases recogidas de lo popular y muestra que en lo cotidiano estamos inmersos en circunstancias contradictorias, pero que podemos vivirlas de una forma liberadora. Algunas de las frases son “anda a clausurar la inauguración”, “tu equipo es puntero de la cola”, “mal, mal, estamos bien”.

Los conceptos aymaras *lup'iña* y *amuyt'aña* resultan atractivos para problematizar la epistemología y explorar nuevos caminos. *Lup'iña* significa pensar con la cabeza fría, pero *amuyt'aña* es pensar con las entrañas superiores, con los pulmones, el hígado y el corazón. *Amuyt'aña* se vincula, de acuerdo con Cusicanqui, con el pensar del ritual y de la caminata. Ramón del Castillo (2020), en *Filósofos de paseo*, tiene una idea similar acerca de la influencia benéfica que tuvo la actividad lúdica del paseo en la mente de los filósofos. Aunque hay excepciones, como en Descartes, a quien las calles laberínticas le procuraban ansiedad porque, en su opinión, requerían de un diseño más geométrico. El tema del pensar de la caminata, en Cusicanqui (2010a), está relacionado, a su vez, con el del paisaje.

La reflexión humana, sea en un sentido epistemológico, ético u otro, está condicionada por un paisaje, lo cual parece una obviedad, pero parte del canon filosófico, en especial el moderno, lo invisibilizó, dadas sus aspiraciones supratemporales y universalistas.

Los interlocutores en Cusicanqui son diversos. Según la filósofa boliviana no necesitamos inventar palabras, sino saberlas encontrar en lugares que no habitamos frecuentar. Usualmente, nuestra mirada se dirige a ideas macro de autores gigantescos que tomamos como paraguas, como garantía intelectual, que ya no cuestionamos y seguimos de manera acrítica. En contraste con ello, Cusicanqui apuesta por las teorías de baja intensidad o las ideas que están por fuera del radar y que circulan entre la gente de a pie, quienes, al reflexionar sobre sus prácticas, producen un pensamiento crítico, con el cual podemos dialogar y, con ello, hacer aparecer sentidos múltiples y poco transitados, casi imposibles de ver con los mismos esquemas conceptuales de siempre.

La identidad indígena no se entiende, en Cusicanqui (Fabiano Kueva, 2018), como una camiseta intercambiable, sino como una alteridad epistémica que contempla la existencia de sujetos no humanos, como lagos, ríos, piedras o cerros, con quienes dialogamos. Cusicanqui (2015) interpreta la imagen de Candia, el adelantado español, dibujado por Guamán Poma de Ayala, que come oro. Lo aterrador para los indios no era que los españoles parecieran animales, sino que parecían personas. Para los andinos era inconcebible que aquellos seres todo el tiempo quisieran engullir oro. Para ellos, el oro se usaba en carnaval, lo llevaban puesto porque sabían que las flores abrían sus ojos para verlos y por eso debían estar ataviados, como símbolo de agradecimiento a la tierra. En una ocasión, relata Cusicanqui, mientras andaba en el mercado, una papa la miró y, previa charla con la vendedora —y podríamos decir también con la papa—, comprendieron que sólo ella podría llevársela. La naturaleza es, digamos, un interlocutor en el mundo *ch'ixi*: una concepción que se encuentra en el extremo opuesto del pensamiento filosófico moderno.

Un corolario que infiero de Cusicanqui es que no se trata de dejar de leer a Europa, sino de apropiárnosla de un modo crítico.

Eso significa saber hacer una lectura desde nuestro contexto, reconociendo los paisajes que nos rodean, siendo conscientes de ellos, observando cómo nutren nuestras opiniones y conociendo —diría, hasta inventando— nuestras propias genealogías de pensamiento, para poner a interactuar en pie de igualdad las diversas tradiciones. Eso implica una manera de desbloquear, en términos epistémicos, los caminos que habitualmente recorreremos, por seguridad o con el propósito de ser aceptados en escuelas de pensamiento ampliamente exploradas, pero que ya no permiten asideros, rescoldos, grietas o fracturas por donde mirar alternativas y pensar.

