doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

Literaturas indígenas contemporáneas: descolonizar caminos en la apertura del espacio literario

Violeta Percia

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Buenos Aires, Argentina.

Recibido: marzo de 2025
Aprobado: abril de 2025

Resumen

El presente trabajo propone un panorama de las transformaciones en las condiciones de enunciación que hicieron posible en los últimos años la inclusión de las literaturas indígenas en pie de igualdad de conocimiento dentro de los corpus de literaturas nacionales. En este sentido se retoman ciertos debates teóricos con el fin de precisar perspectivas descolonizadoras que permitan abordar los modos de producir, de leer y de pensar críticamente estas literaturas.

PALABRAS CLAVE: literaturas indígenas, literaturas diaspóricas, descolonización, oralitura, textualidades oralitegráficas.

Contemporary Indigenous Literatures: Other Paths in the Opening of the Literary Field

Abstract

This paper presents an overview of the transformations in the conditions of enunciation that have made possible, in recent years, the inclusion of Indigenous literatures under conditions of knowledge equality within the corpus of national literatures. In this regard, certain theoretical debates are revisited in order to define decolonizing perspectives that enable a critical approach to the ways these literatures are produced, read, and thought about.

KEYWORDS: indigenous literatures, diasporic literatures, decolonization, oraliture, oralitegraphic textualities.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

Literaturas indígenas contemporâneas: outros caminhos na abertura do espaço literário

Resumo

O presente trabalho propõe um panorama das transformações nas condições de enunciação que possibilitaram, nos últimos anos, a inclusão das literaturas indígenas em pé de igualdade de conhecimento dentro dos corpus das literaturas nacionais. Nesse sentido, retomam-se certos debates teóricos com o objetivo de precisar perspectivas descolonizadoras que permitam abordar os modos de produzir, ler e pensar criticamente essas literaturas.

PALAVRAS-CHAVE: literaturas indígenas, literaturas diaspóricas, descolonização, oralituras, textualidades oralitegráficas.

La conformación de las naciones modernas se caracterizó por un afán homogeneizador que se refleja en las narrativas fundacionales que organizaron la trama identitaria de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, la línea ascendente de progreso mantuvo una tensión constante con las memorias y los sentidos que desde los distintos pueblos y nacionalidades indígenas trazan otras coordenadas conceptuales, temporales y espaciales. En el último tercio del siglo XX, ese peso homogeneizador se agrieta con el reconocimiento dentro del campo cultural hegemónico de un movimiento hemisférico de poetas, escritoras(es) y creadoras(es) indígenas que pone en juego experiencias de escritura heterogéneas, atravesadas por diferentes formas de interlingüismo y que recogen otros modos de entender la relación con sus tradiciones orales. Este artículo propone recorrer las condiciones de enunciación que hacen posible esta reconfiguración del espacio literario, contextualizando algunos momentos históricos que articulan debates y nuevas perspectivas respecto de la inclusión de estas literaturas dentro de las literaturas nacionales, recogiendo una serie de interrogantes que exigen revisiones teórico-metodológicas y promueven, al mismo tiempo, un marco de resquebrajamientos del paradigma moderno/colonial del saber y del poder. Se buscará así precisar criterios teóricos con perspectivas descolonizadoras que permitan abordar los modos de producir, de leer y de pensar críticamente literaturas y poéticas vinculadas a las tradiciones indígenas, y se analizará en qué medida es posible (o continúa aún pendiente) la tarea de robustecer estas textualidades en el sentido de un archivo, entendiendo que todo archivo (re)crea condiciones de enunciación, y que aquellas experiencias discursivas y de lectura que forman parte de nuestras condiciones de enunciación son parte en realidad –como advirtió Daniel Link (2020: s/p)– de nuestras condiciones de existencia.

1. Hacia una nueva configuración de las condiciones de enunciación

Existen censuras que impiden ciertas lecturas de la historia. ¿Puede hablar el subalterno?, la pregunta con que Gayatri Spivak inauguraba en 1988 los Estudios Poscoloniales rompe una de estas supresiones poniendo en juego una interpelación ya no respecto de los enunciados sobre el Otro, sino sobre la enunciación en cuanto sujetos de aquellas(os) cuya representación había sido alterizada, construida en la posición de subalternos o dominados. Esta interrogación muestra así la dimensión de una colonialidad del poder que construye una esfera de conocimiento racializada –la cual ha producido, y continúa produciendo, la hegemonía de una perspectiva blanca, letrada, privatista, individualista, extractivista y patriarcal. Es frente a esta esfera de conocimiento racista y colonial –y en la relación con ella– que se produce un conocimiento subalterno o, más precisamente, subalternizado, ya que –como observó

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

Rita Segato (2013)– existe subalternidad en la medida en que estas(os) sujetas(os) tienen que hablar en esa esfera de conocimiento hegemónica para existir. Sólo en la relación con esa esfera hay un conocimiento que no puede hablar o que no ha podido hablar y, en cuanto se dirige a ella, aparece subalternizado: sin permiso para hablar a menos que asuma la condición de una epistemología menor (e incluso minimizada o marginal, relegada por fuera de lo que se considera una filosofía de la Historia). Esto sucede en el orden de la memoria, la historia y la representación, pero también de las imágenes y las lenguas que fueron canceladas y desvalorizadas en el ámbito de los discursos y de la conformación social de los Estados nacionales; para lo cual se siguió la doble estrategia de obturar la tarea de traducción y menospreciar el valor literario-poético y epistémico de las tradiciones indígenas en todas sus formas, ya sea orales o escritas a través de sistemas de escritura alfabéticas o no alfabéticas. En otros términos, bajo la forma ideológica del valor entendido como un modo de asignación de propiedades, selección y modelización, se negó el valor que tiene la palabra poética en las praxis, en la medida en que es una forma de conocimiento y un modo de transmisibilidad de la verdad.

