

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

40



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 40
Dossier
Entre memorias y futuros:
narrativas de identidad
y conflicto en la literatura boliviana

Decano	
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación:	Mgs. Orlando Huanca
Director del IEB:	Dr. Ignacio Apaza Apaza
Diseño y diagramación: Editor y corrector de estilo:	F. Diego Pomar Crespo Cleverth Cárdenas Plaza
Editores invitados:	Dra. Rosario Rodríguez Márquez Dr. Guillermo Mariaca Iturri
Apoyo administrativo: Impresión:	Roxana Espinoza, Andrés Condori PPi color impresores
Portada:	Pescadores entre los totorales. Isla de Cumana La Paz-Bolivia.
Editorial: Tiraje:	Instituto de Estudios Bolivianos 150 ejemplares
Dirección institucional:	Av. 6 de Agosto N° 2080, 2º Piso ieb@umsa.bo www.ieb.edu.bo
Depósito legal: ISSN:	4-3-97-07 2078-0362

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Junio de 2025

Director del IEB
Dr. Ignacio Apaza Apaza

Editor

Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
c2cardenas@yahoo.com

Editores invitados:

Dr. Guillermo Mariaca Iturri
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
guillermomariaca@gmail.com

Dra. Rosario Rodríguez Márquez
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
rrodriguezmarquez@yahoo.es

Comisión de publicaciones

Dra. María Luisa Soux
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
mlsoux@yahoo.es

Dra. Magdalena Cajías de la Vega
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
magdalenacajias@yahoo.com

Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia
c2cardenas@yahoo.com

Consejo editorial

Dr. Andrés Ajens
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
agonzalezwa@yahoo.com

Dra. Elizabeth Monasterios
University of Pittsburgh, Estados Unidos
elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta
The Ohio State University, Estados Unidos
unzueta.1@osu.edu

Dr. Hugo Rodas Morales
Universidad Nacional Autónoma de México
hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas
University of Tennessee, Estados Unidos
orivera@utk.edu

Índice

Presentación Ignacio Apaza Apaza Director Instituto de Estudios Bolivianos	7
Dossier Entre memorias y futuros: narrativas de identidad y conflicto en la literatura boliviana	
Prólogo Guillermo Mariaca Iturri Rosario Rodríguez Márquez	13
Algunos desafíos para la crítica literaria sobre el siglo XXI en/desde Bolivia Mónica Velásquez Guzmán	17
Escrituras del futuro. Intuiciones a propósito de tres narradoras postnacionales Guillermo Mariaca Iturri	33
Los constructores del olvido. Propuesta para una historia de la literatura de Bolivia arrancando en el siglo XVI Andrés Eichmann Oehrli	43

Avances de investigación

Creencias, saberes y valores del pueblo indígena originario Tsimane'	59
Fernando Vladimir Álvarez Burgos	
Educación bilingüe en Chile: hablas de herencia y revitalización lingüística	79
Jennifer Markovits Rojas	
Elias Ticona Mamani	
Los tutorales de la Bahía de Cohana (Bolivia) y las relaciones interétnicas en la segunda mitad del siglo XIX	93
María Luisa Sioux	

Obituario

Por siempre Lucy	117
Cleverth C. Cárdenas Plaza	
Ximena Medinaceli. Historiadora, docente y amiga	123
María Luisa Sioux	

Reseñas

<i>El léxico aymara, fundamentos lingüísticos y culturales.</i> Ignacio Apaza Apaza. La Paz: IEB, 2016	129
Diether Flores Chumacero	
<i>Manual de procesos técnicos para bibliotecas.</i> Fernando Arteaga Fernández. La Paz: AGAETRA, 2015	133
Edwin Balboa Chura	
<i>El llamado.</i> Daniel Averanga Montiel. La Paz: Rincón ediciones, 2025	137
Cleverth C. Cárdenas Plaza	
Sobre la Revista Estudios Bolivianos	141

Presentación

La revista *Estudios Bolivianos* tiene una larga historia que con la edición de su número 40 cumple los 33 años de publicación ininterrumpida. Durante estas tres décadas, el Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de nuestra Casa de Estudios Superiores ha contado con los valiosos aportes académicos de notables investigadores. Con la publicación de este número, se alcanza la mayoría de edad editorial, habiendo contribuido –con el aporte de destacados investigadores, profesionales y académicos– a la ampliación del repertorio bibliográfico en el área de las ciencias humanas y sociales, tarea que es apreciada y sumamente útil para la comunidad académica.

Como director del Instituto de Estudios Bolivianos, tengo la honrosa ocasión de presentar el número 40 de la revista oficial, que es el principal órgano de difusión de los productos de investigación de nuestro instituto. Este, incluye oportunas articulaciones de ideas para el debate, la elaboración de recensiones bibliográficas, la reproducción de documentos notorios y la incorporación ocasional de diversos textos en el órgano de uno de los institutos de investigación más antiguos de la Universidad Mayor de San Andrés.

Hoy, con la presentación del número 40 de la revista, se incluye un “Dossier” con los aportes de profesionales e investigadores destacados como el Dr. Guillermo Mariaca y la Dra. Rosario Rodríguez como editores y la contribución de la Dra. Mónica Velásquez, el Dr. Andrés Eichmann y, nuevamente, el Dr. Mariaca como autores. Este dossier recoge las contribuciones presentadas en las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA), un evento internacional de importancia trascendental, especialmente para el área de literatura. La mayor parte de estos trabajos son producto de la investigación de los investigadores titulares y eméritos de la Facultad de Humanidades, aunque también se incluyen textos que forman parte del debate sobre temáticas inscritas en los cam-

pos científicos interdisciplinares de teorías relacionadas con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, las ciencias de la educación, los estudios culturales, las ciencias sociales y las humanidades en general.

Posteriormente, se cuenta con otra sección: “Avances de Investigación” que incluye los aportes de Fernando Vladimir Álvarez con el artículo “Creencias, saberes y valores del pueblo indígena originario Tsimane”; las contribuciones de Jennifer Marcovits y Elías Ticona con “Educación bilingüe de Chile: hablas de herencia y revitalización lingüística”; y, por último, el trabajo de María Luisa Soux “Los totorales de la Bahía de Cohana (Bolivia) y las relaciones interétnicas en la segunda mitad del siglo XIX”. Todos estos artículos abordan temas muy importantes, como las creencias, saberes y valores del pueblo indígena Tsimane’ o las hablas de herencia, que son temas relacionados con el patrimonio cultural y lingüístico y que, a menudo, pasan desapercibidos por su carácter de abstracción. Sin embargo, constituyen temas que contribuyen al fortalecimiento de la identidad y la recuperación de los valores culturales que, por diversas razones, en los últimos tiempos han quedado olvidados o degradados por la influencia de las culturas urbanas. Asimismo, el estudio de los totorales de la Bahía de Cohana muestra la importancia de las relaciones interétnicas en el pasado histórico. En esta sección se destacan los aportes de investigadores y académicos de connotada trayectoria profesional tanto de la Facultad como de la UMSA.

En la siguiente sección, que denominamos “Obituario” se presentan homenajes a dos colegas que han partido de este mundo terrenal, dejándonos un legado que perdurará para siempre en nuestras memorias. Se trata de la Mg. Lucy Esperanza Jemio, docente emérita de las carreras de Literatura y Lingüística e Idiomas. Su obituario fue escrito por Cleverth Cárdenas, colega muy cercano a Lucy. El otro está dedicado a la Dra. Ximena Medinaceli y fue escrito por María Luisa Soux, quien también fue una colega muy cercana a Ximena. Las profesionales y colegas mencionadas y recordadas en esta revista nos dejaron para siempre, ambas pertenecieron a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA y formaron parte del IEB. Se destacaron por sus enseñanzas, su responsabilidad y su compromiso en la formación de profesionales, impartiendo educación desde sus especialidades y competencias.

En la última sección denominada “Reseñas” se presentan tres revisiones: una de Dieter Flores Chumacero sobre el texto *El léxico aymara, fundamentos lingüísticos y culturales* de Ignacio Apaza Apaza; otra referida al *Manual de procesos técnicos para biblioteca* de Fernando Arteaga Fernández,

escrita por Edwin Balboa; y, por último, la reseña realizada por Cleverth Cárdenas sobre el texto *El llamado* de Daniel Averanga. Dichos trabajos, al ser reseñados, nos recuerdan sus contenidos y aportes significativos a la ciencia y a la comunidad universitaria de San Andrés.

La revista *Estudios Bolivianos* ha evidenciado su apertura a las contribuciones de diversos orígenes. El número que ahora presento incluye textos de investigadores del IEB, docentes en desempeño actual o que realizaron investigación en años pasados. Lo más destacable de este importante número es haber logrado, en los 33 años de su publicación semestral (es decir, la publicación de dos números por gestión), contar con contribuciones de reconocidos intelectuales, escritores y personalidades académicas de realce nacional e internacional. Estoy seguro de que el lector valorará estas contribuciones. Otros autores que fueron invitados a aportar con sus textos -a veces por el editor o la dirección- son docentes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación o pertenecen a otras unidades académicas, incluso del exterior del país; un ejemplo, para este número es el aporte de profesionales y académicos de la Universidad Playa Ancha de Chile. Todos ellos con méritos profesionales que conforman un staff de lujo para la revista en treinta y tres años que la consagran a nivel nacional e internacional.

Vale reiterar que, en la publicación de este número, la calidad de los artículos ha sido evaluada con el sistema de lectura de pares a doble ciego, lo que garantiza la certeza académica de la calidad de lo que publicamos. Por último, agradezco a los responsables de la edición de este número, el Dr. Cleverth Cárdenas, el Lic. Diego Pomar Crespo, quienes han hecho posible su publicación, así como la de los demás números, contribuyendo con la celosa vigilancia de la pulcritud y elegancia en el diseño gráfico y acabado. Auguro que los próximos números de la revista sean tan auspiciosos como los primeros, de manera que lleguemos en pocos años a celebrar las bodas de oro de la Revista con igual o mayor complacencia, gracias al trabajo tesonero de quienes están vinculados de una u otra manera con el Instituto de Estudios Bolivianos. A todas esas personas que han contribuido con sus artículos, les digo: ¡Muchas gracias!

La Paz, junio de 2025

Dr. Ignacio Apaza Apaza
Director
Instituto de Estudios Bolivianos

DOSSIER

Entre memorias y futuros:
narrativas de identidad y
conflicto en la literatura boliviana

Prólogo al Dossier

Las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA) han representado desde su creación un sentirse en casa tanto para las personas como para los proyectos y las instituciones que participan en ellas. En efecto, desde 1993 (del 19 al 23 de agosto), año de la primera JALLA en La Paz-Bolivia (Universidad Mayor de San Andrés), se planteó:

- Posibilitar una relación estable entre académicos que, desde una perspectiva andina, tienen como objeto de estudio las manifestaciones orales y escritas de la producción literaria latinoamericana.
- Establecer un espacio de mutuo conocimiento de los distintos proyectos de investigación para una posterior integración regional de los mismos.
- Generar un ámbito de reflexión teórica sensible a las problemáticas específicas del objeto de estudio.
- Facilitar la participación de docentes y estudiantes de universidades latinoamericanas en un congreso situado en nuestra propia geografía y desde nuestra tradición de investigación sin recurrir a asociaciones económicamente prohibitivas.
- Incorporar a latinoamericanistas de todas las latitudes a reflexionar hasta alcanzar una metamorfosis de los planteamientos, objetivos y pautas que se marcan como centrales desde la academia del norte.
- Que en cada congreso solo se lean las ponencias de las personas presentes en la reunión, subrayando con este gesto que uno de sus objetivos principales es la creación de un espacio conjunto de discusión y reflexión que promueva la inversión de la unilateralidad de la circulación del conocimiento del centro a la periferia, sin riesgo de que la periferia se convierta en un nuevo centro.

- Finalmente, desmontar la tradicional estructura jerarquizada que divide figuras asentadas en una imaginaria cumbre intelectual, para que incluso los así reconocidos no se limiten a presentar su ponencia e irse, sino que se quedan a discutir, cuestionar o deslegitimizar los imperativos epistemológicos y éticos desde una diversidad de formas culturales tradicionalmente marginadas de la consideración académica o reducidas a una simplificadora altitud de la hegemonía.

Las JALLAS organizadas por la Pontificia Universidad Católica de Chile (del 19 al 23 de agosto de 2024) continuaron esta tradición y se plantearon un desafío acorde a la contemporaneidad que titularon “Utopías y distopías de la Tierra: creación, transformación y destrucción de territorios, paisajes, sujetos y comunidades en la Literatura, las Artes y las Humanidades en América Latina”. Un alto porcentaje de las 123 mesas inscritas asumieron el tema a partir de diversas perspectivas. Sin embargo, continuando una cierta tradición inscrita en JALLAS anteriores, la reflexión incluyó miradas innovadoras desde la inteligencia artificial, la ecología, la oralidad, la antropología y el feminismo.