REFLEXIONES FINALES

¿Por qué lo *ch'ixi* en las oralituras? Me limitaré brevemente a dar algunas razones. En general, el intercambio entre oralidad y escritura indígenas, presentado muy sugestivamente en lo que hoy conocemos como oralitura, etnotexto o etnoliteratura, nos plantea problemas complejos. Al menos, quise destacar un par: uno en el sentido de cómo epistemológica o metodológicamente los estudiamos y otro, muy ligado con ello, sobre qué tanto en los habituales modos de hacerlo caemos en la perpetuación del colonialismo.

La oralitura no apunta un problema inédito. Los diversos estudiosos de la tensión entre oralidad y escritura habían visto la dificultad para nombrarla; se sabía que el *corpus* nos opone un enredo; y que, por su carácter, es y no es literatura, es y no es antropología. De ahí su marginación, pues no hay maneras más orgánicas de acercarnos a ellos. Los estudiosos de la diversidad disciplinaria y su interacción habían llamado la atención sobre objetos que no se dejan entender desde un solo campo del saber. El tercero incluido sería la base para comprender objetos que transitan por disciplinas diversas. Por eso, la epistemología *ch'ixi* es atractiva, porque escribe un juego de lenguaje donde la comprensión de lo que es y no es a la vez la podemos habitar de una forma menos esquizofrénica y más creativa.

No presento un resultado, comparto un proceso de entendimiento. El camino queda por explorar, al yuxtaponer la concepción *ch'ixi* con las oralituras y así ampliar el horizonte de comprensión.

Descartes (1977), en sus *Meditaciones metafísicas*, se pregunta por lo que él es y concluye que es pensamiento, un yo que piensa; y en retrospectiva, en su soliloquio casi se apena de haberse concebido como cuerpo, rostro o miembros. El cuerpo, en general, quedó fuera de la filosofía, al menos de la moderna. Pero con ello, quedaron descolocados los paseos y el reconocimiento de la influencia que tiene el paisaje, el entorno, el tiempo, la cultura en las ideas. Por eso, *amuyt'aña* es sugerente.

Los estudiosos de las oralidades sostienen que en ellas hay una autorrepresentación indígena, pero si atendemos el debate sobre la subalternidad, el problema de la representación es muy puntiagudo. En general, las culturas indígenas no pueden representarse, son representadas, es decir, están en una condición subalterna. No se trata únicamente de la representación cultivada desde la metrópoli, sino que intelectuales latinoamericanos, al usar sin examen los mismos principios y metodologías occidentales, también colonizan, pues el uso de esos medios suprime la diversidad. Mi propósito es apuntar problemas y complejizar, en el mejor de los casos, las miradas. El concepto *amuyt'aña* evidencia las particularidades, al observarlas, conocerlas, nutrirse de ellas; de ahí lo estratégico de la inclusión del cuerpo y el paisaje, para conocernos a nosotros y desde allí pensar lo otro.

Casi por definición, no podemos analizar el vínculo entre oralidad y escritura indígenas a partir de una estética que en su origen proviene de Kant. ¿Cómo ver en la naturaleza un interlocutor si, en Kant, se le somete o la usamos a capricho? Desde una alteridad epistémica que supone sujetos no humanos con quienes dialogamos, la humanización de los animales o el que los cerros se transformen en luciérnagas toman otro rostro y nos obliga a repensar las consecuencias éticas de concebir la naturaleza como explotable o comprenderla como interlocutor.

No hay un divorcio con la tradición filosófica, en este caso moderna, aunque sí una disputa con el eurocentrismo. El problema de si hay o no una autorrepresentación indígena en la oralidad queda abierto; no está al alcance de este trabajo. Es complejo. Aimé Césaire (2006) fue contundente cuando dijo que Europa era indefendible.