En América Latina, la esfera de conocimiento del horizonte del republicanismo liberal-colonial reprodujo líneas de jerarquización y estructuración del pensamiento, los discursos y las narrativas bajo el mismo esquema con que Occidente fundó la dominación. Este proceso ha sido aludido por numerosas(os) teóricas(os), caracterizado por Gonzáles Casanovas, Rivera Cusicanqui y el Taller de Historia Oral Andina como un "colonialismo interno" (Rivera Cuscanqui, 2010a: 66-67); por Mignolo (2003) como el sistema mundo moderno/colonial; y descripto por de Sousa Santos en el juego de una modernidad occidental que construyó el conocimiento sobre la visibilidad de una tensión entre ciencia, de un lado, y filosofía y teología, del otro (2009: 162), dejando en el linde de esa historia y en las zonas de invisibilidad otras formas de conocimiento que no iban a ser pensadas ni incluidas en la dialéctica entre logos y mito (o palabra pensante y palabra poética) que se recrea en la tensión entre ciencia y cultura. Lo que queda por fuera de esta dialéctica desaparece como conocimiento relevante o conmensurable porque se lo confina en una zona liminar más allá de la verdad o la falsedad, pero a su vez más allá de lo poético o lo mítico en el sentido en que estas expresiones dialogan, de manera simbólica al menos, con la verdad. Sobre esos territorios invisibilizados por fuera de la esfera del conocimiento, se legitima la apropiación y la violencia (Sousa Santos, 2009: 167); o lo que podemos definir como un extractivismo del valor social, epistemológico y cultural de las sociedades subalternizadas. El modo en que la esfera de conocimiento hegemónica y nuestras academias han desvalorizado las narrativas o poéticas indígenas y sus espacios de circulación orales se encuadra en esta intención de dejarlas en un limbo donde no se consideran conocimientos aceptables –como la filosofía, la teología o la literatura, de este lado de la línea–. La omisión tanto de sus expresiones escritas como orales en las historias de las literaturas nacionales son entonces formas de esa violencia.

Como se sabe, una cosa son las tradiciones poéticas y otra, la conformación de los cánones literarios o la consolidación de sus archivos; de manera que las naciones indígenas siempre tuvieron tradiciones poéticas, pero si bien algunas habían sido consideradas durante el período colonial, su ingreso en la esfera de conocimiento hegemónica en pie de igualdad es relativamente reciente. Existe un momento característico de esta inclusión hacia el último tercio del siglo XX, cuando se crean condiciones de enunciación que posibilitan nuevos contextos de recepción, que tensionan la posición de subalternidad de las culturas de los pueblos y nacionalidades indígenas. En ese marco, una serie de autoras(es) y de expresiones poético-literarias –orales y escritas, antiguas y contemporáneas– comienzan a dialogar con los modos de lectura y de producción de la cultura dominante, cuyas literaturas históricamente las habían excluido o subvalorado, en la medida en que se concibieron a sí mismas blancas,

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

patriarcales y sobre todo monolingües. Esas transformaciones de las condiciones de enunciación en el campo de las literaturas pueden leerse en el contexto de una reconfiguración de sentidos que tiene lugar tanto en la esfera de los discursos de la teoría social como en el orden geopolítico.

Tras la caída del campo socialista y la vuelta de las democracias en América Latina, la década de los 90 estuvo marcada por discursos democráticos y pluralistas que intentaron terminar con las crisis en el orden socio-político. Si por un lado la expansión de políticas neoliberales en la economía legitimó el saqueo y despojo territorial, por otro lado articuló una política multiculturalista y un reconocimiento de las minorías en los discursos, instalando en la agenda pública reivindicaciones para esas minorías o colectivos minorizados. Se produce así un "doble proceso, concomitante, de globalización y particularismos" (Bengoa, 2000: 38) que se plasma en discursividades sobre la diferencia, las identidades, las disidencias, los feminismos, los colectivos racializados. La imposición de la globalización registra un proceso de (re)afirmación de esos colectivos en parte, como argumenta Bengoa, porque el mundo global articula preguntas por la identidad que en el mundo local y tradicional no eran necesarias o se gestionaban localmente (2000: 34); pero fundamentalmente porque, producto de las luchas emancipatorias, la irrupción de los sujetos subalternizados en la esfera pública del saber permite entender y poner en disputa la interseccionalidad de las opresiones y dominaciones en el capitalismo. En ese sentido, la transformación de las condiciones de enunciación para los pueblos originarios es fruto de fuerzas de emancipación que parten desde sus propios movimientos y organizaciones sociales, en el entramado de luchas por la tierra y por los derechos a la libre determinación y decisión de sus propias formas de gobierno, desarrollo económico, social y cultural en los distintos territorios, en todo el continente. Las agendas culturalistas se instalan como respuestas para contener esas luchas en el flujo de procesos históricos ininterrumpidos –con distintos hitos y rebeliones a lo largo de los siglos–, de modo que desde fines de los ochenta y durante las décadas de 1990 y de los 2000, el contexto global reconfigura condiciones geopolíticas que habilitan fisuras en el orden hegemonizante de los Estados nacionales. El rechazo que generó, en 1992, la conmemoración por los quinientos años de América, enmarca una serie de crisis importantes que tuvieron ecos internacionales que movilizaron el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos y no sólo como objeto de políticas.[1]

Estas condiciones históricas dialogan con los debates, desde fines de los ochenta, que ponen en crisis la dependencia intelectual y epistemológica de la teoría social latinoamericana respecto de los países centrales, para lo cual fueron determinantes los aportes de los Subaltern Studies –o Grupo de Estudios Subalternos– realizados por intelectuales que ingresaron en la academia anglosajona provenientes de las colonias de Asia y África del Norte como Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, o la socióloga británico-ugandesa Avtar Brah– a lo que se denominó el "giro decolonial", con la recepción de estos enfoques en la academia norteamericana de la mano de investigadores como Walter Mignolo y Aníbal Quijano. Estas discusiones se reflejaron en los estudios literarios con la incorporación de categorías como las de transculturación (Ángel Rama), hibridación (Néstor García Canclini), literaturas heterogéneas (Cornejo Polar), y literaturas-otras (Mignolo) o transfronterizas, que intentaron incorporar una orientación multicultural. Paralelamente se producen otros movimientos en la teoría social, las humanidades y las literaturas en el sentido de

1 Esta fecha colmó la tolerancia en los distintos territorios indígenas, lo cual explica quizá la apuesta a cierto diálogo hemisférico entre actores y comunidades de distintos pueblos. La poeta mapuche Liliana Ancalao recuerda que "1992, cuando se cumplieron los 500 años del Genocidio, fue un hito en la historia de los pueblos originarios de Abya Yala, una fecha en la que latimos al unísono, para sacudirnos del cuerpo el discurso que pretendieron imponernos: celebración del encuentro de culturas. Fue una provocación. Y quienes ya nos reconocíamos artistas, nos paramos en nuestra identidad originaria para responder y crear belleza" (2023: s/p).

