

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X Y VOL. 45, NO. 2, DICIEMBRE-JUNIO, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

EL DESAFÍO DE VINCULAR LAS DOS ORILLAS: LA PALABRA Y LA ESCRITURA

SOFÍA CHIPANA QUISPE*

COMUNIDAD DE TEOLOGÍA Y PASTORAL ANDINA, EL ALTO, BOLIVIA

* Es Magíster en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades por la Universidad Nacional de Costa Rica (Heredia, Costa Rica).

Contacto: sofiayacana@gmail.com

Recibido: 28 de agosto de 2025 / Aprobado: 24 de noviembre de 2025



El desafío de vincular las dos orillas: la palabra y la escritura

SOFÍA CHIPANA QUISPE*

Comunidad de Teología y Pastoral Andina, El Alto, Bolivia

Resumen: El artículo presenta la tensión entre la palabra y la escritura que se impuso con base en la autoridad que le otorgaba la tenencia de un texto sagrado, que tuvo como consecuencia la ruptura de los procesos históricos de los pueblos invadidos. Ello derivó en los procesos de escritura en la lengua dominante imponiéndose a las lenguas originarias con estructuras consideradas ajenas. Presentamos en este texto una breve aproximación a las diversas inscripciones y registros que son usados para la transmisión de los saberes, conocimientos, haceres y la misma palabra asumida como una energía de vida, que son articulados a partir de la oralitura y la oralitografía. Finalmente, esbozamos apuntes para unas relecturas bíblicas que cuestionen la matriz colonial imperante que aún sostienen las nociones de dominio hacia los pueblos denominados indígenas y la negación de sus espiritualidades.

Palabras clave: palabra, escritura, matriz colonial, Biblia, espiritualidad.

Abstract: This article presents the tension between speech and writing that was imposed based on the authority granted by the possession of a sacred text, which resulted in the disruption of the historical processes of the invaded peoples. This led

* Es Magíster en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades por la Universidad Nacional de Costa Rica (Heredia, Costa Rica). Contacto: sofiayacana@gmail.com

to writing processes in the dominant language being imposed on the native languages, with structures considered foreign. In this text, we present a brief overview of the various inscriptions and records that are used to transmit knowledge, skills, and the word itself, understood as a life force, which are articulated through oralitura and oralitography. Finally, we outline notes for a re-reading of the Bible that questions the prevailing colonial matrix that still sustains notions of domination over so-called indigenous peoples and the denial of their spiritualities.

Keywords: speech, writing, colonial matrix, Bible, spirituality.

INTRODUCCIÓN

El texto presenta la tensión entre la palabra y la escritura hegemónica que se impuso en base a la autoridad que le otorgaba la posesión de un texto sagrado cuyas interpretaciones sustentaban la fuerza imperial. Esta fuerza imperial consideraba los territorios invadidos como un favor de su Dios, lo que le dio autoridad y poder para dominar lo que se consideraba como pagano, bárbaro, idólatra, enemigo, inferior, situación que derivó en una serie de rupturas en el proceso histórico de los pueblos dominados.

Presentamos, entonces, la noción de la palabra que desautoriza, ya que los escritos coloniales adquirían la personificación de un ser superior que invalidaba la palabra de los súbditos. Ello generó una tensión en las poblaciones indígenas que buscaban responder de la

misma manera, pero con serias limitaciones, ya que sus textos no presentaban la autoridad que requerían. Por otra parte, la función religiosa de la palabra escrita iba acompañada de los procesos de extirpación de idolatrías donde los registros orales y de la memoria de los pueblos fueron destruidos por considerarlos demoníacos. Paradójicamente, después de la destrucción, surgirían la escritura en las lenguas indígenas y su composición gramatical, pero con lineamientos y nociones ajenas.

La preeminencia de la escritura impuesta dio inicio a los procesos de escritura en la lengua dominante en algunas poblaciones indígenas. Sin embargo, también surgieron escritos de carácter colectivo donde se contaba con informantes y redactores —por lo general sacerdotes— que buscaban plasmar por escrito la cosmogénesis de los pueblos, si bien no son textos que circulen en los pueblos. Por ello planteamos que a diferencia de los escritos que tienen nociones estáticas y fijas, las narraciones fluyen a partir de la palabra y la oralidad, caminan, se viven, se las transmite. Asimismo, los diversos registros e inscripciones que sirven de cohesión en los pueblos y el desarrollo de sus saberes y conocimientos y que buscan vincular la palabra y la escritura, como lo están haciendo las propuestas de la oralitura y la *oralitegráticas*.

Finalmente presentamos un esbozo de lo que podrían ser las relecturas bíblicas que cuestionan la matriz colonial que impera en las sociedades y religiones, de manera que ofrezcan procesos de dignificación de los pueblos invadidos, no como algo externo, sino en una dinámica recíproca, en la que las sabidurías ancestrales también puedan generar procesos de desaprendizajes en los mismos modos de leer e interpretar los textos bíblicos.

LA PALABRA ESCRITA QUE DESAUTORIZA

Navegando sobre un río silencioso dijo un hermano:
“Si los ríos pudieran hablar, cuánta historia contaría...”.
Y alguien habló desde lo profundo de esa selva misteriosa:
“La historia es tan miserable que los ríos prefieren callar...”.¹

En los contextos donde la palabra tiene la fuerza de recrear la vida, es asumida como un mandato cósmico para entender la vida y sanarla. Esto permite comprender la profundidad que tienen las narraciones orales de los relatos de fines y nacimientos de mundos, como también los consejos, enseñanzas y aprendizajes, como parte de los saberes que se transmiten de manera entrelazada a los otros lenguajes. Como dicen las abuelas y los abuelos de los pueblos ancestrales, todo habla, por ello aún se conserva el sentido de saber leer (escuchar, ver e interpretar) a la naturaleza entendida como un gran tejido de relaciones que fluye.