Pero no quiso decir, ni mucho menos, que nos desconectáramos de sus producciones. Eso no es posible. Caeríamos en un fundamentalismo académico, como dice Mabel Moraña (2018). Sin embargo, a veces leemos a los antiguos griegos y nos convencemos de que somos uno de ellos y que provenimos exclusivamente de esa tradición. Como si al entrar al mundo de ideas nos despojáramos del color de piel o de nuestras lenguas e ingresáramos a un espacio abstracto, con sujetos sin patria. Eso es una forma de colonialismo. La idea es leer la tradición canónica de forma crítica, desde nuestros cuerpos, el paisaje que tenemos enfrente, desde el tiempo que nos cruza y las genealogías de pensamiento que nos toca escribir. ➤➡

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ ROMERO, A. L. (2019). La frontera entre la antropología y la literatura en *Juan Pérez Jolote*. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 17(1), 145-157. <https://doi.org/10.29043/liminar.v17i1.651>
- AMIN, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- BARRAGÁN, L. A. (2016). Palabra de los bordes que transita a través: la oralitura como posible apertura políticocultural. *Catedral Tomada. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4(7), 339-361. <https://doi.org/10.5195/ct/2016.146>
- CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CORNEJO POLAR, A. (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Perú: Horizonte.
- DE FRIEDEMANN, N. S. (1999). De la tradición oral a la etnoliteratura. *Oralidad. Anuario para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe*, 10, 19-27. http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_10_1999.pdf
- DEL CASTILLO, R. (2020). *Filósofos de paseo*. España: Turner.
- DESCARTES, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

- KUEVA, F. (2018, 26 de enero). Diálogo # 1: Silvia Rivera Cusicanqui (*Oído Salvaje*, 2012). [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=qFvVcrBhjEA>
- HUAMÁN, C. (Coord.). (2007). *Voces antiguas, voces nuevas. América Latina en su transfiguración oral y escrita* (vol. II). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana.
- KANT, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (2007). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*. Ciudad de México: Porrúa.
- LÓPEZ ESPINOSA, R. H. (2022). Oralidad y escritura indígenas. Otros rumbos para su investigación. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 20(1), 1-13. <http://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.884>
- MALAYER RODRÍGUEZ, R. (2003). De la oralitura al etnotexto: un ejemplo de aplicación. *Enunciación*, 8, 27-43. <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/enunc/article/view/2476/3455>
- MALINA, H. (2018, 3 de julio). La poesía indígena no es casual, sino necesaria, dice Hubert Malina. Entrevista. *Crónica*. México: Grupo Crónica. <http://www.cronica.com.mx/notas/2018/1084849.html>
- MOHANTY, C. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales. En S. Mezzadra *et al.*, *Estudios post-coloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 69-101). España: Traficantes de Sueños.
- MORAÑA, M. (2018). Hacia una agenda filosófica latinoamericana: bases para un debate. En M. Moraña (Ed.), *Sujeto, decolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos* (pp. 85-98). España: Iberoamericana-Vervuert.
- NICOLESCU, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Ciudad de México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin.
- NIÑO, H. (1998). El etnotexto: voz y actuación la oralidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24(47), 109-121. <https://www.jstor.org/stable/4530969>
- NIÑO, H. (2007). El etnotexto como concepto. Oralidad. *Anuario para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe*, 9, 22-29.

- http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_09_22-29-el-et-notexto-como-concepto.pdf
- ONG, W. J. (2016). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Argentina: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010a). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Bolivia: La mirada salvaje.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Argentina: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Argentina: Tinta Limón.
- ROCHA VIVAS, M. (2018). *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Colombia: Universidad de los Andes/Pontificia Universidad Javeriana.
- ROTHENBERG, J. (2006). Etnopoética y política/ La política de la etnopoésia. En C. Bernstein, *La política de la forma poética [The Politics of Poetic Form]*. Cuba: Torre de Letras. http://writing.upenn.edu/library/Bernstein-Charles_ed_Politica-forma-poetica.pdf
- SAID, E. (2016). *Orientalismo*. España: Penguin Random House.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, J. G. (2007). Poesía indígena contemporánea: la palabra (tzij) de Humberto Ak'abal. *Cuadernos de Literatura*, 11(22), 78-83. Colombia, Pontificia Universidad Javeriana. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/6635>
- SPIVAK, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>
- SPIVAK, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- SPIVAK, G. C. (2017). *Una educación estética en la era de la globalización*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Fundación Universidad de las Américas/Siglo XXI.

- TORO HENAO, D. C. (2014). Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Lingüística y Literatura*, 65, 239-256. Colombia: Universidad de Antioquia.
- VIERECK SALINAS, R. (2012). *La voz letrada. Escritura, oralidad y traducción: diálogos con seis poetas amerindios contemporáneos*. Ecuador: Abya-Yala.