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

una teoría descolonizadora que produce una reflexión crítica sobre la colonialidad del poder desde prácticas de descolonización del saber –entendiendo que la descolonización del saber depende de la descolonización de las prácticas–. La intervención de autoras(es) indígenas o próximos a sus epistemes como Fausto Reinaga, Silvia Rivera Cusicanqui, Aura Cumes, Elisa Loncón, Maribel Mora Curriao, Ariruma Kowii Maldonado, Ailton Krenak, Yásnaya Aguilar Gil o Xuno López Intzin, por mencionar algunas(os), suma voces a esta esfera abierta de discursividades críticas propiamente anticoloniales.[2]

En la deriva de una teoría descolonizadora fue asimismo central la intervención, en el campo cultural y literario, de poetas y escritoras(es) indígenas de distintas regiones y países, que conformaron un movimiento hemisférico que puso en valor el conocimiento producido por fuera de las academias. Los aportes realizados por Elicura Chihuailaf, Jaime Huenún, Leonel Lienlaf, María Teresa Panchillo, Liliana Ancalao, Graciela Huinao en el contexto mapuche; Fredy Chikangana, Hugo Jamioy Juagibioy, Vito Apüshana, Estercilia Simanca y Vicenta Siosi en Colombia; Víctor de la Cruz, Natalio Hernández, Miguel Cocom Pech, Irma Pineda, Natalia Toledo, Mikeas Sánchez, Hubert Matiúwàa, Ruperta Bautista en México; Humberto Ak'abal, Lucila Lema Otavalo (Ecuador), Elvira Espejo Ayca (Bolivia) y Fredy Roncalla (Perú) fueron determinantes para consolidar un espacio literario, crítico y de reflexión que va tejiendo una historia propia en el horizonte de las literaturas y que tiene a la literatura como horizonte problemático de su conformación.

2. El espacio literario como posibilidad de pensar entre dos o más

Las diferentes tradiciones poético-literarias de los diversos territorios indígenas y de sus sociedades han sido leídas y producidas en distintos horizontes históricos cuyas capas del pasado confluyen en la "superficie sintagmática del presente" (Rivera Cusicanqui, 2018: 95). De modo que, siguiendo a esta autora, la historia de la literatura alfabética actual está atravesada a la vez por un horizonte prehispánico (2000 años de historia pre-colonial); un horizonte indianista (u horizonte colonial) entre los siglos XVI-XIX; un horizonte republicano liberal-colonial que da lugar al horizonte indigenista en los siglos XIX-XX; y un horizonte de literaturas indígenas que se consolida desde el último tercio del siglo XX (Rivera Cusicanqui, 2010b: 39-63).

Si bien hay procesos concretos y específicos en cada territorio y las distintas lenguas tienen una historia oral propia y una tradición de escritura alfabética, la obra de escritoras(es) y creadoras(es) producida desde las décadas de 1980 y 1990 configura un nuevo contexto para las literaturas indígenas contemporáneas, que podría considerarse un horizonte normativo descolonizador en la medida en que "reinventa las relaciones con el Otro" (Rivera Cusicanqui, 2010b: 69) en cuanto que revierte ciertas formas coloniales de invisibilización, exclusión y estereotipación; modifica las condiciones de producción, recepción y circulación de sus narrativas y poéticas; y propicia un marco de inclusión para sus literaturas y oralituras –clasificadas históricamente en el linde de la historia literaria y de las literaturas nacionales–. La importancia de este horizonte es que fisura el sistema-mundo y los relatos de la diferencia que determinaron un paradigma hegemónico de dominación sobre los pueblos indígenas (Lepe Lira, 2018). La consolidación de este horizonte en muchas regiones y para muchos pueblos (y sus idiomas) permanece pendiente pero fue posible para otros gracias al impulso tanto de políticas públicas como de iniciativas de organizaciones sociales y

2 Tomando el proceso kichwa en Ecuador, aymara en Bolivia y mapuche en Chile, Claudia Zapata Silva (2013: 186) observó la concomitancia entre los procesos políticos desde los años ochenta y la configuración de una discursividad propia en la que confluyen distintos actores e intelectuales indígenas.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

culturales que contribuyeron a ampliar lugares de producción, de circulación y de formación de lectores. En este sentido hay que pensar la creación de becas de estudio y apoyos para el acceso a la educación superior; el reconocimiento de la diversidad lingüística y la promoción de la alfabetización en idiomas originarios; la promoción de editoriales, ediciones bilingües, publicaciones en revistas y modos de circulación más plurales a partir de los nuevos medios digitales; la creación de talleres de escritura en lenguas originarias, de premios para literaturas indígenas, así como de encuentros internacionales de escritores en ferias del libro o festivales internacionales –como el Festival Internacional de Poesía de Medellín, creado en 2011, o el Festival de Poesía Las Lenguas de América "Carlos Montemayor", creado en 2004 por la Universidad Autónoma de México en colaboración con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y el Programa Universitario Diversidad Cultural e Interculturalidad.[3]

De estas iniciativas, hay dos eventos emblemáticos, no sólo porque forjaron condiciones de visibilización de las expresiones poético-literarias contemporáneas sino también porque movilizaron un ámbito de conversación y reflexión colectiva entre autoras(es) indígenas de distintos territorios. Se trata del Encuentro de escritores indígenas de 1995 en la ciudad de Tlaxcala, México (en el que participaron, entre otros, Miguel Cocom Pech, Natalio Hernández y Elicura Chihuailaf); y del Taller de escritores en lenguas indígenas de Suramérica, en 1997, realizado en la ciudad de Temuco, Chile –con Chihuailaf como anfitrión y la participación de poetas y narradoras(es) originarios de los actuales México, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina. En estas sesiones surge la conceptualización de la noción de oralitura con la perspectiva de incluir las tradiciones orales de cada lengua como parte de las tradiciones literarias de cada autor(a). Pero también, se concibe la construcción de un espacio literario que coincide en la importancia de dialogar y producir un intercambio cultural entre los propios pueblos indígenas. La voluntad de repensar las Américas en el sentido de un territorio ancestral, recurriendo a la noción de Abiayala y a una comprensión de la hermandad entre pueblos, se plasma en parte de la obra de esta generación –por ejemplo, en textos como el de Vito Apüshana, *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (2000) merecedor del premio Casa de las Américas, o el de Chihuailaf, *La vida es una nube azul* (2019) así como en muchas de las intervenciones públicas de varios de ellos.