Desde el sentido profundo que tienen las palabras, evocamos las narraciones cosmogónicas de fines y nacimientos de mundos, donde se presenta el cambio de tiempos no circulares ni lineales. Más bien son cíclicos, como las que encontramos en los pueblos andinos, respecto a un tiempo de oscuridad donde regía la luna y otro donde surge el sol, u otros relatos como el que tiene el pueblo Mapuche respecto a Cai Cai (mar) y Tren-Tren (tierra), las serpientes míticas que propician el cambio de ciclos en la vida a partir de los movimientos cósmicos y telúricos.

¹ Fredy Chikangana, *Samay pisicok pponcopi muschcoyapa: Espíritu de pájaro en pozos de ensueño* (Ministerio de Cultura, 2010), 29.

Pero también encontramos relatos que hacen referencia a la extinción humana por enfermedades, guerras, diluvios que por lo general son provocados por las desarmonías no restauradas. Dichas narraciones buscan advertir las consecuencias de las acciones, pero también orientan el camino a seguir, aunque muchas de ellas se presentan como relatos de pecado y castigo por la influencia cristiana.

Lo que buscamos destacar en estas narraciones es la invitación a desaprender las historias únicas y lineales, ya que la noción de historia para muchos pueblos se entrelaza a partir de los fines y nacimientos de mundos acontecidos en diversos tiempos. Apelando a la memoria corta de los pueblos, la invasión imperial y colonial ha sido considerada “como un verdadero cataclismo cósmico que conmovió desde sus fundamentos a todo el mundo andino”.² Puso el mundo al revés pues se trataba de una estructura que implantó un modo de vida sin considerar las relaciones con las fuerzas vitales que habitaban en los territorios, sino que más bien buscó destruirlas y condenarlas a la clandestinidad, sustituyéndolas por templos y símbolos cristianos.

Para un mayor control y eficacia, se la organizó a partir de la distribución de encomiendas³, donde poblaciones enteras eran reducidas a los territorios asignados de producción agrícola y ganadera a fin de garantizar el pago de tributos y la evangelización, donde las poblaciones estigmatizadas como idólatras eran fuertemente controladas. Aunque hubo otros modos de evangelización, como serán las reducciones jesuíticas, según el sacerdote jesuita Bartolomé

2 Fernando Montes Ruiz, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, 2a ed. (Armonía, 1999), 210.

3 Sistema colonial que asignaba una población de indígenas a un encomendero (español) para el trabajo de servidumbre en las labores agrícolas, el tejido y la minería, a cambio de recibir la doctrina cristiana y retribuir al reino con los impuestos.

Meliá: “Con su declarado intento de librarlos de la encomienda y del servicio personal, no eran sino espacios de libertad reducida donde ‘el modo de ser religioso’ tradicional se veía desacreditado, ridiculizado y hasta físicamente perseguido”.⁴

Para plantear cómo la escritura se impuso en los pueblos dominados, consideramos necesario señalar lo planteado por Edward W. Said:

Ni el imperialismo ni el colonialismo son simples actuaciones de acumulación y adquisición. Ambos se encuentran apoyados por impresionantes formaciones ideológicas...: el vocabulario de la cultura imperialista clásica está cuajado de palabras y conceptos como “inferior”, “razas sometidas”, “pueblos subordinados”, “dependencia”, “expansión” y “autoridad”.⁵

De manera específica buscamos profundizar en el sentido de autoridad y el de inferioridad a los que hace referencia, para analizar cómo la escritura que se sostiene a partir de la preeminencia de un texto sagrado, la Biblia, desautoriza la palabra y otorga autoridad y poder para dominar a lo que considera como pagano, bárbaro, idólatra, enemigo, inferior.

ESCRITURA Y PODER

Para los pueblos en Abya Yala, la escritura no era desconocida; se había logrado articular una variedad de inscripciones, como veremos

⁴ Bartomeu Meliá, “La experiencia religiosa guaraní”, en *El rostro indio de Dios*, ed. Manuel Marzal (Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991), 359.

⁵ *Cultura e imperialism* (Anagrama, 1996), 44.

posteriormente. Sin embargo, la escritura de los colonizadores tuvo un nivel político y religioso que se corresponden, ya que la escritura hacía evidente la autoridad del rey que se legitimaba en el legado religioso del cristianismo centrado en la institución romana, como la que fue “en la Europa medieval, la escritura por excelencia: la Biblia”.⁶

En el contexto colonial cabe considerar la noción de imperialismo “como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante”⁷ que está habitado y que pertenece a otros. Ello requerirá no sólo la representación, sino escritos que justifiquen la posesión territorial, como será el requerimiento de 1513, emitido por Fernando II de Aragón, que los invasores debían leer a los pueblos invadidos para la posesión territorial, como vemos en el siguiente extracto:

Por ende, como mejor puedo, vos ruego y requiero que [...] reconozcáis a la Iglesia por Superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado papa en su nombre y a su Majestad en su lugar, como superior y señor rey de las Islas y Tierra Firme [...]. Si no lo hicieses [...], certifico que con la ayuda de Dios yo entrará poderosamente contra vosotros [...], y vos sujetaré al yugo y obediencia a la iglesia y a su Majestad.⁸

El contenido del requerimiento tenía como función político-religiosa el despojo legal de la tierra que se sostenía en nombre de Dios, representado por la Iglesia y el Rey, por lo que bastaba enunciarlo a partir de su lectura. En un contexto donde la palabra tenía un

6 Martín Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988* (Horizonte, 1992), 26.

7 Said, *Cultura e imperialismo*, 43.

8 Citado en Lienhard, *La voz y su huella*, 27.

reconocimiento primordial, los textos escritos adquirieron la imagen de los paños blancos que hablan, ya que adquirían un sentido de personificación que no sólo comunicaban su mandato, sino que invalidaban la oralidad, la palabra dicha.