La delegación boliviana participó en distintas mesas, una de las cuales ha sido elegida para publicarse en la Revista de Estudios Bolivianos N° 40. “Tendencias de la crítica literaria y cultural en Bolivia”, la mesa 56, reunió a cuatro profesores de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés cuyas ponencias, con una excepción,¹ forman parte de este dossier JALLA.

Andrés Eichmann Oehrli, “Aproximaciones sucesivas a la literatura del periodo colonial”.

Ana Rebeca Prada, “De los afanes de los rescatiris”.

Mónica Velásquez, “Leer el presente: escrituras del siglo XXI en Bolivia”.

Guillermo Mariaca, “Escribir el futuro: crítica para el siglo XXI”.

La ponencia del Dr. Eichmann sugirió novedosas etapas para la crítica del periodo colonial. La Dra. Prada propuso una reformulación del canon literario del siglo XX. La ponencia de la Dra. Velásquez demandó una cartografía estética que excedía el encierro nacional y derogaba el

¹ La ponencia de la Dra. Prada no se incluye en el presente dossier por haber sido comprometida su publicación con la revista de la Academia de la Lengua de Bolivia dedicada al Bicentenario.

canon del siglo XXI. Y, finalmente, la ponencia del Dr. Mariaca planteó un modelo de lectura a partir de textos literarios de escritoras del oriente boliviano estrictamente contemporáneas.

Los secretarios bolivianos de JALLA confiamos en que esta pequeña muestra sea representativa del trabajo académico que se desarrolla en nuestro país y que su publicación en la revista *Estudios Bolivianos* contribuya a su difusión.

Guillermo Mariaca Iturri
Secretario JALLA-Bolivia
Carrera de Literatura-UMSA

Rosario Rodríguez Márquez
Secretaria JALLA-Bolivia
Carrera de Literatura-UMSA

Algunos desafíos para la crítica literaria sobre el siglo XXI en/desde Bolivia¹

Mónica Velásquez Guzmán²

Carrera de Literatura

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: mbvelasquez@umsa.bo

ORCID: 0000-0003-2977-7318

Resumen

En el presente artículo se abordan dos cuestiones: la pertinencia y modos de la crítica literaria para leer el presente y cómo hacerlo desde/en Bolivia. Para ello, se discutirán los rasgos temporales, de circulación y de rasgos textuales en el corpus literario del presente. Luego se los pondrá en un contexto editorial y de mercado cultural. Finalmente, se contrapone ese marco general a las condiciones de escritura y de análisis en/desde nuestro país, para señalar los desafíos más apremiantes en el campo literario académico.

Palabras clave: Crítica literaria, literatura actual, literatura boliviana.

1 Artículo basado en una ponencia presentada en JALLA, Santiago de Chile, 2024.

2 Doctora por El Colegio de México. Es docente emérita en la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés. Ha publicado seis poemarios y los libros de crítica *Múltiples voces en la poesía de Francisco Hernández, Blanca Wiethüchter y Raúl Zurita* (Ciudad de México, 2009) y *Demoníaco afán. Lecturas de poesía latinoamericana* (Pittsburgh-La Paz, 2010). Ha coordinado catorce volúmenes monográficos sobre poesía boliviana *La crítica y el poeta* (UMSA, Bolivia 2010-2022). La Paz, Bolivia.

Some Challenges for Literary Criticism of the 21st Century in/from Bolivia

Abstract

This article addresses two issues: the relevance and ways of literary criticism for reading the present and the process of doing this from/in Bolivia. In order to reach this goal, the temporal, I will be discuss the circulation and textual features in the literary corpus of the present. Then I will put it in a publishing and cultural market context. Finally, I will contrast this general framework with the conditions of writing and analysis in/from our country, to point out the most pressing challenges in the academic literary field.

Keywords: Literary criticism, current literature, Bolivian literature.

Recepción: 18 de abril de 2025

Aceptación: 16 de mayo de 2025

Dos preocupaciones yuxtapuestas guían este artículo: la puesta en crisis de la pertinencia y de los modos de hacer crítica literaria válida para el presente y los desafíos que provoca un corpus de obras en proceso, vivas, sin la distancia canónica que proteja lo aseverado. Además, añado una dificultad específica: sitúo estas reflexiones desde Bolivia, como una espacialidad llena de actos culturales, pero sin institucionalización ni piso común (“escena”, diría Nelly Richard).

Me interesa, pues, inscribir el dilema desde este país, pero en diálogo con la región. En ese marco, creo que el campo no puede ignorar algunas condiciones globales, como las nuevas formas de producción y circulación de los textos, lo que claramente cambia el rol privilegiado de valía/legitimación de quien ejerce la crítica y, de hecho, replantea sus funciones y sus modos. Así como quien escribe ha incorporado entre sus habilidades la de editarse, diseñar su libro, promoverlo, venderlo y ponerlo en el circuito cultural, la necesidad de una editorialidad que lo valide, promueva y avale ha visto emerger en el youtuber y en las plataformas para escritores/

as otra velocidad y otra legitimación posible. Por lo tanto, ¿cabe todavía pensar en el criterio de especialista para establecer cierto prestigio del académico?, ¿puede ponerse junto al “valor” literario otros efectos tan válidos y menos universales que ese, como son el dar a pensar o el hacer (performático) mientras escriben? Y, para comenzar, ¿cuáles son las incompatibilidades de leer el presente?

Resbaladizo presente, incómodas condiciones para el ojo crítico

Como reconoció François Hartog (2007), un “presentismo”, que merma tanto la calidad de experiencia singular y común como el horizonte de expectativa hacia dónde dirigir el sentido de lo actual, rige nuestro orden temporal. Gustavo Guerrero refuerza ese argumento registrando la valía que se da no a la “duración”, sino más bien a lo inmediato, instantáneo y veloz. Cierta “orfandad” de padres (leyes, ideales, límites) habría devenido en el triunfo de lo que puede llamarse fraternocracia, que no es la fantasía del co-gobierno entre iguales, sino de que se ha asesinado al padre y se debate directamente con el hermano, sin jerarquía, pero también sin modelo. Ese simultaneísmo que por una parte parece igualar elementos, por otra ha interrumpido severamente la cadena de transmisión intergeneracional, lo que daña todo, desde la tradición hasta la innovación. Si algo de los mayores llega a las escrituras, será vía paráfrasis, si acaso cita, deformada por una memoria a la que no le interesa recordar o mantener el legado, sino deformarlo en aras de su sentido inmediato. Por su parte, Josefina Ludmer (*Aquí América Latina* y “Literaturas postautónomas”) habla de “otra experiencia del tiempo” que asume la percepción de un “presente dislocado” que se duplica, se reduce, se escapa en medio de “imaginarios apocalípticos” que, lejos de reunir en un relato los momentos constitutivos, salta inconexamente entre intensidades fugaces.

De alguna manera, para esta autora como para Guerrero, el tiempo parece estar dislocado, fuera de la columna vertebral de la secuencia (los antecedentes y precedentes). A saltos, se extraña a sí mismo en un presente que no pasa. En medio de ello, los relatos totales no solo ya son imposibles, sino que al estallar en lo micro han dejado de importar. Probablemente estemos en un tiempo que privilegia los elementos intensos y deja en manos de quien lee las asociaciones posibles entre esos momentos. Por ello, la literatura estaría protagonizando una de sus crisis más álgidas; no porque el libro desaparezca, sino porque el relato está interrumpido por

la irrupción de un instante inesperado (diríase tiempo de *kairós*), y este, por definición, no llega para quedarse sino para alterar y desvanecerse. Las flexibles barreras entre realidad y ficción se adelgazan más todavía, y la frontera entre productores de imaginarios es también débil. Lo interesante del planteamiento de Ludmer es que no lee en ello una debacle, sino un fuerte sismo en las condiciones de producción y de imaginarios literarios, ya desbordados de su propio marco, tradición o particularidad. Si acaso, circulante entre una autonomía invadida de discursos otros y una postautonomía que refresca su aliento. A otro estatuto temporal, otro estatuto de “lo” literario.

Volviendo a las condiciones de producción y circulación, Cárcamo-Huechante analiza con lucidez la necesidad de formar y dirigirnos hacia “lectores con competencia simbólica” y autores que son a la vez productores y consumidores. Más que enemigos del circuito, tenemos una labor editorial febril y en competencia por posicionar sus “productos” desde centros legitimadores (fundamentalmente España y Estados Unidos para los latinoamericanos) por medio de grandes transnacionales editoriales o, de otro lado, la contracara que se instaura no como competencia sino como carril paralelo de las editoriales independientes (entre cartoneras, fugaces sellos que cambian sin importarles ninguna fijeza en el mercado). Y, además, existe la producción editorial en línea, que corre en paralelo, aunque con la misma lógica de los grandes sellos. Burlada, sin embargo, en sus restricciones, por sus miles de usuarios que, a la manera de autoedición o curaduría de lo ajeno, también sabotean exclusividades y propiedades intelectuales “subiendo a red” y “liberando” cada vez mayor material al alcance de cualquier lector.

La lucha por la “circulación” (estar en todas las librerías y/o blogs) y por la “legitimación” (o tesis en la academia dedicadas al producto-productor o, cuando menos, éxito de ventas) deriva en una lógica que exhibe, oferta y cambia rápidamente de temporada. El “valor” de lo literario convive y compite con el de otros bienes culturales, algunos de ellos infinitamente más veloces, accesibles o atractivos. Por ejemplo, en el auge de lo audiovisual, se multiplican los audiolibros, tramas en cómic o videojuego, holopoemas y otros. Los autores son parte absolutamente consciente del sistema del que forman parte, quieran o no.

Los estudios de Montoya Juárez (2008, 2013, entre otros) enfatizan la “extraterritorialización” “que posibilita para autores y obras tanto los premios, los congresos, las editoriales extranjeras como los blogs y tecnologías digitales. La conciencia de escritores latinoamericanos de ser

portadores de una ‘marca’ puede caer en complacencias de exotismo, pero también en revelaciones de imaginarios universales y lenguajes locales”. O, en otra veta, desde éxitos académicos, en recurrentes objetos de estudio que también los legitiman, sea desde un hambre de puesta al día (qué pasó desde McOndo y el Crack) o desde un anhelo postnacionalista y promigrante. Existe, pues, “la distopía mercantil” y la “literatura dispersa”, o esas son las formas legibles, por habituales, de los modos en que circula la literatura latinoamericana desde finales del siglo XX. Entre “hedonistas” y “nómadas”, los escritores se irán posicionando, sea desde un mercado internacional que promueve sus hallazgos o desde una cartonera que también exhibe los suyos, aunque lo haga de equipaje de mano en equipaje de carga y por vías buscadamente subterráneas. A su vez, la impresión en cualquier sitio y el viaje en pdf o cualquier otro formato hace aparecer ubicuamente celebrados libros, sea por universales, por exóticos o por anárquicos tránsfugas del sistema mercado cultural. Habrá que “abjurar”, como dijo Volpi, no “del Boom”, sino de “la manipulación académica, comercial y crítica que le siguió” (Montoya y Esteban, 2008: 105 y ss.).

Sobre esas condiciones del mercado y de la academia que circulan y legitiman el objeto literario, Damián Tabarovsky añade no pocas luces: “Eso que la sociología llama campo cultural o campo literario, está quebrado, partido, cruzado por dos polos atractores: la academia y el mercado” (2018: 17). Sitios y perspectivas no tan opuestos como a veces se desea, éstos son “lugares a salvo” en los que se produce casi la totalidad de los discursos críticos. Ambos, y a su modo, “escriben a favor de la reproducción del orden, de la supervivencia, a favor de sus convenciones, escriben en positivo” (2018: 19). Entre ambos, el autor aspira, no sin cierta carga idealizadora, a un tercer discurso no dirigido a públicos ni a legitimadores sino “hacia el lenguaje” y que, por definición, no duraría como sitio alternativo a los otros, sino en su fulgurante aparecer-desaparecer: “Fuera del mercado, lejos de la academia, en otro mundo, en el mundo del buceo del lenguaje, en su balbuceo, se instituye una comunidad imaginaria, una comunidad negativa, la comunidad inoperante de la literatura” (2018: 23). Endeble condición ésta tercera, pues debe resignarse al trabajo secreto de lo invisible en su tiempo y cifrar, cual botella al mar, su presencia y su lectura en diferido. Eso suponiendo, además, que tal diferimiento no dependerá ni del buen afán rescatista de la academia ni del hallazgo de libros incunables por perdidos, de parte del mercado.