Desde los últimos treinta o cuarenta años se viene conformando, en la confluencia de estos distintos espacios, un significativo movimiento de autoras(es) y creadoras(es) que escriben y reflexionan desde sus propias culturas y, en la mayoría de las veces, desde sus idiomas maternos como un modo de revitalización lingüística y reivindicación cultural, pensando su obra como forma de expresión, intervención y activismo, y disputando dentro del campo literario y cultural hegemónico la posición de sujetos de la enunciación (que les era negada o asignada históricamente a través de la función de "informantes"). Posicionan así un corpus de textualidades que no tenía representación en la esfera hegemónica, que da testimonio de las condiciones de verdad de sus conocimientos e interviene en las condiciones de enunciación de sus sociedades, de tal manera que las literaturas indígenas contemporáneas crean espacios de afirmación y reivindicación de una diferencia epistémica, cultural y lingüística. Sin embargo,

3 Gloria Chacón (2014) y Luz Lepe Lira (2020) han resaltado la importancia en México de este tipo de esfuerzos en la promoción de las literaturas indígenas. Chacón ha mostrado el impacto positivo que tuvieron –fundamentalmente en las regiones de Chiapas, Guerrero y Oaxaca– algunas de esas políticas gubernamentales y estatales que surgieron como respuestas a las demandas que activó el levantamiento del EZLN (Chacón, 2014: 166). Lepe Lira enmarca también la relevancia de la creación en 1993 de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas (2020: 817) y el rol fundamental de académicos como Miguel León Portilla o Carlos Montemayor en la tarea de reconocimiento e inclusión de la palabra poética de los pueblos de México. Para una historización del movimiento literario en las lenguas de México véase Lepe Lira (2020); Rocha Vivas (2016) para un panorama de las literaturas y oralituras indígenas en Colombia; Mora Curriao (2012; 2013) para una historización del movimiento literario mapuche.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

estas configuraciones literarias se movilizan como un campo en disputa y de disputas en el orden de la representación, exhibiendo la construcción problemática de un espacio literario marcado por clasificaciones coloniales y también por "inclusiones condicionadas"[4] que exigen, por un lado, precisar las contradicciones que conlleva la conformación de estos corpus y, por otro, repensar el estatuto y el objeto literario.

El sintagma mismo de "literaturas indígenas" es problemático al menos en dos sentidos: porque exhibe la carga colonial del término "indígena" que se muestra como un significante vacío; y en cuanto exige resignificar el concepto de literatura y las formas en que entendemos la palabra poética.

Se suele hablar de literaturas de naciones y pueblos originarios, de literaturas indígenas o de literaturas amerindias, y en algunos casos se buscan también denominaciones que reinventen, desde las lenguas originarias y desde una forma de nombrarnos no-colonial, nuestra compresión de los territorios que habitamos, como es el caso de pensarlas como literaturas de Abiayala –usando el vocablo del idioma dulegaya del pueblo Gunadule –que puede traducirse como "la tierra en plena madurez" o "la tierra de sangre vital"–. La reivindicación del nombre de Abiayala es una tentativa de entender la genealogía colonial y re-trazar contra ella antiguas rutas de intercambio; es decir, volver a (re)conocer los nombres ancestrales de los territorios o los ruf üi (para usar una expresión mapuche que refiere a los nombres propios con que se pensaron los territorios antes de la conquista). Se trata de poder utilizar las lenguas originarias como un modo de desandar fronteras impuestas, poder entender el territorio ancestral que habitamos y "retomar el bilingüismo como una práctica descolonizadora" (Rivera Cusicanqui, 2010a: 70). Sin embargo, si bien en las distintas regiones se dan movimientos de auto-reconocimiento, autodeterminación y reivindicación de algunos de estos términos entre las(os) propias(os) referentes, autoras(es) y creadoras(es) –e incluso hay contextos en los que su reapropiación permite "promover la autoestima y elevar el nivel de conciencia del pueblo" (Maldonado, 2007: 118), también es cierto que la aceptación y los usos de los mismos varían según los contextos históricos y políticos, donde los apelativos son revisados y cuestionados muy fuertemente.[5] De modo que son términos provisorios que muestran, a la vez, el malestar y la necesidad de (re)nombrarnos en un contexto marcado por una historia colonial. La lingüista y pensadora mixe Yásnaya Aguilar Gil ha sido una de las críticas más fervientes del uso del vocablo "indígena" en el territorio de México, identificándolo con una sustitución de la palabra "indio" utilizada por el Estado mexicano desde su fundación para sostener privilegios sobre la opresión; entendiendo que es una palabra que se "revela vacía y no despliega ninguna identidad" (2021: 41), creada por la lengua hegemónica para nivelar las diferencias entre los pueblos en una misma identificación que significa "un lugar específico en el orden colonial" (Aguilar Gil, 2021: 42).

4 Tomamos esta categoría de Rivera Cusicanqui para referir a un reconocimiento, por parte de las culturas hegemónicas, recortado y "de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad" (2010b: 60-61).

5 La reivindicación en los años setenta que hace Fausto Reinaga del término indio como un rasgo identitario marca la historia de Bolivia. Asimismo, la frase de Tupak Katari en la revolución de Tupak Amaru –"Si indio fue la palabra con la que nos oprimieron, indio será la palabra con la que nos liberaremos"– dinamizó el uso de este concepto "para poder llegar a la conciencia de la población" (Maldonado, 2007: 118) también en Ecuador. No obstante, como explica el poeta acoma Simón Ortiz (2011), decir indian en Norte América resulta una marca más fuerte de racismo que indigenous peoples. En México, por ejemplo, se discute el uso de la palabra "indígena" como término nivelador de diferencias, y poetas como Hubert Mátiùwaa (2018: 11) se han pronunciado en el sentido de reivindicar su identidad mè'phàà y cuestionar el término englobante. En Argentina, cuando se trata del auto-reconocimiento es menos frecuente escuchar que alguien diga "soy indígena" a que diga "pertenezco a un pueblo originario", aunque existen consensos en desestimar términos racializados como el de "aborigen". Sin embargo, desde Bolivia, Rivera Cusicanqui ha cuestionado la noción de "pueblo originario" entendiendo que produce la idea de un pueblo que se imagina en el pasado "quieto, estático, arcaico" (2010b: 59).