Otros escritos que tuvieron relevancia en el contexto del imperio colonial serán las cédulas reales y las leyes emitidas por el rey para comunicar sus disposiciones, otorgar favores - como la otorgación de tierras-, nombrar cargos y resolver conflictos. Considerando que muchos pueblos ya contaban con sistemas de notación oficiales que representaban cierto poder local y regional, muchas cédulas fueron asumidas como textos que beneficiaban a las poblaciones indígenas, aunque éstas también podían ser manipuladas o no consideradas en su aplicación. Por lo dicho anteriormente, la palabra escrita brindaba un derecho inobjetable para invadir las tierras e imponer sus modos de vida.

La tensión entre la palabra y la escritura

Para los diversos pueblos en Abya Yala, con sus diversos idiomas, la palabra es un medio fundamental por el que se transmite la vida, los saberes, la memoria, su espiritualidad. Se trata de una palabra que camina, que no es estática ni fija. A diferencia de la escritura, la palabra se la vive, se la transmite a través del lenguaje hablado, como una forma de resistencia que cohesiona y es vital para la supervivencia de los pueblos; por ello, actualmente encontramos una gran polifonía de lenguas, palabras que se dicen, cantan y se registran.

Sin embargo, cabe considerar que se buscó la domesticación de la lengua y del sentipensar autónomo, “en tanto que idiomas ‘vencidos’

ellos tuvieron que admitir la instrucción de un pensamiento lingüístico nuevo, moldeado por una tradición histórica ajena”.⁹

Destrucción y demonización de los sistemas de notación

Esta noche del año 1562 se convierten en cenizas ocho siglos de literatura maya. En estos largos pliegos de papel de corteza, hablaban los signos y las imágenes: contaban los trabajos y los días, los sueños, las guerras de un pueblo nacido antes que Cristo. Con pinceles de cerdas de jabalí, los sabedores de cosas habían pintado esos libros alumbrados, alumbradores, para que los nietos de los nietos no fueran ciegos y supieran verse y ver la historia de los suyos, para que conocieran el movimiento de las estrellas, la frecuencia de los eclipses y las profecías de los dioses, y para que pudieran llamar a las lluvias y a las buenas cosechas de maíz.¹⁰

El texto anterior hace referencia al auto de fe sin precedentes que encabezó fray Diego de Landa, en Maní, Yucatán, donde castigó a los mayas por idólatras y destruyó sus códices.¹¹ Paradójicamente, años después (1566), escribe su texto titulado *Relación de las cosas de Yucatán* en el que describe la vida del pueblo maya y elabora un alfabeto y un registro del sistema de la escritura maya.¹²

9 Ibid., 98.

10 Eduardo Galeano, *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana* (Planeta, 1994), 57.

11 Cf. John F. Chuchiak IV, “El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579”, *Península* 1, núm. 0 (2005): 29-47.

12 Cf. *Relación de las cosas de Yucatán*, 9a ed. (Porrúa, 1966).

La irrupción de la cultura gráfica fue acompañada por la violenta destrucción de los sistemas antiguos, a partir de la relación entre la escritura y su sistema ideológico-religioso. A la vez, cabe considerar que los diversos registros que habían plasmado los pueblos no solo eran considerados como inferiores en relación con la escritura alfabetica, sino que también “recibieron la sanción que los ubicaba como formas idolátricas a ser penadas o reemplazadas por simbología cristiana”.¹³

Se trata de una destrucción no sólo física de los registros que articularon la palabra notada y la palabra vida, sino también la destrucción de la estructura de los idiomas por la escritura gráfica que sigue las nociones lingüísticas de la escritura impuesta. Ello supuso la marginalización de la palabra y la imposición de la escritura “occidental”, que se sostuvo en el desconocimiento de las otras formas de descripción, y la imposición de la escritura colonial, no será casual, como mencionamos anteriormente.

Lo planteado en el anterior punto responde al proceso de evangelización, ya que tanto las poblaciones denominadas indias como las poblaciones africanas estarán condenadas a vivir en la zona del no-ser, donde se les niega una existencia humana.¹⁴ Esto constituyó una brecha ontológica entre el colonizador y el colonizado y por ello, no se tendrá reparo en forzarlo a la conversión.

Este aspecto nos lleva a plantear que en los procesos de evangelización incidió en la constitución del racismo “que no es sólo una discriminación fenotípica y racial, sino sobre todo una forma de jerarquización en

13 Fernando Garcés V., *Escrituras Andinas de ayer y de hoy* (INIAM-UMSS, 2017), 56.

14 Cf. Frantz Fanon, *Pelé negra, máscaras blancas* (EDUFBA, 2008).

vista de la dominación”¹⁵ En esa línea encontramos las nociones de exclusión de todo aquello que no se considere cristiano, que imperan hasta nuestros días, incluso en los procesos de inculturación.

CÓMO LEER LAS DIVERSAS PALABRAS VITALES

Se nos dice que somos presente porque somos pasado,
y como tenemos memoria sólo por eso somos futuro¹⁶

En este apartado nos aproximaremos a dos modos de registro de la memoria: la palabra y la vida. En primer lugar, veremos la literatura escrita heterogénea que surge a partir del alfabeto europeo. Aunque haya sido escrita en las lenguas propias, “el discurso oral se ‘petrifica’ por su transcripción y se desvía de su público natural (la colectividad indígena) hacia el público elitista de los letrados”.¹⁷ Las narraciones orales, por su lado, adquieren dinamicidad y creatividad en su transmisión, como vemos en la recopilación de narraciones orales respecto a las cosmogonías ancestrales que aún circulan en los pueblos.