Además, en grandes zonas de producción, el mismo hecho literario está en observación. Josefina Ludmer (*Aquí América latina* y “Literaturas

postautónomas”), como se mencionó, habla de “otra experiencia del tiempo” que asume la percepción de un “presente dislocado”. Para leer esas producciones, piensa en diálogo con Tamara Kamenszain, tal vez el método poético sea el que mejor ayude ahora a enlazar momentos, a saltos, como entre imágenes y con verbos conjugados en presente, como en los versos. Paralelamente, determina que, ya que estamos dominados por “discursos e imágenes que configuran la realidad”, el “imaginario público” se realiza en un “proceso de total interconectividad”, en medio del cual:

Las literaturas postautónomas del presente saldrían de ‘la literatura’, atravesarían la frontera, y entrarían en un medio [en una materia] real-virtual, sin afuera, la imaginación pública: en todo lo que se produce y circula y nos penetra y es social y privado y público y ‘real’. Es decir, entrarían en un tipo de materia y en un trabajo social [la realidad cotidiana] donde no hay ‘índice de realidad’ o ‘de ficción’ y que construye presente. Entrarían en la fábrica de presente que es la imaginación pública para contar algunas vidas cotidianas en alguna isla urbana latinoamericana. Las experiencias de la migración y del ‘subsuelo’ de ciertos sujetos que se definen afuera y adentro de ciertos territorios (Ludmer, 2009: 45).

Nada es unívoco en el mapa de la literatura actual. Conviven modos de entender lo literario, desde la vuelta a clásicos reescritos con y sin parodia (por ejemplo, en las múltiples Medeas, o Penélopes), hasta la hibridez, literatura expandida, doculiteratura, etc. Como bien sintetiza Maricruz Castro-Ricalde:

La posnarrativa es un fenómeno que alude a los distintos tipos de expansión relacionados en mayor o menor medida con la tecnología digital. El relato pierde peso o bien convive con otros aspectos cuyo desarrollo sobresale. En un sentido amplio, desde mucho tiempo atrás, las obras literarias han formado parte de los mecanismos y los procesos de transposición mediática. (...) los de la narrativa interactiva, la narrativa de realidad aumentada o la narrativa transmedia, por citar algunos. Denomino “narrativa impresa híbrida” a aquella ‘editada en formato impreso, dentro del circuito literario y en el cual todo el dispositivo narrativo depende exclusivamente de la lectura’ (2019: 28).

Mientras alguna crítica emprende viajes en esa espesura formal, otra teme una degradación tanto en la concepción de lo literario como en su valoración. Así lo sintetizan Mazzoni y Selci:

Siempre se dice que cada nuevo «movimiento artístico» debe crearse también un público ‘nuevo’ que pueda consumirlo –el público ‘viejo’ nada puede hacer con él. En el caso de la literatura actual, esto es más cierto que nunca: aquí se redefinen no sólo lo que es un cuento, un poema, una novela, sino incluso qué es un libro, qué un escritor. Lo que posibilita estas redefiniciones no es en principio una elección estética o teórica sino antes bien las condiciones objetivas de producción en que se desarrolla la literatura actual. Porque cualquiera puede ser un escritor; correlativamente, cualquier cosa es un libro. Y en esto se juega mucho del sentido de la literatura. ¿Cómo hacer para que ‘cualquiera’ se convierta en escritor? ¿O para que ‘cualquier cosa’ se convierta en libro? Se puede afirmar que en esta conversión está el movimiento fundamental de esta literatura, lo que hace que la podamos tratar como tal y de modo autónomo (2006: s. p.).

Para estos autores, las actuales escrituras han puesto en zona de riesgo cierto prestigio del campo. Lo que para Ludmer constituye un desafío al pensamiento y a las categorías críticas, para estos es más bien una luz roja. Cuando indagan sobre una particularidad, encuentran que muchos de los libros producidos desde inicios de este siglo asientan su “novedad” en los formatos editoriales que, ya lo mencioné, guardan estrecha relación con el perfil de escritores-diseñadores-editores. Los críticos no disimulan su tono cuestionador:

El diseño viene a aportar ese dinamismo conversor, ese factor exorbitante que señala la variación estructural en lo que es un escritor o un libro. Dicho de otro modo: los escritores se han puesto a hacer otra cosa que escribir (es decir, editar), y entonces el sentido de ser escritor se abrió, se amplió, y posibilitó que prácticamente cualquiera pueda ser escritor, siempre que edite; y al mismo tiempo, los libros se han puesto a ser otra cosa que lo que son, y ese pasar a ser otra cosa posibilitó que ‘cualquier cosa’ pudiera ser un libro (2006: s. p.).

Más afín a Ludmer y Castro-Ricalde, Cristina Rivera Garza ha cuestionado agudamente una inconsistencia entre mundo actual (cambiante, desazonador, fugado de categorías de comprensión tradicionales) y ejercicio de la crítica académica. Así lo formuló en *Los muertos indóciles*: “¿Te preocupa el estado de las cosas, pero cuando escribes crees que la estética no va con la ética? [...] ¿Estás contra el estado de las cosas, pero sigues escribiendo como si en la página no pasara nada?” (2019: 36).

A partir de estas puntualizaciones y la tensión que marcan, la coincidencia en los movimientos escriturales y su repercusión en la crítica; su discordancia en las connotaciones más positivas o negativas sobre dicho

cambio, me parece central incomodarse, moverse de sitio, aceptar una crisis categorial que, si seguimos a Rivera Garza, correspondería a un anhelado cambio en el estado de cosas que también permea los seguros muros de la academia tradicional. En consonancia con nuestro tiempo, “los hechos empiezan a ser las cantidades, y lo que hace a esta cantidad algo ‘desmesurado’ consiste en que remite a una totalidad. (...) pone en cuestión o deja entre paréntesis la posibilidad de determinar ese hecho como un objeto definido entre las cosas. Confrontado con lo que queda cifrado en esa magnitud, lo humano no se sostiene ante ello desde el estatuto del sujeto del conocimiento” (2023: 53).

Aquí (no) pasa: cuestiones críticas en/desde Bolivia

Este país de espacios/tiempos yuxtapuestos recoge en su producción literaria esa misma diversidad, desde los modos más clásicos y textuales hasta cierta experimentación con algunos recursos expansivos digitales, cierta hibridez y ruido genérico (todavía visible en pocos; el caso más evidente es Maximiliano Barrientos). Si, como bien explicó Javier Sanjinés en su libro *Rescoldos del pasado*, en nuestro medio: “el espacio de la experiencia es bastante más rígido que el horizonte de las expectativas, porque puede este último incluir dentro del mismo tiempo cronológico situaciones que serían imposibles si se las juzga desde el punto de vista del tiempo histórico” (Sanjinés, 2009: 15), aquí aparece una “contemporaneidad no contemporánea de civilizaciones que, teniendo dispar ‘desarrollo’, se ubican, sin embargo, dentro del mismo tiempo cronológico” (Sanjinés, 2009: 15).

El teórico postula que, en el marco de una cosmovisión indígena yuxtapuesta a una occidental, hallamos:

un pasado que no guarda relación alguna con la tradición, dimensión en la que estriba el pensamiento conservador; tampoco se trataría de un presente transitorio que, como la flecha del tiempo, sólo ve el futuro en el cumplimiento del desarrollo y del progreso. Por el contrario, se trata del tiempo del “Otro” que, como lo notáramos en las novelas de José María Arguedas, aviva aquellos rescoldos del pasado que hipotéticamente servirían para darle un sentido muy diferente al futuro. Con este cambio, el Otro vislumbra la honda transformación de las relaciones sociales y, fundamentalmente, el trastocamiento de las relaciones de poder (Sanjinés, 2009: 26).

Se inscribiría en este presente atascado una densidad que “introduce la ‘otredad’, la mirada del ‘Otro’, en el incierto futuro” mientras también “introduce el pasado en el presente como el recurso del ‘Otro’” (Sanjinés, 2009: 27). ¿Habrá en nuestra literatura espacio para esa disonancia temporal y los usos políticos del pasado?, ¿lo habrá para la disquisición crítica?

En lo que va del siglo, la literatura boliviana ha registrado algunos movimientos dignos de comentario. Por una parte, sobre todo —pero no solamente— vía diáspora, se ha consolidado una generación de narradoras y narradores cuyas obras circulan en el mercado literario internacional, obteniendo premios, distinciones y reconocimiento tanto académico como de ventas y difusión. Por otro, la poesía se ha ido internacionalizando tanto por el camino de los festivales, blogs y revistas como por una voluntad explícita de algunos de sus representantes por sacar al país de una “insularidad” (Chávez, 2017: 16) y una condena a la edición local. Paralelamente, la dramaturgia ha ido exportando a sus representantes, especialmente vía residencias y encuentros como el de Panorama Sur. Ha acompañado a ese movimiento una efervescencia de iniciativas editoriales que amplían sus catálogos con obras actuales (Editorial 3600 o Nuevo Milenio, parcialmente Plural), o que asumen una doble función: editar en Bolivia obras actuales de difícil acceso y, al mismo tiempo, editar fuera del país autores/as nacionales (El Cuervo, Dum-Dum, Mantis).

Este aislamiento se debe a condiciones político-sociales, pero también a “un discurso defensivo y paranoico largamente fomentado a través de la exacerbación del trauma colonial y de las derrotas republicanas” (van de Wyngard, 2023: 22). Se trata, pues, de posicionamientos “ensimismados, en el centro mismo de la periferia, entre la timidez y el orgullo, anverso y reverso de un mismo no-saber” (Chávez, 2017: 16). En ese marco, la editorialidad tiene también ciertas particularidades, descritas por Fernando van de Wyngard así: “O bien podría afirmarse que, en la práctica, todas las empresas y emprendimientos en Bolivia son independientes de hecho (...) en el sentido de prosperar por fuera de una institución consolidada y de unos intereses económicos significativos (...) O también podría decirse lo inverso, que ninguna empresa o emprendimiento editorial boliviano puede ser independiente, debido a la incommensurable estrechez de su acción” (2023: 7). Dos hechos son percibidos como “traiciones”: publicar afuera, pero también “no poder sustraerse a referir incesantemente su realidad particular” (Van de Wyngard, 2023: 24). Falsas y tramposas dicotomías entre el triunfo pactado allá por concesiones que se reprochan:

eso de tener agente, de vender con sellos transnacionales... *versus* una pureza atribuida al interior, algo como el heroísmo de escribir en medio del aislamiento, la precariedad. Sin embargo, frecuentemente este discurso heroico es desmentido porque sus autores se postulan a premios, expresan ciertas furias digitales, coquetean con sus analistas académicos, etc.

Un rasgo no menor a tener en cuenta en quiénes difunden, comentan y ordenan la producción actual es que, en varios casos, son los mismos escribientes quienes, desde su formación académica, realizan compilaciones, antologías o escriben artículos sobre la producción de sus pares (por ejemplo, Anabel Gutiérrez, editora de la *Antología del cuento en Bolivia*, 2017 y 2023, o Giovanna Rivero, quien elaboró un “Dossier del cuento boliviano actual”, 2013). También editoriales, como El Cuervo, han decidido hacer su propia selección; valga de ejemplo su reciente antología *Mixtura*, en la que recogen cuentos de sus autores más representativos más Edmundo Paz Soldán, quien no había publicado con el sello (2025). En todos ellos, parecen confirmarse nombres ya recurrentes entre sus pares.

El periodismo cultural, de la mano de Martín Zelaya, programó mesas de discusión y lectura de autores contemporáneos en las Ferias del Libro 2018, 2019 y 2020. Las iniciativas de Jacqueline Mejía desde lo que fuera el Centro Cultural Simón I. Patiño en sus encuentros nacionales e internacionales de escritores desde 2016 hasta 2019, en Cochabamba, también propiciaron la actualización de corpus de análisis, las entrevistas con autores/as y la crítica de obras contemporáneas. Esfuerzo con su correlato en revistas culturales como *El ansia*, desde Santa Cruz.

Podría temerse la tendencia nacional al “olvidadero” y, por ello, emprender valiosas labores de rescate, de las que dan cuenta los trabajos de mis colegas (especialmente Andrés Eichmann, quien ha contextualizado y propiciado reediciones de la producción literaria de los siglos XVI al XIX, y Ana Rebeca Prada, quien ha realizado esa misma labor para los siglos XIX a mediados del XX, en la colección Prosa boliviana de la Universidad Mayor de San Andrés, 2015-2024). Pero podría temerse también la negación y sensación de vivir el peor de los tiempos, lo que deriva en no apreciar las potencias del momento presente, el que nos ha tocado, el que vamos a legar. El fantasma a conjurar ahora puede ser otro, tanto el de una prematura desclasificación como el apremio, la “agenda hot” de las academias. La única Carrera de Literatura del país, en La Paz, ha sido más cauta hasta ahora. Algunos de sus trabajos son el libro *Literatura y democracia* (2011), que reunió panoramas de narrativa y poesía hasta albores del siglo XXI, y algunas tesis sobre Alison Spedding, Juan Pablo Piñeiro y

una reciente que compara cuentos puntuales de Giovanna Rivero, Sebastián Antezana y Liliana Colanzi. Actualmente, van creciendo proyectos que apuntan al estudio de Edmundo Paz Soldán, Maximiliano Barrientos, y otra sobre Giovanna Rivero. En el programa de Filosofía y Letras de Cochabamba destaca la labor de Iván Gutiérrez, quien publicó dos libros colectivos de crítica sobre narrativa y poesía actuales.