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

En esta línea, Aguilar Gil plantea que no existe la literatura indígena desde la perspectiva de que se trata de lenguas que tienen estrategias poéticas muy diferentes.[6]

¿Cuál sería la razón para agrupar entonces bajo un término englobante colonial manifestaciones literarias heterogéneas, que hablan diferentes lenguas, que atravesaron procesos históricos particulares, que tienen tradiciones orales propias y tuvieron diferentes experiencias en relación con la adopción de la escritura alfabética en sus idiomas (en función de la creación y normativización de grafemarios, del grado diverso de desplazamiento y alfabetización que sufren sus lenguas, e incluso de diferentes condiciones demográficas), enfrentando caminos diferenciados en relación con la creación de una tradición propia en el sentido de una escritura alfabética para sus idiomas? Ante todo, hay que partir de la condición de hablar de literaturas indígenas o literaturas de naciones y pueblos originarios en un plural que debe permitir mostrar la diversidad, incluir la diferencia y construir la heterogeneidad, sin que esta denominación habilite o caiga en un culturalismo. Pero por otro lado, estos debates y objeciones legítimas llevan a volver a preguntar qué define una literatura o, más bien, cómo o para qué se construye un archivo o un corpus, y a través de qué nombres concebir un ser común. A estos debates queremos aportar la idea de que no solamente la lengua y sus estrategias estético-poéticas son criterios para conformar un corpus o un espacio discursivo; que una literatura y sus espacios de enunciación no se construyen sólo en función de la identidad (cultural, lingüística, estética), sino también de una dimensión política, epistemológica, afectiva. En este sentido, un corpus es en sí mismo la puesta en diálogo de una serie de enunciados que crean a su vez condiciones de enunciación a través de las cuales se conciben nuestras condiciones de existencia. Si un canon supone "procesos de selección, atribución de propiedades y de modelización" (Link, 2019: l1), un corpus es una clase de archivo donde se pone en juego una teoría de las relaciones políticas entre "la experiencia literaria singular y la obra (universalizante)" (ibid). En otros términos, la construcción de un archivo o un corpus permite pensar la historia de las tensiones y contradicciones en que la palabra poética interviene en la imaginación de una época, la modifica, la interpela o produce una interrupción en el sentido común de una sociedad.

Se trata así de entender el espacio literario como la condición de una conversación que busca pensar entre dos o más. Armar y articular un corpus es poner una serie de obras en un diálogo capaz de tejer sentidos, permitirnos mostrar y tensar contradicciones, contrastar diferencias, proponer encuentros. Sin embargo, ese diálogo puede ser efectivo o no en términos políticos según el contexto histórico y el territorio específico en que se sitúe un discurso; pero sobre todo en función del discurso con el que se pretenda disputar sentidos. Es en esta perspectiva que concebir un espacio literario de literaturas indígenas puede adquirir relevancia y legitimidad. Las tensiones manifiestas en torno a términos como indígena, originarix, amerindix muestran que son categorías en situación, por lo cual al interior de las literaturas nacionales resulta importante individuar la diferencia lingüística y cultural fortaleciendo las identidades propias de cada pueblo, su ocupación territorial y sus demandas y necesidades específicas; así como afuera, en el contexto de las literaturas latinoamericanas, es posible comprender esas historias individuadas como formando parte de una historia colectiva para la cual resulta relevante poner en diálogo las literaturas de los distintos pueblos y ese diálogo se puede establecer a través de una denominación que abra el ser común. Es decir que toda teoría y toda producción de conocimiento está situada y es en situación. En todos los casos, no se puede perder de vista que se trata de

6 "La literatura indígena no existe. Existe literatura en muchas lenguas indígenas distintas. Existen distintas tradiciones literarias en una gran diversidad de lenguas. Existe la literatura en zapoteco del istmo, en mixe, en chontal, en español, pero no existe una sola literatura indígena y si existe una literatura mexicana es y debe ser diversa lingüísticamente" (Aguilar Gil et al, 2023: 56).

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

pueblos disímiles entre sí, con historias particulares, con lenguas que tienen historias específicas y en ocasiones escrituras propias, y que implican desafíos de traducción. Pero en un diálogo productivo, que no anule las diferencias, estas pueden permitir no sólo trazar puentes interculturales con otras sociedades (creando otras consciencias sobre cómo imaginar el mundo y cómo poblarlo en común), sino contribuir además a entender mejor la historia de los Estados nacionales, la construcción de sus hegemonías culturales y de sus sentidos comunes (que continúan siendo racistas y que producen modos políticos de habitar el mundo que se demuestran poco sustentables).

En este sentido, se propone pensar el término englobante como una construcción estratégica para poner en situación y en diálogo una trama y un tejido de discursos y narrativas contra-coloniales, con epistemologías pluriversas y plurilingües, que en el marco de una esfera de conocimiento construida como universalista y bajo una imagen europeizante, racista y clasista, conforman un archivo que interviene como posibilidad de afirmación del saber de sus pueblos, es decir, de revitalización y reivindicación de una diferencia epistémica.

"Literaturas indígenas" o "de pueblos originarios" marcan interseccionalidades que precisamente señalan un lugar específico en la continuidad del orden colonial, y en ese orden son categorías estratégicas en la perspectiva en que las concibe Brah (2011: 130). Pensar el término indígena en su dimensión política significa asumir la denominación colectiva como estrategia para enmarcar y visibilizar una experiencia compartida en relación con el colonialismo (tanto económico como cultural y epistemológico) y con el racismo inscriptos en procesos históricos y contemporáneos de dominación. Desde esta comprensión colectiva es posible observar el papel de los distintos estados (y las distintas literaturas) en la mediación de esos procesos. Es decir que la expresión de una categoría englobante de literaturas escritas y pensadas en diferentes idiomas y en contextos de producción heterogéneos se considera no como expresión de un rasgo relativo a quiénes refiere, sino por su función semiótica dentro de un campo discursivo –en el que apela a la movilización de distintos conjuntos de identidades sociales o culturales y de distintas experiencias para producir intervenciones y resultados políticos sobre los discursos hegemónicos o dominantes de la esfera colonial del saber. No obstante, hay que insistir en que de ningún modo el término indígena debe entenderse como raza o etnia, pero tampoco como identidad cultural, sino como una categoría política y contingente en un contexto de colonización. No define ni identifica a los sujetos que engloba, sino que tiene una función significante dentro de los discursos: la de exhibir la posición de un colectivo que moviliza una reacción frente a un determinado estado de cosas. En ese sentido, reúne y activa diferentes esfuerzos poéticos, expresiones literarias y narrativas que coinciden en el hecho de descolonizar, a la vez, las lenguas vehiculares hegemónicas como el español, el inglés o el portugués; la historia y las memorias de los países y los territorios que se encuentran en la condición de dominados; y el pensamiento de las culturas hegemónicas que los posicionan en esa situación de subalternidad. Articula discursos que aportan otras epistemologías, otras visiones de mundo, otras imágenes, poniendo en cuestión la hegemonía blanca, eurocéntrica y etnocéntrica sobre el pensamiento, la lengua y la literatura.