En el primer caso nos referimos a los diversos textos elaborados por indígenas que reflejan la eficacia intrínseca del mensaje escrito a partir de una literatura autónoma, independiente del aparato político y religioso que mantiene su carácter exclusivo. Además, reflejan un

15 Cleusa Caldeira, “Teoquilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas”, *Concilium*, núm. 384 (2020): 77.

16 Ciudadano ADN, “Elicura Chihuailaf: ‘Nuestra sociedad no asume su hermosa morenidad’”, Entrevista a Elicura Chihuailaf, *ADN Radio Chile*, el 8 de septiembre de 2010.

17 Lienhard, *La voz y su buella*, 51.

modo propio en que los pueblos indígenas cuentan otras historias, no sólo las que configuraron sus modos de ser, sino también las historias de los invasores a través de los ojos colonizados.¹⁸

Ese será el caso de la primera *Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala* (1534-1615) desde la territorialidad de Perú.¹⁹ El escrito fue dirigido al rey Felipe III y expresa las injusticias y violencias ejercidas por las autoridades sociales y religiosas, que pusieron al “mundo al revés”. El texto, en forma de carta de 1500 páginas, nunca llegó a manos del rey. En dicho documento se refleja la difícil tarea del uso de la escritura impuesta, aunque algunos estudios realizados respecto a Guamán Poma lo presentan como traductor de los funcionarios coloniales. Sin embargo, Poma acude a los dibujos y alusiones de palabras en quechua. Posiblemente, ante el difícil acceso a la escritura española, el cronista haya usado técnicas de comunicación propias.

Según la historiadora María Rostworowski²⁰, en ciertas ceremonias los incas cantaban las historias como melopeyas con el fin de ser memorizadas. Por otra parte, menciona que pudo acceder a un documento en los archivos de Sevilla que hace referencia a las pinturas o lienzos de los incas, que el virrey de Lima, Francisco de Toledo (1569-1581), envió al rey en Madrid, y que, según otros registros, hacen referencia a incendios. Esa información permite plantear que podría tratarse de una manera gráfica de registrar los eventos que Guamán Poma podía haber conocido y aplicado en su crónica.

18 Cf. Linda Tuhiwai Smith, *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, trad. Kathryn Lehman (LOM Ediciones, 2016).

19 Cf. Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. Carlos Araníbar (Biblioteca Nacional del Perú, 2015).

20 Jaime Andrés Llanca Romero, “Una belleza nueva - María Rostworosky (El mundo prehispánico)”, Video de Youtube, *Conversaciones con Cristián Warnken*, el 14 de febrero de 2019.

En el segundo caso encontramos la recopilación de narraciones de las poblaciones indígenas y registros propios del lugar, relacionados con sacerdotes. Sólo hacemos referencia a dos. El primero es el Popol Vuh, que narra la cosmogonía maya (1554 y 1558), transcrita y traducida al español por el fraile dominico Francisco Ximénez (1701 y 1703). Y en la región andina encontramos el escrito de Dioses y hombres de Huarochirí en el que se narra la Cosmogonía Andina recopilada en quechua por autor o autores anónimos²¹, aunque se atribuye su autoría al extirpador Francisco de Ávila (XVI-XVII). En ambos textos se encuentran aportes significativos para la interpretación por tratarse de textos fronterizos entre la oralidad y la escritura.

Para Zenón Depaz el manuscrito de Huarochirí²², “provee condiciones excepcionales para un abordaje filosófico intercultural, crítico y dialogante, atento a los horizontes de sentido que brotan de su trama simbólica”²³, lo que permite la aproximación a la ontología, la axiología y la episteme de la matriz civilizatoria andina, a partir de tres dimensiones, la del símbolo, el mito y la historia. Por su parte, Aura Cumes señala que el Popol Vuh no se entendería sin el sentido de mundo que contienen los idiomas mayas que aún siguen vigentes como horizontes de vida y políticos a alcanzar. Esto porque una traducción común que se haga del texto partiría del androcentrismo occidental que desconfigura la noción plural de las energías o fuerzas dadoras de vida.²⁴

21 Cf. Zenón Depaz Toledo, *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (Vicio Perpetuo, Vicio Perfecto, 2015).

22 Es una región ubicada en la serranía de Lima, Perú, donde parece haberse desarrollado los pueblos andinos.

23 Depaz Toledo, *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, 18.

24 Cf. Yásnaya A. Gil, “Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo”, *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021.

Sistemas de comunicación que se diferencian en sus funciones y expresiones

La calificación de ágrafas aplicada a los pueblos en Abya Yala ha impedido la profundización en los diversos registros que cada pueblo desarrolló para conservar la memoria y la palabra. Por la evidencia mucho más explícita de un sistema de escritura jeroglífica registrada en los códices que lograron sobrevivir a la destrucción de la inquisición, se evidencia que, al igual que los otros pueblos “no habrían desarrollado un modelo único de inscripción sino una variedad de subsistemas que permitían a distintos ‘géneros discursivos’²⁵ plasmarse en otros tantos formatos y soportes”.²⁶ De esta manera se buscaba la relación entre la palabra y la vida, como se puede ver expresado en la gran diversidad de registros:

- Pinturas corpóreas
- Los petroglifos
- El lenguaje de los tambores y cantos
- Los pallares mochicas y las hojas de coca: leer el mensaje que ofrece
- La simbólica de las vasijas y tejidos
- Los glifos
- Los tejidos
- Bordados
- Los Khipus

25 Esta afirmación la toma Fernando Garcés V. de: Mijaíl Bajtín, *Las fronteras del discurso*, trad. Luisa Borovsky (La Cuarentena, 2011).