En comparación con la amplia atención que muchos de nuestros escriptores han obtenido en el exterior, el número de producciones críticas en el país es reducido. Fuera, destaca el trabajo sistemático del grupo de bolivianistas fundado y sostenido por Magdalena González Almada y su grupo de estudio en Córdoba (Argentina), que ha ido desde la literatura tradicional hasta la más reciente y que con frecuencia incorpora nuevos nombres a la lista más consolidada.

Por fuera del registro académico y buscando escrituras divergentes, se publicaron el año 2023 el libro *Cinco puntos cardenales* de Oswaldo Calatayud y mi libro *Un presente abierto las 24 horas*. Ambas intentan jugar a una ficcionalización de la crítica, cosa que ya Blanca Wiethüchter planteaba como una crítica-ficción y Jorge Aguilar Mora como una crítica en primera persona, ficcional, sobre el siglo XIX. No es abundante la bibliografía, pero se está trabajando en ello con colegas como Cleverth Cárdenas, que lee la producción alteña reciente, y Mauricio Murillo, quien trabaja sobre la hibridez.

Si bien se constata un creciente interés de la crítica académica, una actualización en su corpus y cierta flexibilidad en sus métodos, su labor es todavía incipiente. Pongo en relieve el trabajo del grupo de investigación independiente X21, que en 2021 realizó tres jornadas de encuentro entre autoras/es y que publicó parte de ese trabajo en una breve antología con Vera Cartonera en Argentina, bajo el título *Bolivia, ¿dónde está eso?*

Desafíos

Después de este breve apunte, las escrituras del siglo XXI nos siguen retando a un esfuerzo de relectura y reposicionamiento en nuestro saber como críticas/os literarios. Posiblemente, esta lectura deba hacerse siempre de manera metadiscursiva, poniendo sus métodos y categorías en revisión permanente, y cuestionando su aporte y especialidad en un momento en que ha perdido su sitio de única validación y legitimación de “lo” literario. Deberá ampliar sus habilidades para expandirse e incom-

darse con nuevos recursos, soportes y modos de producción-circulación, de modo que el estado de cosas cambie en el mundo y también en nuestro campo de saber.

También parece imperioso, dada la precariedad de la institucionalización de la crítica en nuestro país, inscribir la producción en contextos por lo menos latinoamericanos. Es bastante evidente la coincidencia en temas recurrentes como filiaciones extremas, violencias como condiciones de vida, deseos y temores de fin de mundo tal como lo conocemos y que se representa distópicamente; mutaciones y corporalidades *ciborg*, coexistencia de tiempos tribales y modernos, etc. También parece clara la adscripción al rebrote de lo gótico, lo ecocrítico, los modos del terror social, el *weird*, etc. Tal vez, al acostumbrado “aquí no pasa” boliviano haya que oponer el “aquí también” y afinar el oído para rastrear si existen modalidades singulares.

Paralelamente, el estado del arte crítico y del arte literario desafían su comprensión, desordenando binarismos no solo genéricos sexuales, sino también género-literarios, que sobrepasan la valla siempre porosa entre ficción/realidad, usual y raro, lo literario y lo que no lo es; tanto como las dicotomías del interior/exterior de las fronteras nacionales como hábito y prejuicio más que como ordenador. Los desacomodos del presente (calles con cadáveres, espacios tomados por el narcotráfico, guerras que no tienen batallones nacionales, desazón e incertidumbre) debieran llevarnos a pensar, con Cristina Rivera Garza, si queremos que todo cambie menos nuestra casita académica. O si seremos capaces, y por suerte varios colegas lo hacen, de oír, dialogar y afectarnos del presente...

Ojalá que la labor sumada de todas las posibles lecturas del hoy, en diálogo y habitado por esos futuros otros y sus cosmovisiones, y también inundado de urgencias para inventar futuros posibles, comience a trazar la «escena», el piso común y no solo unas listas de autorías y títulos.

Reconocer que las tecnologías nos han cambiado de escalas y, por tanto, han puesto en nueva crisis nuestras categorías (Sergio Rojas), que nos han hecho posible tanto el ser humano “posorgánico” (Paula Sibilia) como la vida datificada (Flavia Costa), es cuando menos acusar recibo de una realidad de la que somos parte. Estudiar cómo ese dato se aparece en nuestro imaginario literario permite no solo entender, sino simbolizar con otras/otros este tiempo común. Este presente “abierto las 24 horas”, como dije con cierta ironía en un libro reciente (2023), no deja ni pasar del todo su pasado (lo anhela, lo paga en sus consecuencias) ni su futuro, que no acaba de llegar y que, además, se niega en distopías, no-futuros y

catástrofes de todo tipo. En otro plano, leer las condiciones de producción, edición, traducción y difusión en épocas de “desterritorialización” demanda una nueva mirada e ingeniosos métodos, y no es muy optativo el hecho de acusar recibo de las asimetrías entre modos y agentes legítimadores, si es que se quiere mantener el estatus de criticidad profesional.

Lejos de las nostalgias lectoras que sueñan con seguir diciendo «boom latinoamericano» o con las que reniegan de vocabularios, procedimientos o mundos ficcionales o autoficcionales anhelando todavía su poder evaluador, la entrada en riesgo lector no implica una negación filial a su propia tradición de crítica literaria, sino un corrimiento, un apartarse al costado para mirar/oír nuevos pactos lectores que salgan de su cómodo repertorio y, más bien, articulen el hoy hacia un ayer siempre trizado, memorioso e imaginativo, especular, y lo lancen a un futuro igual de im-possible.

Quiero enfatizar en el hecho de que la crítica de las obras del presente solo se asume como riesgo mientras conversa con escrituras móviles, cuyo estatuto será definido por el tiempo, pero que ponen en jaque nuestras categorías y nos permiten indagar cuán dispuestos estamos a cambiar de camino, de corpus, de modos de configurar nuestros perfiles de críticos/as de literatura. Como bien señaló Didi-Huberman, no se trata de mirar otra cosa, sino de hacerlo de un modo diferente, cambiando las preguntas.

Bibliografía

Cárcamo-Huechante, Luis E., Fernández Bravo, Álvaro, & Laera, Alejandra (Comps.). (2007). *El valor de la cultura: Arte, literatura y mercado en América Latina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.

Castro-Ricalde, Maricruz (2019). “Hibridez e intermedialidad en *La historia de mis dientes* (2013) de Valeria Luiselli”. En Gustavo Giménez & Verónica Hernández Landa (eds.), *Ligera de equipaje: Itinerarios de la novela corta en México* (pp. 21-39). Ciudad de México: UNAM/IIF/CEL.

González, Gilmar (2011). “Dos novelistas del periodo democrático: Alison Spedding y Edmundo Paz Soldán”. En Cleverth Cárdenas & Omar Rocha (eds.), *Literatura y democracia: Novela, cuento y poesía en el periodo 1983-2009* (pp. 37-66). La Paz: IIL-UMSA.

Gutiérrez, Iván (Coord.) (2021). *Silencio y violencia: Hilando reflexiones sobre narrativa boliviana contemporánea*. La Paz: Editorial 3600.

Gutiérrez León, Anabel (2017). “El cuento boliviano del siglo XXI: Ruptura de fronteras en los cuentos de Giovanna Rivero, Magela Baudoin y Liliana Colanzi”. En Agustín Prado Alvarado (Coord.), *El cuento hispanoamericano del siglo XXI. América sin Nombre*, (22), 49-59.

Gutiérrez León, Anabel (editora, compiladora) (2023). *Antología del cuento en Bolivia*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Guerrero, Gustavo (2018). *Paisajes en movimiento: Literatura y cambio cultural entre dos siglos*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Hartzog, François (2007). *Regímenes de historicidad: Presentismo y experiencias del tiempo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Ludmer, Josefina (2009). “Literaturas postautónomas 2.0”. *Propuesta Educativa*, (32), 41-45. Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

_____. (2010). *Aquí América Latina: Una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Mazzoni, Ana & Selci, Damián (2006, mayo). Poesía actual y cualquierización. *el interpretador*, (26). Recuperado de <https://revistaelinterpretador.wordpress.com/2017/02/03/poesia-actual-cualquierizacion/>

Montoya Juárez, Jesús, & Esteban, Ángel (Eds.). (2008). *Entre lo local y lo global: La narrativa latinoamericana en el cambio de siglo (1990-2006)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

_____. (Eds.). (2013). *Imágenes de la tecnología y la globalización en las narrativas hispánicas*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Rivera Garza, Cristina (2019 [2013]). *Los muertos indóciles: Necroescrituras y desapropiación*. Ciudad de México: Penguin Random House.

- Rivero, Giovana (2013, junio). “Dossier del cuento boliviano actual”. *Círculo de Poesía*. Recuperado de <https://circulodepoesia.com/2013/06/dossier-de-cuento-boliviano-actual/>
- _____. (s.f.). “2007-2017. Descorriendo el tupido velo de la mediterraneidad”. En *Un río que crece 60 años en la literatura boliviana* (pp. 153-196). La Paz: Asociación de Bancos Privados de Bolivia.
- Rocha, Omar (2011). “El cuento en la cultura de la democracia”. En Cleverth Cárdenas & Omar Rocha (eds.), *Literatura y democracia: Novela, cuento y poesía en el periodo 1983-2009* (pp. 67-100). La Paz: IIL-UMSA.
- Rojas, Sergio (2023). *El asco y el grito: La violencia más acá de la representación*. Santiago de Chile: Paidós.
- Sanjinés, Javier (2009). *Rescoldos del pasado: Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB.
- VV.AA. (2025). *Mixtura imposible: Antología del cuento boliviano*. La Paz: El Cuervo.
- Zelaya, Martín (2017). “Pensando la literatura boliviana”. *Boletín Literario*, 15(34), 8-10. Cochabamba: Centro Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño.
- _____. (Coord. & Ed.). (2015). *Haciendo mundo, oficio y género: El escritor frente a su obra y en el contexto nacional*. La Paz: Editorial 3600.
- Wyngard, F. van de (2023). *Edición.bo*. La Paz: Manicure.

Escrituras del futuro. Intuiciones a propósito de tres narradoras postnacionales

Guillermo Mariaca Iturri¹

Carrera de Literatura

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: guillermomariaca@gmail.com

ORCID: 0009-0004-9749-3311

Soy una mujer digna, no soy ck'uchi, no soy borracha, no me ma-reo con los dirigentes, no me encamo con los machos. Por eso es que para mí es difícil ser líder. ¿Por eso me van a querer hacer daño? Me voy a defender, no tengo miedo a ninguno de ustedes Angélica Ponce. Directora de la Autoridad de la madre tierra. Bolivia.

Resumen

La constitución de la nación boliviana moderna es resultado de la revolución de 1952. Por consiguiente, de procesos políticos y culturales arraigados en su región andina que poseía una larga tradición. Por esta razón, el capital cultural cruceño (Santa Cruz, Bolivia), que tiene una historia distante de ese proceso de modernización, se fue formando ajena a los

1 Guillermo Mariaca Iturri Ph. D. realizó estudios de postdoctorado en Historia Intelectual de América Latina. Su destacada trayectoria incluye la dirección de la Carrera de Literatura de la UMSA (1999-2005), la Dirección General de Estrategia Educativa del Ministerio de Educación (2004-2005) y su participación como jurado del Premio Nacional de Novela (2004). En 1993 cofundó JALLA, el congreso latinoamericanista más importante de la región. Su investigación se centra en literatura hispanoamericana, historia de la literatura boliviana, crítica cultural latinoamericana y cultura chola boliviana, consolidándose como referente académico continental. La Paz, Bolivia.

dilemas nacionales durante la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, como el salto cualitativo de la modernización cruceña se desarrolló, desde ese momento, ligado a condiciones económicas de la globalización contemporánea, la formación de su capital cultural también lo estuvo. De aquí, que sus escritoras tienden a insertarse en el mundo mientras que la escritura andina persiste en las narrativas nacionales.

Palabras clave: Bolivia, narrativas, modernización, nación.

Future writings Insights on Three Postnational Women Narrators

The constitution of the modern Bolivian nation is the result of the 1952 revolution. Consequently, it emerged from political and cultural processes rooted in the Andean region, which had a long-standing tradition. For this reason, the cultural capital of Santa Cruz (Santa Cruz, Bolivia), whose history is distant from that modernization process, developed largely disconnected from national dilemmas during the second half of the 20th century. However, since the qualitative leap in Santa Cruz's modernization unfolded from that point onward in connection with the economic conditions of contemporary globalization, the formation of its cultural capital was likewise shaped by them. Hence, its women writers tend to situate themselves within a global context, while Andean writing continues to engage with national narratives.

Kerwords: Bolivia, narratives, modernization, Nation.