Precisamente, uno de los rasgos que las literaturas de los pueblos originarios tienen en común son las condiciones de subalternidad bajo las que se producen o frente a las que se encuentran, en la medida en que son formas de enunciación y de representación que, como observó Mora Curriao, pertenecen a pueblos que habitan "un territorio y una ciudadanía que los divide en dos" (2012: 301). En muchos casos habitan dos lenguas, asumiendo un interlingüismo caracterizado por situaciones de diglosia que exponen a los idiomas originarios incluso a severas situaciones de desplazamiento lingüístico. En distintos grados y niveles son pueblos y naciones que han perdido (o han visto amenazada) su autonomía político-territorial pero también literario-poética, de ahí

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

que su literatura se despliega "como desde los márgenes del campo literario, donde negocia de diversos modos su inclusión" (id.). Por tal motivo, la participación de las literaturas indígenas significa una perspectiva crítica sobre las literaturas nacionales al mismo tiempo que la expresión de una conciencia de nación distinta (ibid: 300). Por un lado, porque en muchos casos desmienten y atraviesan los límites físico-políticos creados a partir de divisiones arbitrarias.[7] Por otro, ofrecen una visión crítica sobre la idea de nación de los Estados en la medida en que tienen otros horizontes de organización política, de producción y de intercambio, incluso otras formas de pensar el mercado o la migración. Es decir que expresan otros modos de habitar lo político y otros modos políticos de habitar el mundo, poniendo en cuestión todo el complejo de prácticas epistemológicas, sociales, éticas y económicas extractivistas, privatistas, monolingües, individualistas y exclusivistas, que han determinado vínculos con el territorio, relaciones de poder respecto del conocimiento, y maneras de ser en relación con los otros –humanos y no humanos–. En este marco, estas literaturas se construyen como un espacio simbólico de ocupación de representaciones que en dominios epistemológicos, territoriales, sociales y constitucionales aún permanecen pendientes (Mora Curriao, 2013: 47). Pero también crean presente: traen al presente la enunciación de un sujeto colectivo que se opone a la "realidad histórica" y propone otras comunidades imaginarias. De tal modo que estas literaturas atraviesan y desplazan también las fronteras literarias.

3. Desandar las fronteras de la literatura y trazar en ella otras rutas de intercambio

Entendiendo que hacia el fin del milenio también se transforman los modos de producción y circulación del libro y se modifican los modos de leer, Josefina Ludmer observa un cambio en el objeto literario en un nuevo contexto donde las escrituras atraviesan la frontera literaria, en lo que va a denominar "literaturas postautónomas" y "escrituras diaspóricas" (2009: 42). Heredera de la teoría estética de la filosofía europea moderna, la autonomía implicó para la literatura explicitar lógicas de instauración, selección y modelización, que caracterizaron géneros, estilos, cánones y criterios para definir las categorías de obra, texto, autor, escritura. La noción de literatura como categoría autónoma se definió entonces en relación con una tradición creada a través de las historias literarias, pero a su vez pensada a partir de la centralidad europea y del principio del libro. Esta idea de autonomía que definió criterios estéticos en el marco de las tradiciones literarias nacionales, donde la literatura es imaginada como esfera separada y diferente de otras esferas de la vida es lo que se pone en crisis.

La crisis al interior del campo literario tiene que ver con una nueva situación ante la cual la noción de literatura ya no es capaz de dar respuestas. De un lado, los cambios en los modos de producción y de circulación de la palabra; y del otro, las nuevas escrituras que desplazan los límites entre la realidad y la ficción, entre lo que se considera y lo que no se considera literatura, conforman un nuevo diagrama en la circulación de la palabra poética y de los imaginarios literarios. La literatura tiene que dialogar con formas de experimentación pero también con tradiciones hasta aquí excluidas, y debe encontrar modos de hacerlo. En particular, dialogar con las heterogéneas tradiciones indígenas exige repensar la palabra poética en otros contextos, en las afueras del libro, incluso del texto, reinventando otros modos de entender las relaciones entre

7 Piénsese en la realidad del pueblo-nación mapuche cuyo territorio ancestral (Wallmapu) atraviesa la cordillera en lo que hoy son Argentina y Chile; el mundo quechua-aymara que comprende el lago Titicaca como un espacio de comunicación y no como límite fronterizo; los distintos mundos mayas que recorren la selva lacandona de Palenque a Tikal, de México a Guatemala; los Wayúu entre Venezuela y Colombia; o los mundos guaraníes que desbordan la triple frontera entre Paraguay, Argentina y Brasil.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

las oralidades y la escritura, redefiniendo la noción de escritura misma, considerando textualidades que entablan otra relación con el espacio y con lo visual; y sobre todo, entendiendo la palabra poética en contextos en que no siempre está separada de otras esferas de la vida: no sólo porque muchas de estas textualidades trabajan con formas testimoniales y relatos de vida –como observaba Ludmer entre los rasgos de "las literaturas 2.0" (2009: 42)–, sino además porque la palabra poética –sobre todo en contextos orales y tradicionales– muchas veces tiene incidencia en lo real, es decir que obra, opera, actúa en espacios medicinales, comunales, visionarios, remitiendo a un "poder convocante de la palabra" (Percia, 2019: 143).