26 Garcés V., *Escrituras Andinas de ayer y de hoy*, 56.

Los diversos sistemas gráficos o de notación, pese al tiempo y su destrucción, lamentablemente llegan hasta nuestros tiempos como piezas arqueológicas de museos asociadas a un pasado milenario que se extinguió, sin considerar que son parte de la memoria de muchos pueblos que fueron enajenados de sus saberes. En ese sentido, el sabio Calixto Huanca señala que “los aymaras vivimos en esta tierra desde tiempos inmemorables; no hay escrituras al respecto”. Nuestra historia y nuestra religión las tenemos escritas en piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente”.²⁷

Uno de los registros que aún es parte de las cosmovivencias de los diversos pueblos en Abya Yala son los tejidos, que podrían considerarse como un modo de expresión de las sabidurías y sus adaptaciones, reflejados en los diseños, colores y texturas que son recreados, cuidadosamente, por las mujeres que mantienen las técnicas y la sabiduría que hace posible su elaboración. Aunque para los mundos letrados estos otros textos-textiles son una especie de colorido folklórico, no se puede silenciar el entramado de la palabra hilada y tejida.

Por otra parte, están los registros asociados a los tejidos por el uso de hebras, los khipus andinos. Tales registros se asocian, por lo general, con registros numéricos, pero parece recoger diversos otros registros:

- Los quipus significaban diversas cosas y cuanto los libros pueden decir de historias, leyes ceremoniales y cuentas de negocios...
Crónica del Perú. El señorío de los incas. Pedro Cieza de León.
- Los escribanos asentaban todo en el quipu con tanta habilidad que las anotaciones resultaban en los cordeles como si se

27 Rufino P'axi et al., “Religión Aymara y Cristianismo”, *Fe y Pueblo*, 1986, 6.

hubieran escrito con letras. *Nueva crónica y buen gobierno, Felipe Guamán Poma de Ayala*.²⁸

Será importante considerar que los pueblos no desconocían las funciones del grafismo. Su destrucción y demonización supusieron una ruptura con los procesos de escritura, saberes, hakeres, sabidurías y espiritualidades que ahora se buscan recomponer como textos tejidos con los hilos rotos y quemados. Es tarea desafiante, ya que se precisa salir de las nociones alfábéticas ajena a las que se circunscriben las lenguas como una especie de canon que no permite considerar las otras dinámicas que tiene la palabra.

El arte de tejer las palabras que dejan fluir la vida

Nuestros antepasados enseñaban que cada uno de nosotros tiene un cántico propio, un canto que sólo uno mismo conoce en su interior. También los animales, las plantas, lo mismo que el río y el bosque tienen un canto dentro de sí. Hasta la tierra posee su canto propio. Las gentes de los sueños saben descubrir el canto de la tierra.²⁹

La aproximación a la sabiduría de los pueblos nos permite profundizar en la fuerza generadora de vida que se le otorga a la palabra, ya que no se limita a describir, sino que tiene un carácter dinámico, moldea realidades, renueva y recrea la conexión espiritual con el tejido de

28 Homero Carvalho Oliva, *Quipus* (Editorial 3600, 2014), 15.

29 Marcelo de Barros Souza, “La tierra y los cielos se casan en alabanza. Los salmos y la ecología”, *RIBLA*, núm. 21 (1996): 58.

la vida, por lo tanto, influye en el devenir del cosmos.³⁰ Se trata de coexistir con otras visiones de la vida en la Pacha³¹:

Estos son cantos a la Madre Tierra en tono mayor,
son susurros que vienen de bosques lejanos,
aquellas palabras esquivas que buscan ser gota en el corazón humano.
Son tonos suaves, como si dijéramos:
“Vamos en silencio por los caminos húmedos de la vida,
la hierba de la esperanza nos saluda entre la noche y sus sombras,
nuestras huellas se abrazan a la tierra y el granizo canta
entre las hojas del árbol.
Somos el fuego de estrellas que se desprenden de la bóveda azul
anunciando el nuevo tiempo,
aquí estamos tejiendo el círculo de la mariposa amarilla,
sembrando agua en los lugares desiertos,
en fin, somos espíritu de pájaro
en pozos del ensueño”.³²

Se asume la oralidad, por lo tanto, desde el sentido fundamental de la palabra que de manera explícita se expresa en la sabiduría del pueblo guaraní, en el sentido de *Ayu Rapyta*, el fundamento del lenguaje humano. Como comparte Margot Bremer, la palabra de lo sagrado es acogida por “los ancianos sabios que reciben la palabra inspirada en sus sueños y la convierten en consejo, oración, canto, profecía y

30 Cf. Meliá, “La experiencia religiosa guaraní”.

31 Por lo general, se traduce como tiempo y espacio o tierra, cosmos. Sin embargo, los pueblos tienen una noción de fuerza o energía generadora de vida, por lo que se le atribuye la noción de mamá, madre o señora. En ese sentido, Pacha tendría una correlación significativa con el sentido de Gaia.

32 Chikangana, *Samay pisccok pponcopi muschcoyapa*, 19.

exhortación política-espiritual”.³³ Se trata de la palabra que moldea la realidad de la tierra sin males, pero también es la palabra que permite hablar con las fuerzas vitales en una relación de correspondencia.

A su vez, para los guaraníes hay una noción de palabra-alma, *Ayvú o ñe'e*, que es como un todo relacionado, pero también como la fuerza que procede de lo sagrado. Se consideran como portadores de la palabra divina, por lo que en cada rito de nombramiento de los recién nacidos y recién nacidas, “la palabra de Dios [lo sagrado] toma de nuevo asiento (Rapytá, asiento, fundamento, base, origen)”.³⁴

Nosotros no necesitamos llamarnos por nuestros nombres. Nuestro nombre es sagrado. No debe pronunciárselo así nomás por cualquier cosa. Pero como los blancos quieren llamarnos de alguna manera, dejamos que nos pongan sus nombres cristianos. Estos nombres no tienen ningún valor. Tan poco valor tiene que los blancos necesitan tener un documento que garantice la veracidad de su nombre, que de cualquier manera es tan falso como falsa es su alma.³⁵

En el contexto andino, la palabra *aru* adquiere un sentido profundo cuando nombra, *sutxaña*, se hace persona, es decir, se constituye en un ser relacional. Proceso que es evidente en las tejedoras que nombrar a las llamas o alpacas más jóvenes se asume como proceso de vestirlo con una piel tejida adicional que le otorga un alma. Asimismo lo es

33 Margot Bremer, *Caminando juntos descubrimos los valores del otro: reflexiones sobre el caminar misionero con los pueblos indígenas* (CONAPI, 2016), 74.