Recepción: 20 de abril de 2025

Aceptación: 20 de mayo de 2025

Cuestiones previas

La identidad cultural es, inevitablemente, un constante proceso de construcción de sentidos sociales. Un objetivo necesario que debe alcanzar la identidad es la cohesión, así como su raíz inevitable debiera ser alguna tradición que haga posible la pertenencia. Pero, además de la cohesión y la pertenencia que constituyen a los sujetos desde fuera y desde arriba, estos tienen que identificarse con los valores de la cohesión y los símbolos de la pertenencia de la identidad constituida hasta ese momento. Solo así el vínculo entre individuo y sociedad se establece y hace posible que la identidad cultural sea colectivamente legítima y personalmente asumida, y no impuesta artificialmente desde el poder. Es, necesariamente, un trabajo de ida y vuelta entre individuo y sociedad en un Estado democrático. La identidad cultural, además de construir los sentidos sociales desde la pertenencia y la cohesión, también tiene que ir acumulándolos hasta valorizarlos como capital cultural. De esta manera, ese proceso constructivo se desarrolla sosteniblemente y no se degrada, los vínculos se fortalecen y la sociedad no se tribaliza. Y el Estado, si es democrático, institucionaliza ese capital.

La conversión de la identidad en capital cultural institucionalizado tiene una historia relativamente corta en Santa Cruz (SC). Podría afirmarse que existen tres capitales culturales consolidados: el modelo económico autonómico, el Festival de Música Barroca y Renacentista, y los desfiles de las modelos; en otros términos, el extractivismo agropecuario, la recuperación de la tradición cultural y la inserción en el mundo del consumo global. (Que conste que esa afirmación, sin embargo, no constituye un juicio de valor sobre su alcance ético e histórico). Autonomía, etnohistoria local y consumo global serían, entonces, tres marcadores narrativos de la identidad cruceña.

¿Hay, en esta tierra y desde este territorio, un cuarto capital cultural? En SC ya forma parte del sentido común el término ‘magníficas’ para referirse a sus modelos; pero ese término parece estarse convirtiendo en un juicio de valor para referirse a su capital más allá de su identidad. Si ese término, entonces, sirve para calificar su capital cultural y no solo describir su identidad, puede pensarse que la narrativa de la cruceñidad ya no es solo la reiteración de lo que fueron y son, sino un proyecto de futuro regional “magnífico”; eso que, más ambiciosamente, los intelectuales y políticos cruceños insisten en llamar su ‘modelo de desarrollo’. Uno de los componentes de ese proyecto contemporáneo de futuro, la inserción

en la globalidad, no parece estar solo asentado en las exportaciones económicas, sino en su producción cultural contemporánea. Hasta hace poco los abanderados fueron Lorgio Vaca, Ejti Stih y Roberto Valcárcel, que no alcanzaron sino un discreto renombre internacional; hoy, en cambio, son tres escritoras las responsables de construir el imaginario de su región: la cuarta narrativa postnacional.

Esta ponencia es el último avance de un proyecto de investigación que reflexiona sobre la producción literaria de tres narradoras “cruceñas” (Magela Baudoin, Liliana Colanzi y Giovanna Rivero) premiadas internacionalmente y a las que, intuitivamente todavía, califico como ‘letras internacionales’. Si la hipótesis de lectura que sustenta esta investigación pudiera producir un sentido social sostenible en el tiempo, se podrá afirmar que el imaginario globalizador se consolidó y, entonces, que el capital cultural cruceño es alternativo al capital cultural andino. Que la festividad de música barroca es alternativa a la celebración etnonacional del ‘Gran Poder’. Que la glocalidad de los indígenas de tierras bajas es alternativa al pachamamismo. Que el modelo exportador agropecuario es alternativo al extractivismo minero y gasífero. Y, ahora, que las letras cruceñas internacionales son alternativas a las letras andinas nacionales.

Tres narradoras y cuatro narrativas

La literatura latinoamericana del siglo XX se construyó sobre la base de la distinción entre la “politización de la estética” (García Márquez, *Cien años de soledad*, 1967) y la “estetización de la política” (Borges, *Ficciones*, 1944). Sirva esta oposición planteada por Walter Benjamin en 1936 en Alemania para hipotetizar que el Festival de Música Barroca y Renacentista formaría parte de la politización de la estética, mientras que los desfiles de las modelos podrían pertenecer a la estetización de la política entendida como mercantilización. No es necesario, para la caracterización del capital cultural cruceño, profundizar esta argumentación y me limito a mencionar las afirmaciones centrales de uno de los marcos teóricos culturales más relevantes del siglo XX, únicamente como una entrada muy general y discutible desde la propia visión benjaminiana. (La tercera narrativa, la del modelo económico autonomista, queda al margen de esta reflexión).

Los cuentos de las tres narradoras cruceñas podrían estar construyendo una cuarta narrativa, una cuarta subjetividad, aquella que el intelectual

francés Rancière (2000)² denominó ‘estética política’. Esta última categoría incluye elementos de la politización y la estetización, pero, al mismo tiempo, integra críticamente y trasciende esas dos tendencias. Desde la perspectiva de la estetización puede pensarse la inserción de las tres narradoras en el mercado editorial global; desde el costado de la politización, su indudable marca en la democratización literaria de un país tan raigalmente centralista en su canon. Este ingreso general, sin embargo, apenas rodea los argumentos centrales. Ingreso, entonces, a los argumentos.

Primera aproximación. Nuestras dos tradiciones literarias latinoamericanas o, en términos derridianos, esos dos espectros que nos acechan como obsesiones inconclusas, son *Cien años de soledad* y *Ficciones*; son García Márquez y Borges; son la centralidad nacional y la centralidad literaria; son la representación de la realidad y el trabajo con la palabra. Esa tradición literaria latinoamericana se reproduce en Bolivia. *Cien años de soledad* es *Sangre de mestizos* de Augusto Céspedes; *Ficciones* es *Recorrer esta distancia* de Jaime Sáenz. Nótese, en un polo, la representación de un continente o de un país víctimas de la condición colonial que supuestamente se logró trascender gracias a la construcción nacional. Nótese, en el otro polo, en un mundo radical, aunque no mayoritariamente oral y mítico, la apropiación de una escritura urbana capaz de desearse como autosuficiente. Las tres narradoras saben de la importancia de “nación y narración” tanto como de ficcionalizar la ficción. A diferencia de la mayoría de nuestros escritores del siglo XX, tienen formaciones académicas de punta y modos de escritura globales. Por eso no se quedan atrapadas en las alegorías nacionales ni en la fascinación posmoderna con el narcisismo de la letra. Por eso, sin embargo, quizás, su escritura no tiene raíz ni identidad; no son escritoras/intelectuales/políticas, sino estetas/académicas cuyas narrativas apocalípticas cuentan los dilemas de la escritura, los localizan o los derivan al lector para que sea este el responsable de interrogarlos y enfrentarlos.

Segunda aproximación. Una de las diferencias específicas entre el siglo XX y el siglo XXI es que el eje de la subjetividad ha pasado de la producción del objeto al consumo del objeto; la celebración del trabajo se ha convertido en el elogio del producto y, por tanto, el mercado se convierte

2 Aún si debe enfatizarse que este marco teórico parte del régimen estético occidental y este universalismo oculta o minimiza las experiencias coloniales y neocoloniales, el “reparto de lo sensible” no es neutral ni homogéneo, sino atravesado por dinámicas coloniales específicas (Rancière, 2000). Las tres escritoras cruceñas comparten esta perspectiva “neutral”.

en el agente que asigna valor y sentido. De Jean Baudrillard a Zygmunt Bauman y Byung-Chul Han, el consumo, convertido en fin en sí mismo, desmaterializa la realidad social donde la publicidad conforma los valores comunitarios. Nuestras narradoras, por tanto, cuentan los efectos devastadores de una economía política de base especulativa, preferentemente consumista, basada en la seducción del consumidor y ya no en la satisfacción de las necesidades, y donde el individuo se define más por lo que consume que por lo que produce. El valor literario parece estar asociado más a la circulación del nombre del autor en los medios que al análisis de las obras y de la escritura.

Sin embargo, paradójicamente, sus ficciones distópicas construyen un relato sobre el impacto de la globalización en las sociedades latinoamericanas. El país “McOndo”³ (Fuguet & Gómez, 1996) o el país que hace “Crack”⁴ tiene como portavoces a jóvenes de clase media-alta criados en ambientes metropolitanos vinculados con la caída del muro de Berlín y el fin de las ideologías, pero al mismo tiempo, al final del camino, son estos jóvenes los que cuentan la implantación de mecanismos de control basados en la miseria, la violencia cotidiana de la vida social y la desconexión de la experiencia vital respecto a todo rastro de materialidad comunitaria; esa es la narrativa que rige los espacios devastados del presente. Asumen a Séneca (“el mundo entero es mi patria”), pero una patria que es la conciencia de una crisis moral de empatía tanto global como local. Su narrativa intenta ser empática con la experiencia del apocalipsis, pero la escribe desde el mercado.

Tercera aproximación. Jacques Rancière (2000) afirma que la política en el siglo XXI pone en primer plano el debate de los modos de subjetivación donde el conflicto radica en confrontar nuevas representaciones de la experiencia. El poder del Estado y los intereses económicos siguen vigentes, pero ahora se disputa la existencia de un escenario común, el escenario de la imaginación, del horizonte compartido, de aquello propio

³ El movimiento fue iniciado por los escritores chilenos Alberto Fuguet y Sergio Gómez, quienes editaron la antología *McOndo* en 1996. Esta colección incluyó relatos de autores de América Latina y España nacidos después de los años 50. La antología buscaba desafiar las expectativas predominantes en la literatura latinoamericana, que usualmente se centraban en escenarios rurales y elementos mágicos. En cambio, los escritores de McOndo se enfocaron en ambientes urbanos, la globalización y la influencia de los medios masivos.

⁴ La literatura del Crack es un movimiento narrativo que surge en México a finales de los años 80 y principios de los 90 como una reacción contra el realismo mágico y las tendencias literarias dominantes en América Latina, especialmente las promovidas por escritores del Boom Latinoamericano.

de uno de los trabajos de las artes. Al mismo tiempo, la política es simultáneamente la fractura de los estereotipos y la revelación retórica de sus límites. Si hay democracia cultural hay igualdad de oportunidades para la producción del sentido; si hay totalitarismo cultural hay una oligarquía del sentido social que determina lo que podemos y no podemos imaginar.

Por esto, Josefina Ludmer afirma que hoy hablamos de discursos sobre el valor literario en la academia y de aparatos institucionales de distribución en una lengua a través del sistema educativo. Se trata, entonces, de cuál es el régimen de realidad que se impone y cuál es el régimen de sentido que se propone para culminar en cuál es la imaginación pública predominante y nuestra capacidad de intervención en ella. En este ámbito, nuestras tres narradoras optan por la democracia cultural con sus esfuerzos editoriales y con sus tramas críticas. Pero todavía no han sido capaces de intervenir en la imaginación pública local; Bolivia, para sus narrativas y sus imaginarios, sigue siendo un exotismo.

Cuarta aproximación. La narrativa del siglo XX boliviano construyó la nación masculina. Desde el elogio estatal a la institución militar ‘tutelar’ durante tantos procesos políticos autoritarios hasta la instrumentalización escolar de la letra, fue un proceso ‘civilizatorio’. Sin embargo, aunque intentó ser alternativo al concepto y experiencia de la Nación que nos hacía supuestamente iguales, el territorio cultural hacía evidentes las distinciones jerárquicas y las diferencias estéticas. Es un territorio que aproxima la economía cada vez más al color naranja, la empresa cada vez más a la demanda agrícola orgánica, la política cada vez más a las causas y no a las ideologías. Un territorio de principios y causas que contrastaba con una nación de ideologías e instituciones. Un territorio femenino alternativo a una nación masculina.

¿Son estas tres escritoras mujeres el nuevo paradigma de una escritura femenina? No se trata, claro, de reivindicaciones de género a lo Adela Zamudio, ni de cierta sensibilidad con las experiencias locales a lo Hilda Mundy, o de énfasis en los derechos femeninos a lo Virginia Estenssoro, o de la reflexión sobre el valor de la experiencia subjetiva a lo Yolanda Bedregal. La escritura femenina hoy parece ser un rizoma —muchas raíces y muchas ramas— de propuestas estéticas que no pretenden la pertenencia a un tronco común del canon de la cultura letrada. Ni el legado de la representación nacional de *Sangre de mestizos* ni la herencia de la ficcionalización letrada de *Recorrer esta distancia* ni la recuperación de las tramas de las obras de las escritoras previas. Así, careciendo de raíces, negándose al tronco, urgidas por la vida cotidiana de la escritura, escriben con dis-

ciplina, asisten a congresos, se someten a entrevistas, generan aventuras editoriales. Desde esa distinción, bajo la sombra de esa diversidad de ramas temáticas, de afinidades globales, de memorias locales, escriben las tres escritoras. Cada quien a su manera.