Revisar el estatuto literario supone entonces desandar una serie de prejuicios ideológicos que hacen retornar las censuras históricas de la relación, no sin tensión, entre sociedades escritas y sociedades orales. Prejuicios como que las lenguas indígenas no tienen literatura porque son culturas orales (de modo que la palabra poética en contextos orales es reducida y neutralizada en los campos de estudio de etnólogos y antropólogos que la tratan como construcciones arcaicas y no como parte de una tradición estético-poética); o también, que las literaturas indígenas alfabéticas contemporáneas no tienen valor estético porque no tienen tradición y son expresiones aisladas para entrar en los cánones literarios. Pero asimismo supone deconstruir el prejuicio lingüístico en cuanto conforma un torniquete moral: por un lado, se recurre a modos de discriminación lingüística que forman parte de políticas de avergonzamiento que han recaído sobre la valoración que tienen los hablantes de sus idiomas –entre ellos, sostener que las lenguas indígenas no son lenguas sino dialectos; que no sirven para la ciencia ni para nombrar el mundo actual; que las lenguas mayoritarias o vehiculares son lenguas universales y las lenguas indígenas son locales; que las lenguas indígenas son muy poéticas y que nombran sólo la realidad de la naturaleza; que las lenguas indígenas son más difíciles de aprender; que no se pueden traducir (véase Moreno Cabrera, 2016). Por otra parte, se dice que no es posible estudiar estas literaturas si no se habla la lengua, lo cual puede ser en mayor o menor medida cierto dependiendo de qué eje se decida abordar en el estudio de las mismas. Pero incluso partiendo de la importancia de ir a los territorios, aprender los idiomas y practicar los bilingüismos, el argumento lingüístico se sustenta en la mala fe y se convierte en un prejuicio ideológico cuando obtura la praxis de la traducción, desempolvando el esencialismo lingüístico que justificó el segregacionismo, la traducción etnocéntrica y la discriminación y que, aunque desmentido por la teoría de la traducción (Berman, 1999), permanece en el sentido común cuando se arguye que una traducción no puede dar cuenta de la belleza del original.

Hay que considerar además que la tradición literaria contemporánea en lenguas indígenas, en una gran mayoría, se concibe de manera bilingüe, que no sólo las(os) propias(os) autoras(es) se autotraducen –incluso si marcan su extranjería respecto de la lengua hegemónica–; más aún, escriben muchas veces a través de las dos lenguas, lo que se ha llamado textos dobles, incluso algunos admiten escribir "falsos bilingües" (textos orientados a distintos lectores). De modo, que el argumento lingüístico es todavía más ideológico. Así pues, estas tensiones evidencian la necesidad de descolonizar los modos de comprender la palabra, sus formas de producir espacios simbólicos y sus modos de figuración. Redefinir el estatuto literario supone repensar el objeto literario en el sentido de incluir otros modos de lectura y de producción, en un amplio abanico de cruces entre oralidad y escritura, abarcando otras formas de escritura, pero también otras formas de edición que puedan recoger la complejidad de las tensiones lingüísticas que se producen en sociedades plurilingües.

Para desandar estos prejuicios que insisten en el sentido común, Carlos Montemayor intentó en los años noventa tomar la noción de literatura no en su valor etimológico sino como una denominación que incluye todo "arte de la palabra" (1993: 77), escrito

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

o no, poniendo en juego la función poética del lenguaje como una forma de transmisión y de conocimiento. No obstante, es necesario recorrer algunos criterios para pensar estas escrituras diaspóricas que atraviesan las fronteras de la literatura y la ficción, que se producen en las afueras del libro, que observan otras configuraciones de las visiones y la imaginación, y que conciben la palabra poética en los cruces con otras esferas de la vida. Existen dos conceptos importantes tanto para comprender la heterogeneidad de formas de producción, circulación y lectura de estas literaturas como para repensar criterios que permitan considerar sus tradiciones orales. Por un lado, la noción de oralitura acuñada por Yoro Fall pero resignificada por distintos autores indígenas, entre los cuales Chihuailaf (2000) y Chikangana (2010) han realizado aportes conceptuales que precisan esta noción con el fin de pensar sus propias tradiciones poéticas orales como praxis concretas (e incluirlas como parte de una tradición literaria propia). El concepto mismo de oralitor es un gesto de fundación y legitimación de una tradición poético-literaria amerindia, y permite superar la racialización y alterización que suponen las nociones de etnotexto y etnopoesía que –coincidimos con Mora Curriao (2012: 327)– les niegan "contemporaneidad". Se trata de entender la oralidad como el lugar concreto desde donde se hace reflexión y en donde se legitima la fuerza de conocimiento –conceptual y práctica– que proviene tanto de la experiencia colectiva de cada pueblo, como de la conciencia de sus sabios individuales. Situar la tradición de las literaturas indígenas en el contexto de sus poéticas y narrativas orales y oralituras pone en escena que ni la obra literaria ni el pensamiento del autor emergen de manera aislada, sino como formando parte de procesos poéticos y cognitivos que se asientan en la lengua, en sus tradiciones orales y en la historia oral de cada pueblo-nación. En este sentido, la oralidad significa tanto una forma de conocimiento (de aprendizaje, reflexión y enseñanza), como una fuente de autoridad y legitimación del conocimiento, donde se reivindican formas no académicas del saber y se crean condiciones de enunciación. El lugar de la oralidad es central en la validación de las escrituras contemporáneas porque las sitúa como parte de procesos colectivo-comunitarios de construcción de conocimiento y de acción política.

En diálogo con esta categoría, la noción de textualidades oralitegráficas de Miguel Rocha Vivas amplía también criterios para pensar las escrituras alfabéticas y no alfabéticas, y otros soportes distintos al libro que incluyen visiones no logocéntricas. Primeramente, el concepto de textualidades permite incluir dimensiones que conviven en las expresiones poéticas indígenas, como las literaturas y las oralituras. La noción de textualidades oralitegráficas refiere de una manera más amplia a las "materializaciones creativas de una amplia gama de sistemas de comunicación en intercambio" (Rocha Vivas, 2016: 23), involucrando además formas de escritura no fonética, lenguajes visuales o sistemas semasiográficos de comunicación (que representan las ideas, como los logogramas y sistemas rebus del tipo de los que tienen la escritura maya o los silabogramas nahuas).[8] Atendiendo a estos enfoques, la redefinición del estatuto literario debe considerar prácticas poéticas que comprendan otras sintaxis entre imagen y texto, así como otros modos de conexión entre la visualidad y el texto, entre la mirada y los tránsitos que existen de la palabra a la escritura. Estas relaciones pueden expresarse en distintos soportes y tipos de escritura, extendiendo la noción de literatura a un paradigma más amplio que piense las imágenes poéticas,