34 Ibid.

35 Miguel Chase-Sardi, *El precio de la sangre – Tuguy Ñeë Repy: Estudios de la cultura y el control social entre los Ara Guarani*, Volumen 14, Biblioteca Paraguaya de Antropología (Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, CEADUC, 1992), 214.

cantarles, como un acto de envolverlos en otra piel protectora, para incorporarlos al espacio humano, hacerlos personas.³⁶

Asumiendo que la palabra en los pueblos ha sido limitada a partir de la denominada “conquista espiritual” llevada a cabo por la evangelización, el aporte de Silvia Regina de Lima respecto a la colonización del alma tiene mucho sentido, pues en muchos pueblos se asume que el ser tiene diversas dimensiones o despliegues (almas) que son nombrados de diversas maneras.³⁷

La palabra como fuerza vital

Nosotros
torcemos hilos
y anudamos ideas
no escribimos palabras
tejemos imágenes
y enlazamos el espíritu
de la oración y
el alma de la palabra grande
que es como el *jach'a ajayu*³⁸
que contiene a otros *ajayus*^{39 40}

36 Cf. Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, *Lengua, cultura y mundos entre los aymaras: Reflexiones sobre algunos nexos vitales* (ILCA y Plural, 2022), 118s.

37 Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, “Silvia Regina de Lima”, Grabación de video, *Youtube*, el 12 de septiembre de 2019.

38 En aymara es la energía de vida mayor.

39 Es una de las energías que envuelven al ser humano.

40 Carvalho Oliva, *Quipus*, 29.

Lo planteado anteriormente nos lleva a retomar el sentido de la palabra que dinamiza el flujo de vida, considerando la noción guaraní donde “alma y palabra/lenguaje constituyen una unidad indivisible”⁴¹ que de algún modo se comparte en los diversos pueblos. Por ello será importante asumir los diversos sentidos que adquiere la palabra generadora de vida como:

Palabra dulce
Hablar bonito
Circular la palabra
Honrar la palabra dada
Palabra orientadora de vida
Memoria de la palabra
Palabra que camina

Palabra que hace posible los encuentros
Asumir la palabra como una energía de la vida,
supone la invitación a que en cada celebración
de la palabra compartida se pueda escuchar la fuerza del pluriverso,
que procura que los cantos del hablar bonito
envuelvan con nuevas pieles a los diversos cuerpos:

Aliento del sol
Aliento de la luna
Aliento de las estrellas
Aliento de los vientos
Aliento de la tierra
Aliento del amanecer
tú estás por mí, y yo estoy por ti
de una vez nos juntaremos.
Alientos, alientos...⁴²

41 Bremer, *Caminando juntos descubrimos los valores del otro*, 74.

42 Elvira Espejo Ayca, *Kirkí qbañi. Petaca de las poéticas andinas* (Cuervo, 2022).

Oralitura

En las búsquedas de la palabra compartida, nos aproximamos a los aportes que surgen de los otros modos de concebir lo escrito, que van más allá de los cánones establecidos en la literatura. En ese sentido hacemos una breve aproximación a la oralitura, que busca el vínculo entre la oralidad y la escritura sin verlas separadas. Como plantea Elicura Chihuailaf, nuestra Palabra ya se está escribiendo, pero al lado de la oralidad, en un proceso de correlación que se ofrece en torno al legado de los pueblos indígenas.

La propuesta planteada no desplaza las cosmogonías y espiritualidades relacionales a fin de sembrar la palabra en el corazón, como sembrador, sembradora y cosechador, cosechadora de la palabra.⁴³ En este proceso, siguiendo la sabiduría de los pueblos, se reconoce a los abuelos y abuelas como una fuente primaria de la palabra y la memoria.

Oralitegráticas

Otro proceso significativo para los pueblos son las propuestas de textualidades oralitegráticas que “son intersecciones textuales entre diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica-visual”⁴⁴, como una interacción entre textualidades, entendida “como un hacer,

43 Cf. Chikangana, *Samay pisccok pponcopi muscheoypa*.

44 Miguel Rocha Vivas, *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráticas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas* (Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016), 22.

juntar y tejer algo en red”⁴⁵, no limitada a los campos de códigos fonéticos. Como vimos anteriormente hay otros campos:

Como el chumbe (faja tejida), en el que prevalecen códigos ideográficos; o la mola (blusa bordada en capas textiles), cuyas tejedoras gunadule suelen privilegiar códigos pictográficos. Desde esta visión, los campos y soportes a través de los cuales se transmiten sentidos (semasiografías), se combinan las textualidades y se plasman los textos, no son exclusivamente libros fonéticos.⁴⁶

Este aporte recoge la diversidad de inscripciones que los pueblos desarrollan, reconociendo las múltiples textualidades y la transmisión del conocimiento que siguen las nociones del bonito pensar, bonito hablar y bonito hacer, bonito vivir.

RELECTURAS BÍBLICAS QUE DIGNIFICAN LA VIDA

Lo desarrollado anteriormente refleja las rupturas y desarmonías que vivieron los pueblos ancestrales, por lo que la pregunta ¿qué hubiéramos sido si hubiéramos podido ser? recoge el sentir de los procesos interrumpidos. No obstante, pese a ser sentenciados a vivir en la clandestinidad, no sólo resistieron a ser completamente colonizados, sino que buscaron recrear sus saberes, sabidurías y espiritualidades.

45 Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*, 2a ed. (UMSA/ILCA, 2005), 14.