Cierre

La literatura es cada vez más traslación a imagen y cada vez menos un medio puramente verbal. Nuestras tres narradoras, en esta medida y desde esas carencias, intervienen muy poco en nuestro régimen de realidad. Adicionalmente, dado que las oposiciones binarias como representación y ficcionalización se diluyen y en esta época de industria de la literatura esta debe ser una fábrica de realidad, la escritura que reflexiona sobre sí misma conduce la lectura al callejón académico demasiadas veces sin salida. Posiblemente sean estas las razones por las que en un país de analfabetos como el nuestro la literatura se esté convirtiendo en aquella experiencia que en los muchos siglos de *El nombre de la rosa* fuera una experiencia aristocrática o una especulación monástica. Distanciarse de las urgencias de la gente común o de las necesidades del fetichismo de la mercancía conlleva su aislamiento.

Por consiguiente, si la escritura contemporánea construye aquello que la lectura crítica produce: el movimiento hacia un “latinoamericanismo de la descomposición” (Ludmer, 2010)⁵ que expone la erosión del gran relato de unificación, totalidad y/o armonías latinoamericanas, un asunto central es la dificultad de imaginar por qué ahora la historia es la historia del presente y el futuro es el futuro de hoy en día. El régimen de sentido que nuestras narradoras proponen, por tanto, es la imaginación pública de las crisis globales y, muy enfáticamente, de la crisis moral y ambiental. Aun si aquello que narran sigue atrapado en las cuatro paredes de sus cuentos y no apelan a las urgencias de la gente común. El efecto de realidad de *Sangre de mestizos* es, todavía, inalcanzable para estas narraciones contemporáneas que no comparten ni la narrativa ni el imaginario nacional. Y aunque, por otro lado, el efecto de sentido del “latinoamericanismo de la descomposición” de nuestras tres narradoras ya haya trascendido el lamento boliviano, todavía no dejan su sello glocal. Emergen de la crisis moderna y nacional, pero no la trascienden.

⁵ Como hay una disolución de los marcos estables de análisis, la cultura entra en un estado fluido y las obras emergentes son resultado de la descomposición del orden moderno y nacional (Ludmer, 2010).

La encrucijada que enfrenta el conjunto de las artes y la literatura no parece estar resolviéndose en favor de la cultura letrada que profetiza nuestro apocalipsis, sino, infelizmente, nos está arrastrando hacia el vacío del fetichismo de la mercancía (Taussig, 1993).⁶ Nuestra mejor escritura cumple su responsabilidad al advertirlo. Nuestra lectura todavía no.

El quiebre boliviano entre el siglo XX de la modernización y el siglo XXI de la descomposición parece estar claro en algunos rincones académicos. Las formas no tienen contenidos, los contenidos no tienen formas. Se ha diagnosticado la grieta entre un siglo que tenía brújula, pero carecía de mapa, y este siglo que anuncia el bicentenario sin un destino que le dé forma. Los polos se disuelven en el testimonio, en la crónica, en la oralidad urbana. Y aunque esa conciencia no sale de su cueva letrada, no camina con la gente común, no se hace profecía callejera, esas poquísimas letras globales no solo anuncian el apocalipsis, demandan una agenda política. Por eso la urgencia de democratizar la letra, no el onanista placer del texto, debiera ser nuestro trabajo cotidiano.

Imagen 1



Fuente: Acceso libre. Sin título.

6 La postmodernidad económica y política en América Latina ha sustituido las relaciones de personas con personas por las relaciones de personas con las mercancías (Taussig, 1993).

Bibliografía

Baudoin, Magela (2014). *La composición de la sal*. La Paz: Plural.

Baudoin, Magela (2015). *El sonido de la H*. La Paz: Premio Nacional de Novela, Santillana de Ediciones.

Baudoin, Magela (2021). *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos*. La Paz: Plural.

Colanzi, Liliana (2016). *Nuestro mundo muerto*. La Paz: El cuervo.

Ludmer, J. (2010). *Aquí América Latina: Una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Rancière, J. (2000). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. México: Editorial Siglo XXI.

Rivero, Giovanna (2006). *Dueños de la arena*. La Paz: Premio Nacional de Cuento Franz Tamayo; Editorial Gente Común.

Rivero, Giovanna (2016). *Para comerte mejor*. La Paz: El cuervo.

Rivero, Giovanna (2016). *Tukzon, Historias colaterales*. Santa Cruz: Grupo Editorial la Hoguera.

Rivero, Giovanna (2021). *98 segundos sin sombra*. La Paz: El cuervo.

Taussig, M. (1993 [1980]). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Editorial Nueva Imagen.

Los constructores del olvido. Propuesta para una historia de la literatura de Bolivia arrancando en el siglo XVI

Andrés Eichmann Oehrli¹

Carrera de Literatura

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: peichmann@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2880-644X

A la memoria de Lucy Jemio y Ximena Medinaceli

Resumen

Me he propuesto identificar el motivo por el que nuestra sociedad es tan propensa a olvidar la literatura producida por generaciones pasadas. En estas páginas aventuro que una de las causas es la constante “refundación” que ha sufrido la sociedad que habita estas tierras. Otra, que se inauguró en el siglo XVIII con el advenimiento de las Luces, es un cierto divorcio entre lo que cultivan, de un lado, los estratos populares y, de otro, las élites. Repaso después las distintas miradas a nuestra literatura del periodo colonial, durante los siglos XIX y XX. Finalmente, muestro aquellos terrenos fértilles que presenta esta literatura, que están a la espera de ser cultivados.

Palabras clave: Literatura, Bolivia, siglos XVI-XVIII.

1 Licenciado en Letras por la U. Nacional de Cuyo. Dr. en Filología Hispánica por la U. de Navarra, con premio extraordinario de doctorado. Profesor Invitado de las Universidades de Versalles y de Navarra. Profesor titular en la UMSA. Director de la revista *Classica boliviana*, indexada en AmeliCA y Latindex. Presidente de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos y de la Sociedad Boliviana de Historia (2013-2020). Autor de varios libros y de más de 60 artículos en torno a la literatura de Chacas. Editor, entre otras obras, de la *Relación y de la Descripción [...] de Apolobamba*, de N. Armentia (2022). La Paz, Bolivia.

The builders of oblivion. A proposal for a history of Bolivian literature starting in the 16th century

Abstract

I set out to identify why our society is so prone to forgetting the literature produced by past generations. In these pages, I suggest that one cause is the constant ‘refounding’ that societies inhabiting these lands have undergone. Another cause, which began in the eighteenth century with the Enlightenment, is the separation between the literature cultivated by the popular strata and that cultivated by the elites. I then review the various perspectives during the nineteenth and twentieth centuries on the literature of the colonial period. Finally, I highlight the fertile ground that this literature offers, and that is ready to be cultivated.

Keywords: Literature, Bolivia, 16th-18th centuries.

Recepción: 21 de abril de 2025
Aceptación: 22 de mayo de 2025

Capas culturales y reiterados reseteos

En su mayoría, los sucesivos refundadores que han condicionado la vida política y social en este territorio, desde los incas hasta los constituyentes del año 2009, han logrado afectar solo a algunos sectores de la sociedad, en los que han removido la capa superficial que cubría su “sistema” cultural, sin modificarlo en profundidad. Si se me permite la analogía con la pintura, han eliminado dicha capa en las zonas que presentaban algún relieve y la cubrieron con una nueva pátina. Es parecido a lo que observan los restauradores de edificios, que descubren pinturas murales de enorme interés debajo de una blancura tan inmaculada como vacía. Pocos son los refundadores que alcanzaron a permear en los estratos populares, pero consiguieron la adhesión de élites que los siguieron, a menudo, por asegurarse la pitanza.

Por eso, una parte de la memoria del pasado se puede rastrear solo en los estratos sociales donde se asentó en profundidad determinado modo de vida. Las prácticas ancestrales de los *yáchaj* de Bombori (Macha, Potosí), tal como las registra Tristan Platt en la década de 1970, muestran diversas capas culturales que sorprenderían a los ortodoxos de la descolonización. Las consultas del chamán se dirigen al espíritu de la montaña, al *Jurq'u*, y este “invoca a su patrón, el Señor Santiago de Pumpuri, el Doctor, asociado a la Gloria, la Estrella y el Nacimiento y, por consiguiente, al Santo Sacramento y el cuerpo de Nuestro Señor, en tanto que encarnado en el Sol y la hostia. Entendemos, por lo tanto, que el hablante es un mensajero del Reino de la Gloria (*glurya parti* [sic pro *patri*]) y de Santiago de Pumpuri, patrón de los chamanes y curanderos” (Platt, 1999: 36).

En sus respuestas, el *Jurq'u* se refiere a hechos ocurridos en tiempos del “Inka Habsburgo”, lo cual manifiesta estratos antiguos que conforman el suelo sobre el que se mueven el *yáchaj* y su comunidad. La observación de dicho suelo permite comprobar continuidades y rupturas, a la vez que manifiesta una dificultad insalvable para los sucesivos representantes de la (llamémosla así) Escuela de la Reiterada Refundación.

La expansión del imperio inca extendió en el Collao una capa de cierto espesor, sin duda, sobre las culturas locales de los pueblos donde impuso su dominio. Basta pensar en los 14 tipos de *mitmas*, en el ejército profesional, en los sistemas de dominio y control facilitados por los caminos y tambos, el “alto grado de intervención estatal, pero en integración con las idiosincrasias locales” (Otero et al., 2018: 227). Parece claro que la religión inca tuvo cierto éxito en su implantación a lo largo del Tahuantinsuyo, y no podía ser de otro modo: el “amo” no puede sino ser el favorecido por la divinidad.

En uno de los aspectos culturales, el de los relatos históricos, los incas tejieron cuidadosamente una narrativa oficial (¡vaya!, parece que estas conductas se repiten...), muy diferente de “las versiones orales campesinas. La etnia inca, como todo grupo de poder, exageraba y magnificaba desnaturalizando su historia-mítica, con el objetivo de justificar sus acciones y tener el campo libre en sus empresas de conquista y anexión de señoríos” (Espinoza, 2018: 174).

El autor citado muestra que el estado actual de investigación permite entender cómo pudo desaparecer el imperio inca frente a 160 “españoles” (en realidad, ninguno se sentía eso: eran castellanos, aragoneses, etc.). Por lo visto, la clave está en su fragilidad política, debido a que estaba conformado por numerosas “naciones”, y en que en muchos sitios “las élites dirigentes —los curacas— ansiaban liberarse del poder central” (*ibid.*: 176).

El arribo de Pizarro y sus hombres removió muchas de las creencias y rituales impuestos por el incario, y es entonces cuando afloraron “capas” que habían quedado cubiertas por el régimen inca, las cuales muestran, obviamente, una gran diversidad.

La religión cristiana tuvo un poderoso impacto en todos los sentidos, aunque más no fuera porque quien había vencido al antiguo amo debía traer divinidad(es) más poderosa(s). Juan Carlos Estenssoro muestra el auténtico interés de los indios por la religión cristiana, y son muy visibles las innumerables iniciativas indígenas en el culto católico de nuestras tierras altas. Entre numerosas publicaciones recientes, algunos capítulos del libro *Turco Marka*, coordinado por Ximena Medinaceli, permiten aproximarse a ello. Ese interés por la religión cristiana parece coexistir con el resurgir de cultos locales anteriores, gracias a la parcial desaparición de la capa traída por el incario.

La evangelización parece haber penetrado en profundidad en el cuerpo social porque, como ocurre con el ejemplo de Bombori, pueden verse combinados aspectos de los cultos locales con el catolicismo. Esta combinación fue objeto de intentos de “extirpación de idolatrías” por parte de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, seguidos de periodos coexistencia pacífica que podemos considerar “de consolidación” de prácticas que subsisten hoy por todas partes. Ello manifiesta que es poco adecuado pensar solamente en términos de “imposición religiosa”. Sin negar que se puso en práctica un programa para ello, una imposición “sin más” se habría quedado en la superficie, tal como ocurrió con las campañas de extirpación. Y en cambio, es patente no solamente la acogida del cristianismo por parte de la gran masa de población, sino también la construcción de nuevos “saberes religiosos” en los que es inseparable lo andino y lo proveniente de Europa, tal como lo ponen de manifiesto, por ejemplo, estudios que abordan epistemologías transculturales (véase, por ejemplo, Windus-Eichmann, 2016 y 2017; Chitarroni, 2025).

Fuera del ámbito de las creencias, son muy variadas las formas de acogida de elementos culturales, muchas de las cuales dieron lugar a creaciones artísticas y literarias. Basta con leer los magníficos trabajos de Margot Beyersdorff para comprobar que la recreación de piezas teatrales que tuvieron su origen en el Siglo de Oro sigue siendo una práctica habitual en las comunidades indígenas del altiplano y de Cochabamba. Los relatos, canciones y otros vehículos de la creación oral, recolectada a lo largo de cuatro decenios por Lucy Jemio y sus estudiantes, es otra muestra de lo

mismo, aunque haya antropólogos que acaso por un purismo esencialista solo tienen ojos para mirar lo que no presenta “contaminaciones”.