8 Esta noción pone de relieve que no se puede decir que una lengua originaria no cuenta con tradición escrita. La evidencia muestra escritura en piedra, en códices y otras formas de escritura no alfabética en distintas culturas. Por caso, los diseños mapuche que se usan en la joyería o los tejidos; los quipus quechua-aymara; los chumbes kamëntsa o quechuas. Todos los textiles pueden considerarse formas de estas textualidades. Como se dijo, estas literaturas están atravesadas además por distintos horizontes históricos, por lo cual para algunos idiomas existe asimismo una larga tradición colonial en el abecedario latino que se vio mermada y casi desaparecida con las independencias nacionales. Asimismo, si bien la escritura alfabética es una escritura impuesta, gran parte de los pueblos y nacionalidades indígenas la asumen como medio de expresión válido y la practican, desarrollando grafemarios adecuados para sus idiomas.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

simbólicas, figuradas o fabuladas como realidades intermediarias entre lo abstracto y lo concreto, entre el yo y el mundo en esos distintos cruces de la palabra. De ese modo, el espacio literario se re-traza como un lugar abierto donde se encuentran caminos en los que la palabra poética concibe diversos modos de imaginación de la experiencia, las visiones y el ser juntos. Las literaturas indígenas movilizan la apertura hacia un espacio literario capaz de desandar las fronteras coloniales en la medida en que interceden sin intermediaciones en la disputa por los espacios de la memoria y de la interpretación de la historia de nuestras sociedades, participando en la construcción de contra-memorias y contra-narrativas; producen un hiato en la imaginación hegemónica sobre nuestra época (y sobre las capas de sentido que la constituyen); y finalmente, interpelan los modos hegemónicos de crear una estructura de mundo, poniendo en juego la defensa de una diferencia epistémica. Consolidar esta apertura es un paso para descolonizar nuestros modos de nombrar el mundo, comprendiendo desde allí posibilidades de transformación de nuestras condiciones de enunciación, y con ellas, de nuestras condiciones de existencia.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

Bibliografía

» Aguilar Gil, Y. (2021). Tres veces tres. *En clave Malintzin: nueve aproximaciones a su figura*. Universidad Autónoma de México.

» Aguilar Gil, Y., Bravo Varela, J., Ogarrio Badillo, G., Quaresma Rodríguez, V., Aguilar Guevara, A. (comps.) (2023). *Yásnaya Elena A. Gil. Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Almadía.

» Ancalao, L. (2023). Poetas de dos lenguas: Oralitura, militancias y recuperaciones de la memoria. En línea: https://www.elextremosur.com/nota/42056-poetas-de-dos-lenguas-oralitura-militancias-y-recuperaciones-de-la-memoria/ (consulta: 26-02-2025).

» Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

» Berman, A. (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Seuil.

» Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de sueños.

» Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá*, núm. 33, pp. 57-78. Recuperado en 12 de febrero de 2025, de https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942018000200003.

» Chacón, G. (2014). Cultivating nichimal k'op (poetry) from the heart: indigenous women of Chiapas. *Revista canadiense de estudios hispánicos*, vol. 39, núm. 1, pp. 165-180.

» Chihuailaf, E. (2000). En la oralitura habita una visión de mundo. *Aérea*, núm. 3, pp. 49-59.

» Chikangana, F. (2010). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. Lepe Lira, L. (coord.). *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena*, CONACULTA, pp. 77-98.

» Maldonado, A. K. (2007). Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos de Abya-Yala. El caso de los quichua Otavalo. Zapata Silva, C. (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, pp. 113-128. Universidad Andina Simón Bolívar.

» Lepe Lira, L. (2018). *Relatos de la diferencia y literatura indígena. Travesías por el sistema mundo*. Porrúa.

» Lepe Lira, L. (2020). Pensar la palabra. Oralidad y escritura, una reflexión compartida. *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXVI, núm. 272, julio-septiembre, pp. 815-835.

» Link, D. (2020). Fogwill: Bien de archivo. *Latin American Literature Today*, núm. 15. En línea: https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2020/08/fogwill-archive-daniel-link/ (consulta: 17-2-2025).

» Link, D. (2019). Canon contra archivo. Como mandan los cánones. ¿Cómo mandan los cánones? *Lenguas Vivas*, núm. 15, año 19, pp. 10-35.

» Ludmer, J. (2009). Literaturas postautónomas 2.0. *Propuesta Educativa*, núm. 32, pp. 41-45, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

» Matíuwàa, H. (2018). *Cicatriz que te mira*. Pluralia.

doi: 10.34096/zama.a.n17.17059
ISSN 1851-6866 (impresa) / ISSN 2422-6017 (en línea)
Zama /17 (2025): 21-36

» Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

» Montemayor, C. (1993). Notas sobre las formas literarias en lenguas indígenas. Montemayor, C. (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. CONACULTA, pp. 77-101.

» Mora Curriao, M. (2012). Poesía Mapuche del siglo XX. Escribir desde los márgenes del campo literario. Nahuelpan Moreno, H. (comp.), *Ta iñ fijke xipa rakizuam eluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 299-334.

» Mora Curriao, M. (2013). Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena. *A Contracorriente: Revista de historia social y literatura en América Latina*, vol. 10, núm. 3, pp. 21-53. En línea: https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/699/1170 (consulta: 18-2-2025).

» Moreno Cabrera, J. C. (2016). *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Alianza.

» Ortiz, Simón (2011). Writers On the Fly: Simon Ortiz [Archivo de video] (25 de mayo de 2011). Canal Iowa City UNESCO City of Literature https://www.youtube.com/watch?v=57Oj23Y6r8k (consulta: 12-2-2025).

» Percia, V. (2019). Gramáticas de una palabra convocante, en las orillas de la actual poesía amerindia. *Chuy: revista de estudios literarios latinoamericanos*, vol. 6, núm. 6, pp. 133-150.

» Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

» Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje.

» Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta limón.

» Rocha Vivas, M. (2016). *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Casa de las Américas.

» Segato, Rita (2013). La Lengua Subalterna II. Canal YouTube UNSAM Argentina. En línea: https://www.youtube.com/watch?v=SdYNoyx5Q2Y (consultado: 12/02/2025).

» Sousa Santos, B. de (2009). *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la imaginación social*. Siglo XXI-CLACSO.

» Zapata Silva, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile*. Editorial Universitaria Abya Yala / UPS1.