46 Rocha Vivas, *Mingas de la palabra*, 40.

Considerando las relecturas bíblicas que incidieron en la persecución de los diversos modos de relacionarse con lo sagrado, asociándolas a la idolatría, que potenciaron la invasión colonial imperialista de los territorios de Abya Yala, surge la pregunta: ¿La Biblia, texto con el que se sometió a los pueblos, podría ser generadora de vida?

A partir de las espiritualidades relationales que tienen la capacidad de abrirse a lo plural, Eleazar López Hernández, quien promueve la articulación de la teología india/indígena, señala que los pueblos:

No tienen problema con la Biblia en sí misma, como tampoco lo tienen con Cristo y su proyecto de vida. Los problemas que se han presentado provienen de los portadores de la Biblia que no siempre la han sabido manejar con el respeto que ella merece y sin tomar en cuenta las tradiciones religiosas de los pueblos a los que pretenden llevar la Biblia.⁴⁷

Por lo tanto, la condición opresora o liberadora de la Biblia depende de los intereses hermenéuticos de sus intérpretes. En ese sentido, es importante considerar que las interpretaciones liberadoras “no comienzan con el texto, no ponen la Biblia en el centro de atención”. Comienza, más bien, con una reflexión sobre la experiencia y la ubicación sociopolítica y religiosa de quien dispone de llevar a cabo la interpretación.⁴⁸

47 Eleazar López Hernández, “La Biblia y los pueblos indígenas de América. Puntos a repensar en la acción misionera de las iglesias”, en *Conviver: Ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*, ed. Roberto E. Zwetsch (Sinodal-EST, 2015), 26.

48 Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría. Introducción a la interpretación bíblica feminista* (Sal Terrae, 2004), 66.

Relecturas contrahegemónicas

Las relecturas bíblicas contrahegemónicas cuestionan y ponen en evidencia los contenidos coloniales de la Biblia y relecturas coloniales, considerando aportes como las que proceden de la teología y hermenéutica feminista que considera “el engranaje de las opresiones en el mundo, es decir, la connivencia del sexism o con el racismo, el clasismo, el militarismo, el humanocentrismo y otras formas de prejuicio”.⁴⁹

Lo planteado por Elizabeth A. Johnson constata la matriz colonial que se sostiene en:

- El racismo estructural: el “otro” como inferior y la constitución del ser: varón, blanco, letrado, rico y religioso.
- La religión: el predominio de Dios, único y verdadero, y la noción de los elegidos que lo representan.
- El dominio de la naturaleza: la imposición del antropocentrismo y el androcentrismo como dominio de la materia, y el rechazo de las espiritualidades cosmológicas que no se conciben separadas de ella.

Pero también se considera la configuración del kyriarcado, que tiene que ver con la noción de señor en las estructuras sociales y religiosas, que refleja un “complejo sistema piramidal de dominación que opera a través de la violencia, de la explotación económica y la subordinación vital”. La pirámide kyriarcal de dominaciones no debe ser vista como un fenómeno estático, sino como una siempre cambiante red de relaciones de dominación”.⁵⁰

49 Elizabeth A. Johnson, *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Herder, 2002), 33.

50 Schüssler-Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría. Introducción a la interpretación bíblica feminista*, 164.

Relecturas emancipadoras

Las resistencias y recreaciones de la vida ante las estructuras de opresión y dominación sostienen las reivindicaciones por la justicia y la vida digna de todas las formas de vida que ofrecen nuevos sentidos a los textos bíblicos, no sin antes, cuestionar:

Las diferentes maneras en que los textos bíblicos influyen y ejercen su poder en la vida social y religiosa... e investigar de qué manera es usada la Biblia para inculcar esquemas mentales y actitudes de sumisión y dependencia apelando a la “obediencia” a la voluntad de D**s, lo cual nos predispone a aceptar e interiorizar no sólo violencia, sino toda clase de prejuicios.⁵¹

Estas relecturas plantean nociones de justicia, restauración de la vida y la dignidad. Se cuestiona la imposición de historias únicas y se deconstruyen los imaginarios religiosos que se sostienen en los relatos hegemónicos de lo sagrado y se plantea una justicia epistémica. Pero también propicia la creatividad, la fortaleza, la autoafirmación y la libertad.

Relectura desde las sabidurías ancestrales

Parte del reconocerse en el pluriverso de historias no sólo humanas, sino cósmicas, para dar paso a las otras formas de nombrar y fluir de las fuerzas o energías vitales de la vida, lo sagrado. Es reconocer que

51 Ibid., 66.

los textos bíblicos surgieron en territorios de memorias ancestrales y en intercambios culturales, donde:

- Hay una estrecha relación entre memoria, oralidad y escritura.
- Se siente la fuerza vital de las palabras en las narraciones.
- Se aprecia el sentido comunal donde fluye palabra.
- Las grietas de los textos bíblicos son generadas por las silenciadas/os.
- La noción de lo sagrado va más allá del teísmo.
- Es posible la apertura a las narraciones o palabras sagradas ancestrales de otros pueblos.

Desde las sabidurías ancestrales es posible establecer encuentros, diálogos en torno a la vida digna, el buen vivir, la tierra sin males, la vida armoniosa de los pueblos narrados en los textos-textiles y palabras que caminan. La sabiduría hace posible la recomposición de la vida de los pueblos con los hilos rotos y quedamos, a partir de sus horizontes de sentido y proyectos históricos. Desde la sabiduría compartida se resignifican las resistencias y re-existencias narradas, cantadas, tejidas, bailadas, soñadas, que sostienen a las vidas amenazadas, silenciadas, criminalizadas, perseguidas y judicializadas. Y se asumen como semillas que caen antes de tiempo, los cuerpos asesinados que germinan en las resistencias y sus palabras alientan el cuidado de todas las formas de vida.