En el siglo XVIII, los intelectuales del círculo de los Borbones lograron que entre las élites letradas se rechazara el proyecto anterior para asumir el ilustrado. No es poca cosa prescindir de lo que había producido el Siglo de Oro, desde San Juan de la Cruz, Santa Teresa y Fray Luis de León, pasando por Cervantes, Lope, Góngora, Quevedo, Tirso y que culmina con Calderón (todo ello en la Península; en estas tierras, Enrique Garcés, Diego Dávalos, Diego Mexía de Fernangil, Luis de Ribera, Fernando de Valverde, Luis Antonio de Oviedo y Herrera, etc.) así como, en las artes plásticas, las obras maestras del inagotable barroco.

Como la Ilustración traía un proyecto largamente incubado en Francia, sin duda alcanzó realizaciones muy notables, también en nuestra sociedad. Pero las Luces tenían como destinatarios a los miembros de las élites, y por eso no permearon a fondo en nuestros sectores populares como, en cambio, sí había ocurrido con el barroco. Y es a partir del periodo ilustrado que se produce el gran divorcio cultural que separó a las élites del pueblo. Ya no es el conjunto de la sociedad quien participa del mismo banquete, sino que hay platos completamente distintos: el barroco queda para las mayorías “ignaras” y el neoclásico se ofrece a los que se precian de sabios.

Los sectores populares no parece que hubieran acogido el proyecto ilustrado, aunque algunas élites indígenas pudieran haberlo hecho. Las poblaciones indígenas, frente a una propuesta que les resultaba tal vez un tanto críptica (y que en general, al ignorarlos, los invisibilizaba) optaron por continuar con lo que ya habían logrado co-crear. Pero, además, cuando el proyecto de la nueva casa reinante trajo aparejada una mayor presión fiscal, la reacción fue acudir al último recurso de una sociedad que se siente amenazada. Scarlett O'Phelan Godoy registra 140 rebeliones en las tierras altas, en un libro cuyo título no puede ser más elocuente: *Un siglo de rebeliones anticoloniales*. La Gran Rebelión del inicio de la década de 1780 respondió a un proyecto radical sin precedentes, y supuso el intento de ruptura completa con la administración colonial.

Después de medio siglo de realizaciones alcanzadas por los ilustrados, vino la Independencia, que llegó con la decisión de dejar atrás todo lo que no respondiera al nuevo proyecto. O sea, con muy poco, si no fuera porque se recurrió, a veces disimuladamente, a la reutilización de parte del proyecto ilustrado que había puesto en marcha el régimen anterior. Es lo que se verifica, por ejemplo, con el *Plan de Enseñanza* que Antonio José de

Sucre presenta en 1827, al igual que el extenso *Decreto reglamentario de los colegios de Ciencias y Artes*, dictado ese mismo año y que siguió vigente hasta la década de 1870, como los demás documentos programáticos de los primeros decenios del periodo republicano, que se basan precisamente en el *Reglamento General de Instrucción Pública* emanado de la Villa y Corte de Madrid en 1821 (véase Castro Torres, 2017: 52-55). A la vez, como botón de muestra de la profundización del divorcio entre las élites y la población indígena en el siglo XIX, los tres colegios que estaban en marcha en la provincia de Paria para niños y jóvenes indios, que fueron un gran motor de la promoción humana desde 1773, desaparecieron por una lamentable decisión del propio Mariscal Sucre. El único proyecto educativo que mantuvo un sostenido éxito desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX es el de los colegios de educandas, la mayoría de los cuales fueron puestos en marcha por el arzobispo José Antonio de San Alberto (véase Eichmann Oehrli, 2022; 2025a).

Los sucesivos gobiernos de la naciente república se ocuparon de destruir lo mejor que habían logrado quienes les precedieron, y un ámbito ejemplar es el educativo. El primer impulso que logró cierta estabilidad es el de los regímenes conservadores de los años 1870 en adelante. Pero a continuación vino el afán de los liberales, de los republicanos, de los emenerristas, y, finalmente, del masismo, por hacer olvidar cuanto se había logrado antes que ellos. Puede decirse que las constantes refundaciones del país lo han querido obligar a este a comenzar de cero cada vez. Es por eso que, a mi entender, puede aplicársele el merecido título de “constructores del olvido”.

Lo que queda

Es verdad que los estratos populares han continuado cultivando, por su lado, sus propias creaciones. Y que en algunos casos estas fueron admitidas (o apropiadas) por élites, como ocurre con algunas manifestaciones que hoy llamamos folklóricas. En cualquier caso, en estos estratos puede asegurarse la vigencia de un caudal no olvidado que mantiene su vitalidad (relatos e historias orales, música, piezas dramáticas de comparsa, etc.). Esto quiere decir que los constructores del olvido no consiguieron eliminar esta parte del ecosistema cultural boliviano. Buena noticia.

La mala: han logrado que la población fuera perdiendo, a medida que pasaron las generaciones, lo producido (en mi caso me interesa lo escrito, y dentro de ello, lo “literario”) antes de cada una de ellas. Si preguntamos

a alguien en la calle, o a profesores y estudiantes de las universidades, qué poetas o novelistas o dramaturgos bolivianos de hace 40 años conoce, comprobaremos cuán eficaz fue la tarea ninguneadora de nuestros perpetuos refundadores.

Entonces toca ahora hacer una revisión de lo que se logró hacer olvidar. En estas páginas nos interesa el olvido de la producción literaria de un periodo concreto, el colonial, pero está claro que podríamos continuar en el tiempo y mostrar que, salvo “salvatajes” meritorios y fácilmente localizables, que forman un pequeño archipiélago, las aguas del Leteo fueron bebidas de manera sostenida y afectaron a cuanto no se halla hoy al alcance de la vista, que es poco. En ese archipiélago hay verdaderos hallazgos, pero también material combustible que fue salvado por descendientes de “grandes plumas” que acaso solo lo fueron para aquellos.

Como estamos hablando de materia escrita, la primera distinción que corresponde hacer es entre manuscritos e impresos. Los segundos suelen tener más posibilidades de sobrevivir, por el hecho de que fueron clonados en decenas (o cientos) de ejemplares, de los cuales tarde o temprano acaba por localizarse al menos uno. Las obras conservadas en manuscritos, en cambio, en algunos casos tuvieron la fortuna de ser copiados una o más veces, lo que multiplicó sus chances de llegar hasta nosotros, pero en su mayoría solamente se escribieron en un solo ejemplar, y su existencia estuvo con demasiada frecuencia amenazada de muerte. Gabriel René-Moreno deplora la indiferencia de toda la sociedad sucrense de su época en relación con materiales que costaron siglos de laboriosa producción y acopio. Una indiferencia que resultó peor, en sus consecuencias, que las catástrofes naturales. Toneladas de manuscritos pasaron a envolver el *ancucu* que se ofrecía en la calle como golosina y que resultó más devastador que los incendios o las inundaciones. Otras toneladas de materiales académicos, en este caso de la Universidad de San Francisco Xavier, fueron botados a la intemperie para que bárbaras tropas de Belzu se guarecieran en los espacios en los que habían sido conservados.

A pesar de esas calamidades, se conservan obras de calidad que deslumbran al “paseante” y lo convocan a prestarles atención. Obviamente no todos los paseantes están suficientemente pertrechados para poder apreciarlas. Ante una ruina de piedras finamente talladas hay quien solamente encuentra un obstáculo en su camino, y acaso se queja por tener que dar un rodeo. Incluso hay iconoclastas que disfrutan si ven que pueden contribuir a su aniquilación. Pero también hay quienes se detienen a contemplarla, fascinados por su grandeza o por la exquisita factura de lo

que queda a la vista, y no faltan otros que les dedican años de estudio para facilitar a sus contemporáneos el acceso a sus tesoros artísticos. La destrucción no fue total. Nuestra literatura incluye obras excelentes desde el mismo siglo XVI. Quien no quiera verlas quedará sumido en una pobreza voluntaria, y esta, en el terreno intelectual, es la más penosa de todas las formas de miseria, ya que le impedirá descifrar, no digo la complejidad, sino hasta lo más básico, tanto de nuestras culturas populares como de las producciones de cenáculos “exclusivos”.

Valoraciones de la literatura del periodo virreinal en los siglos XIX y XX

En dos ensayos recientes abordé la progresiva recuperación de la literatura de nuestro pasado colonial. En uno de ellos, publicado en el libro *Læ crítica y el poeta. Siglos XVI y XVII*, ofrecí un rastreo de autores que, en los siglos XIX y XX, se ocuparon ella, y observé las diversas valoraciones que pusieron de manifiesto. Ahora, para un libro de próxima aparición (ver Eichmann Oehrli, 2025b), pude hacer un seguimiento más minucioso de la atención que se prestó al teatro de nuestros siglos XVI-XVIII durante el periodo republicano (en ambos casos evité extenderme al siglo XXI). No repetiré aquí lo desarrollado en ambos trabajos (repetiré, sí, algunos datos, por necesidad expositiva), sino que intentaré mostrar las perspectivas que se fueron dando sucesivamente.

En el siglo XIX, después de un periodo de silencio casi absoluto de varias décadas, los primeros intelectuales de relieve en referirse al periodo colonial son, hasta donde conozco², Manuel José Cortés y Manuel María Caballero, en la década de 1860. Sus juicios son tan negativos como ausentes de noticias, por lo que no me detendré en ellos.

Casi enseguida Gabriel René-Moreno manifiesta su desacuerdo con la posición de Cortés, e inaugura la primera propuesta que tuvimos sobre la producción literaria de los siglos anteriores, a la que podemos llamar “perspectiva documentalista”. Esta consistió en considerar dicha literatura como documento para la Historia. Se la valoró por los datos que en ocasiones proporciona, o bien por el *Zeitgeist* que manifiesta. Es la posición, por ejemplo, de Moreno y de Vicente Ballivián y Roxas. Seguramente José Rosendo Gutiérrez comparte esa perspectiva, ya que ofrece

² Tanto para este párrafo como para el siguiente, un barrido cuidadoso seguramente arrojará más nombres y matices.

la edición de una breve loa escrita y representada en La Paz en 1786, incluyéndola en una serie de documentos del año 1781 que dan cuenta de aspectos de la rebelión de Catari.

A finales del siglo XIX hace su aparición la segunda perspectiva, que podríamos definir como “mirada evocadora”, principalmente en potosinos que nunca pudieron olvidar su grandioso pasado. Entre ellos destaca, sobre todo, Modesto Omiste, quien hace en 1891 una cuidadosa (hasta donde era posible) edición del *Testamento de Potosí*, poema escrito en el año 1800; y en sus *Crónicas potosinas* incluye relatos de Arzáns. El único autor que contribuye al conocimiento de la literatura en quechua del periodo colonial es el cura Carlos Felipe Beltrán, cuya obra todavía está por estudiarse (también sus creaciones en quechua, porque era poeta).

En la primera mitad del siglo XX podemos ver que continúan las miradas documentalista y la evocadora. La primera por Abel Alarcón (el primero que intenta una historia literaria de Bolivia que incluye el periodo colonial) y Carlos Medinaceli. La segunda es continuada por tradicionistas como Ismael Sotomayor, el propio Abel Alarcón y otros.

En el libro del primer centenario de Bolivia asoma un primer trabajo, de Rosendo Villalobos, en el que por primera vez se aborda la poesía del siglo XVII. Por este motivo creo que podemos considerarlo como pionero de la mirada “propiamente literaria”, porque manifiesta interés por el cultivo de la literatura sin más, no por su capacidad evocadora (aunque la tenga) o por los datos que las obras pudieran aportar para el estudio de hechos del pasado o de su clima espiritual. Esta mirada se profundiza en la década de 1940 con aportes de Humberto Vázquez Machicado, Enrique Finot y Luis Alberto Pabón para la literatura en castellano, y para la poesía quechua está el de Jesús Lara, quien utiliza como guía (inconfesada) al cura Beltrán. En el terreno de la edición de obras, lo más saliente es la publicación de los 50 primeros capítulos de la *Historia* de Arzáns por Gustavo Adolfo Otero.

En la segunda mitad del siglo la tendencia tradicionista cedió paso al interés por el estudio de tradiciones vivas, cultivadas en los estratos populares, provenientes de los siglos coloniales. Es lo que encontramos en los estudios de Augusto Beltrán Heredia, Julia Elena Fortún, Rafael Ulises Peláez y, al final del siglo, Margot Beyersdorff.

La mirada “propiamente literaria” que inicia Villalobos es continuada, entre otros, por Teresa Gisbert, Adolfo Cáceres Romero y Josep M. Barnadas. Este último inaugura un tipo de reflexión fundamental, que busca precisar qué puede entenderse por una literatura boliviana.

Fuera de Bolivia, Alicia Colombí Monguió publicó un libro sobre el poeta Diego Dávalos y Figueroa, vecino de La Paz, y su *Miscelánea austral*. Este estudio sería el primer disparador que nos abrió la vía para el conocimiento de nuestra poesía de los siglos XVI-XVII. Nos enseñó a leer la poesía petrarquista de la época gracias a su eminente estudio literario.