“Vos tenés la bala... Yo la palabra... la bala muere al detonarse... la palabra vive al replicarse”.⁵²

52 Palabras de Berta Cáceres, mártir y lideresa de la cultura indígena lenca de Honduras, feminista, defensora de los Derechos Humanos y activista del medio ambiente.

CONCLUSIONES

Los corazonares compartidos son parte de procesos descolonizadores que buscan salir de la matriz colonial imperante. Se trata de experiencias que generan grietas en las estructuras dominantes para dejar entrever otras nocições de vida mucho más relacionales, donde la palabra es parte del tejido de la vida. Es la vida, aquel aspecto que amerita profundizarse en la aproximación a las cosmovivencias y cosmogonías ancestrales de los diversos pueblos en Abya Yala.

Del compartir quedan algunos desafíos. En primer lugar, el desafío de articular la palabra y la escritura a partir de las otras maneras de registros o escritos no limitadas a una noción dominante, sino creativa, viva, que permite a los pueblos reconocerse en una memoria larga y tejerse a partir de lo que les fue negado, una sabiduría milenaria que busca fluir en la vida. Un segundo desafío es cuestionar la configuración de las estructuras de poder que se sostienen en la supremacía de la religión basada en un texto considerado sagrado, en la que se sostuvieron otros escritos que adquieren el nivel sagrado. Aunque dicha configuración se encuentra en la organización colonial, la escritura ha quedado para desautorizar y enajenar la fuerza de las ontologías relacionales de los pueblos. Finalmente, quedan como desafío los procesos de relecturas bíblicas generadoras de vida, contrahegemónicos y emancipadores que parten de las sabidurías ancestrales que generan grietas en la matriz colonial imperante que se fortalece, se recrea e impone.

Estamos en camino, sentipensando desde la memoria ancestral que está delante, orientando las rutas de este tiempo nuevo de renacimiento de los pluriversos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, Denise Y., y Juan de Dios Yapita. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. 2a ed. UMSA/ILCA, 2005.
- Arnold, Denise Y., y Juan de Dios Yapita. *Lengua, cultura y mundos entre los aymaras: Reflexiones sobre algunos nexos vitales*. ILCA y Plural, 2022.
- Bajtín, Mijaíl. *Las fronteras del discurso*. Traducido por Luisa Borovsky. La Cuarentena, 2011.
- Barros Souza, Marcelo de. “La tierra y los cielos se casan en alabanza. Los salmos y la ecología”. *RIBLA*, núm. 21 (1996): 57–71.
- Bremer, Margot. *Caminando juntos descubrimos los valores del otro: reflexiones sobre el caminar misionero con los pueblos indígenas*. CONAPI, 2016.
- Caldeira, Cleusa. “Teoquilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas”. *Concilium*, núm. 384 (2020): 75–86.
- Carvalho Oliva, Homero. *Quipus*. Editorial 3600, 2014.
- Chase-Sardi, Miguel. *El precio de la sangre – Tugüy Ñeë Repy: Estudios de la cultura y el control social entre los Ava Guarani*. Volumen 14. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, CEADUC, 1992.
- Chikangana, Fredy. *Samay pisccok pponccopi muschcoypa: Espíritu de pájaro en pozos de ensueño*. Ministerio de Cultura, 2010.
- Chuchiak IV, John F. “El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579”. *Península* 1, núm. 0 (2005): 29–47. <https://doi.org/10.22201/cepcis.25942743e.2005.1.0.44243>.

Ciudadano ADN. “Elicura Chihuailaf: ‘Nuestra sociedad no asume su hermosa morenidad’”. Entrevista a Elicura Chihuailaf. *ADN Radio Chile*, el 8 de septiembre de 2010. <https://www.adnradio.cl/noticias/2010/09/08/elicura-chihuailaf-nuestra-sociedad-no-sume-su-hermosa-morenidad-1355207.html>.

Depaz Toledo, Zenón. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Vicio Perpetuo, Vicio Perfecto, 2015.

Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. “Silvia Regina de Lima”. Grabación de video. *Youtube*, el 12 de septiembre de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=EpD5A0AuJzU>.

Espejo Ayca, Elvira. *Kirki qhañi. Petaca de las poéticas andinas*. Cuervo, 2022.

Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA, 2008.

Galeano, Eduardo. *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana*. Planeta, 1994.

Garcés V., Fernando. *Escrituras Andinas de ayer y de hoy*. INIAM-UMSS, 2017.

Gil, Yásnaya A. “Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo”. *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/171c2172-9cbe-40cc-aef9-df2bc0ae3a0b>.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Editado por Carlos Araníbar. Biblioteca Nacional del Perú, 2015.

Jaime Andrés Llanca Romero. “Una belleza nueva - María Rostworosky (El mundo prehispánico)”. Video de *Youtube*. *Conversaciones con Cristián Warnken*, el 14 de febrero de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=liHtcAkoG8M>.

- Johnson, Elizabeth A. *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Herder, 2002.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. 9a ed. Porrúa, 1966.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*. Horizonte, 1992.
- López Hernández, Eleazar. “La Biblia y los pueblos indígenas de América. Puntos a repensar en la acción misionera de las iglesias”. En *Conviver: Ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*, editado por Roberto E. Zwetsch. Sinodal-EST, 2015.
- Meliá, Bartomeu. “La experiencia religiosa guaraní”. En *El rostro indio de Dios*, editado por Manuel Marzal. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- Montes Ruiz, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. 2a ed. Armonía, 1999.
- P'axi, Rufino, Calixto Quispe Huanca, Néstor Escobar y Ramón Conde. “Religión Aymara y Cristianismo”. *Fe y Pueblo*, 1986.
- Rocha Vivas, Miguel. *Mingas de la palabra. Textualidades oralígraficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016.
- Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, 1996.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría. Introducción a la interpretación bíblica feminista*. Sal Terrae, 2004.
- Tuhiwai Smith, Linda. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Traducido por Kathryn Lehman. LOM Ediciones, 2016.