Las ediciones de piezas del periodo colonial son en la segunda mitad del siglo XX más numerosas: Enrique Viaña publica el *Testamento de Potosí* (1954), Teresa Gisbert la comedia de Diego de Ocaña (1957), Jesús Lara la *Tragedia del fin de Atahuallpa* (1957), Lewis Hanke y Gunnar Mendoza la monumental *Historia de Arzáns* (1965), Armando Alba la biografía de Vicente Bernedo que Juan Meléndez dio a la imprenta en 1675 (1964), Jaime Urioste Arana la obra de Ramírez del Águila, de 1639 (1978), Barnadas ofrece la de Francisco Xavier Eder (1985), la de Pedro de La Gasca (1998) y el epistolario de Alonso Ortiz de Abreu (2000); asimismo la Academia Boliviana de la Historia publicó la obra de Ramos Gavilán sobre Copacabana (1976), y la Municipalidad de La Paz la crónica franciscana de Diego de Mendoza (1976). En el terreno teatral están los guiones de piezas de comparsa publicados en los trabajos de los estudiosos de tradiciones vivas arriba señalados. En relación con la poesía, en este caso musicalizada en polifonía, está la *Antología de Navidad*, de Julia Elena Fortún (1956), el libro *Lírica colonial boliviana* de Carlos Seoane y un servidor (1993), y un drama evangelizador en chiquitano, de Piotr Nawrot (2000).

No me detendré aquí en los avances que tuvieron lugar en lo que va del siglo XXI, que son abundantes y muy significativos, porque en este cuarto de siglo se produjeron los primeros logros de trabajos de largo aliento que están en pleno despliegue, y sería como querer mostrar una carrera con una fotografía de la posición de los corredores a cuatro pasos de haber comenzado.

El terreno a cultivar

En mis clases de la Carrera de Literatura suelo decir a los estudiantes que he podido registrar material literario de los siglos XVI-XVIII como para trabajar durante al menos unos 300 años. A continuación, los invito a que, los que quieran, se arremanguen para sumarse al trabajo y así multiplicar las posibilidades de llegar en menos tiempo a estudiar y editar piezas que lo merecen. Haré aquí un bosquejo de los materiales que están identificados y que permanecen en sala de espera para salir del limbo. En

cualquier caso, ya no hay excusa para desconocer las creaciones literarias y los estudios en torno a ellas, así como las ediciones de que fueron objeto. Mucho menos para juicios ligeros en torno a la producción de la época.

Quien tenga intención de abordar piezas de nuestros siglos XVI-XVII, lo primero que deberá hacer, como es obvio, es un estado del arte. Mis dos ensayos, a los que me referí más arriba, permiten conocer al menos buena parte de lo obrado durante los siglos XIX y XX en torno a la literatura del periodo colonial. Y no es difícil, a estas alturas, averiguar lo que se ha producido (y se sigue produciendo: este mismo año habrá novedades, como veremos) en los últimos 25 años.

Uno de los grandes reservorios es la *Bibliotheca Boliviana Antiqua* que publicó en dos volúmenes Josep M. Barnadas (2008). Allí registra casi tres millares de títulos de impresos del periodo virreinal, y entre ellos se encuentran muy abundantes piezas literarias. En casi todos los casos, ofrece el lugar (la biblioteca, junto con la signatura topográfica) en el que ha podido comprobar la existencia de un ejemplar, de modo que las búsquedas se facilitan enormemente. Por otra parte, son cada vez más numerosos los títulos a los que se puede acceder en línea, ya sea en el sitio archive.org, ya en la web de la Biblioteca Nacional de España o en otras.

La abundantísima colección polifónica del Archivo Nacional de Bolivia permite acceder, entre pentagrama y pentagrama, a cientos de poemas manuscritos de diversas temáticas y registros, así como a los textos de la música incidental de piezas teatrales. Publiqué varios libros y artículos sobre este material pero, por lo abundante que es, sigue permaneciendo inédito en una inmensa mayoría.

Hay algunos géneros que apenas fueron objeto de estudios y ediciones. En el epistolar, tenemos solamente, gracias a Barnadas, el de Ortiz de Abreu y el que reúne cartas del arzobispo San Alberto a las carmelitas potosinas, con algunas respuestas de estas últimas. Yo publiqué, también unas pocas versiones bilingües de cartas escritas en latín en los siglos XVI y XVII. Y en el género de la oratoria sagrada, a pesar de que la mencionada *Bibliotheca* de Barnadas muestra un centenar registros, tanto de colecciones como de piezas individuales, apenas tenemos dos estudios: uno colectivo de la década de 1990 y otro más reciente de Valentina Guglielmi.

Hay obras de nuestro pasado que todavía no fueron objeto de estudios ni de ediciones en el país (las ediciones realizadas en otros países, en general, tratan con poca propiedad las realidades bolivianas, porque apenas las conocen). Por dar algunos ejemplos: la de Diego de Ocaña fue publicada en Europa (varias veces; en este siglo, una para olvidar y otra,

de calidad, a cargo de Beatriz Carolina Peña) y la de Antonio de la Calancha en el Perú; la *Segunda parte del Parnaso antártico* está por salir, a manos de un equipo hispano-chileno (la *Primera parte*, afortunadamente, verá la luz muy pronto en una edición boliviano-española, gracias a Tatiana Alvarado). Hay una gran cantidad de obras que no cuentan con ediciones recientes, como las de Diego Flores, Fernando de Valverde, Luis Antonio de Oviedo y Herrera, Vicente Caba, etc. Del propio Diego Dávalos, acaso el poeta mejor tratado de nuestro periodo colonial, tenemos una excelente edición de su poesía en el libro *Dolce mio foco*, de Laura Paz Rescalá, pero los coloquios en prosa de la *Miscelánea austral* siguen esperando una edición anotada. Y son muchas las obras conservadas en manuscrito, tanto en prosa como en verso, que podemos encontrar en la Rockefeller Library de Rhode Island, en la Hispanic Society en New York, en la New York Public Library, en la Biblioteca Nacional de España, etc.

De modo que hay a disposición una enorme masa de piezas que esperan la labor paciente de estudiosos que las faciliten al público. También es necesario facilitar la labor de tales estudiosos, ya que son rarísimos los casos bolivianos en que tal actividad permita vivir al que la ejerce. Y es imprescindible contar con fondos para la publicación y con actividades académicas que favorezcan el intercambio de conocimientos y el diálogo entre especialistas. Por último, hace falta poner en marcha iniciativas que potencien la difusión y dinamicen el interés del público hacia esos “olvidados potosíes”, expresión que tomo de Alicia Colombí. Lo dicho aquí podría articularse en un plan ambicioso para disipar la niebla que sembraron los invisibilizadores, los refundadores de siempre.

Bibliografía

Beyersdorff, Margot (1998). *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural.

Castro Torres, Mario (2017). *El sueño y la realidad. Historia de la educación en Bolivia 1800-1874*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Chitarroni, Leandro (2025). *Copacabana y Tito Yupanqui entre nosotros: los jeroglíficos en la crónica de Ramos Gavilán, propuesta pastoral y aporte metodológico*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.

Eichmann Oehrli, Andrés (2022). “La literatura perdida de Charcas colonial: el rescate de una herencia olvidada de Bolivia”. Mónica Velásquez Guzmán y Andrés Eichmann Oehrli (eds.), *La crítica y el poeta. Siglos XVI y XVII* (pp. 17-64). La Paz: Instituto de Investigaciones Literarias / Carrera de Literatura UMSA / Plural.

Eichmann Oehrli, Andrés (2025a). “La literatura en Charcas: factores que favorecieron su cultivo”. *Cuatro siglos de literatura en Bolivia en el horizonte del bicentenario republicano (1825-2025)*. Madrid / Frankfurt / La Paz: Iberoamericana / Vervuert / Editorial 3600 (en prensa).

Eichmann Oehrli, Andrés (2025b). “Sobre el teatro de Charcas: noticias y debates (siglos XIX-XX)”. En Laura Paz Rescala (ed.), *Sobre el papel y las tablas: miradas al teatro de Charcas-Bolivia (ss. XVI-XXI)*. Madrid: Editorial Silex (en prensa).

Espinoza, Waldemar (2018). “Etnohistoria e historia andinas. Estado de la cuestión”. En María de los Ángeles Muñoz (ed.), *Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas* (pp. 167-181). Cochabamba: Grupo Editorial Quipus.

Otero, Clarisa, María Beatriz Cremonte y Pablo Adolfo Ochoa (2018). “La construcción del poder incaico en la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)”. En María de los Ángeles Muñoz (ed.), *Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas* (pp. 227-245). Cochabamba: Grupo Editorial Quipus.

Platt, Tristan (1999). “El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua”. *Chungara*, vol. 29, núm. 1: 35-61.

Windus, Astrid, y Andrés Eichmann Oehrli (2016). “Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios (siglos XVI-XVIII)”. *Iberoamericana*, núm. 61, marzo de 2016: 9-15.

Windus, Astrid, y Andrés Eichmann Oehrli (2017). “La (re-)construcción de espacios sagrados. Los proyectos hierotópicos de la Isla del Sol/ Copacabana, Carabuco y La Plata”. En Norma Campos (ed.), *Barroco. Mestizajes en diálogo* (pp. 383-389). La Paz: Fundación Visión Cultural.

Avances de investigación

Creencias, saberes y valores del pueblo indígena originario Tsimane'

Fernando Vladimir Álvarez Burgos¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: f24xseg@hotmail.com

ORCID: 0009-0003-2751-8504

Resumen

El pueblo Tsimane' enfrenta una crisis cultural debido a la “colonización al oriente” que redujo su territorio, las políticas de homogeneización y la incursión de religiones foráneas. Viven en armonía con la naturaleza; sus actividades cotidianas son guiadas por la espiritualidad transmitida por los ancianos. A pesar de estos conflictos, los tsimane' defienden su identidad cultural y creencial, enfrentando el avasallamiento de la modernidad. Este artículo es síntesis de la tesis de grado en la carrera de Filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés, donde se abordan con rigurosidad las *creencias ancestrales, saberes tradicionales y valores culturales* del pueblo Tsimane'.

Palabras clave: Creencia, saberes, valores, Tsimane', antiguos, Pa'tsene, mitología.

1 Licenciado en filosofía, defendió el 2025 su tesis en la carrera de filosofía-UMSA sobre la creencia mítica del pueblo indígena originario Tsimane', con el nombre: “Pa'tsene. Peregrinación a la montaña de sal: mitología, ritualidad, creencia y magia del pueblo Tsimane’”. Estudió audiovisuales –guión y realización– en París, Francia y La Habana, Cuba. Realizó en los años 2013 y 2014 el documental etnográfico “Al ocaso del sol Tsimane” con fondos IDH-UMSA. Publicó artículos de investigación en temas filosóficos, etnográficos y mitológicos sobre pueblos indígenas originarios de tierras bajas. La Paz, Bolivia.

Beliefs, Knowledge, and Values of the Indigenous Tsimane' People

Abstract

The Tsimane' people face a cultural crisis due to “colonization from the east” that reduced their territory, policies of homogenization, and the incursion of foreign religions. They live in harmony with nature; their daily activities are guided by the spirituality transmitted by the elders. Despite these conflicts, the Tsimane' defend their cultural and spiritual identity, confronting the onslaught of modernity. This article is a summary of the graduation thesis in the Philosophy program at the Universidad Mayor de San Andrés, which rigorously addresses the ancestral beliefs, traditional knowledge, and cultural values of the Tsimane' people.

Keywords: Belief, knowledge, values, Tsimane', ancient, Pa'tsene, mythology.

Recepción: 21 de abril de 2025
Aceptación: 2 de junio de 2025

Introducción

En el contexto de la expansión estatal y la movilidad social hacia la Amazonía, los pueblos originarios experimentan procesos de modernización cultural impulsados por políticas de homogeneización en educación y salud, así como por planes de desarrollo agropecuario y forestal. Sin embargo, sus perspectivas y aportes, basados en una relación igualitaria y respetuosa con la naturaleza, fueron escasamente considerados: ellos se consideran parte de la naturaleza viva del monte en una relación de paridad y respeto.

La entrada de la minería ilegal en sus territorios de origen, autorizada por el gobierno, generó graves impactos ambientales y sociales, contaminando ríos con mercurio y destruyendo la base alimentaria tradicional. Esto vulnera los modos ancestrales de vida y convivencia pacífica con la naturaleza.

La nación² indígena originaria Tsimane' habita su Territorio Comunitario de Origen (TCO), ubicado en el departamento de Beni, a orillas del río Maniquí, en un bosque de humedad subtropical. Su población se estima en aproximadamente doce mil tsimane' distribuidos en pequeñas comunidades familiares. Sin embargo, la cifra exacta es incierta, ya que muchos tsimane' viven en montes apartados o en cabeceras de ríos, en situaciones de automarginamiento voluntario, incluso respecto a su organización matriz, el Gran Concejo Tsimane' (GCT).

El monte tsimane' abarcaba originalmente un territorio desde los Yungas hasta la sabana de Moxos, la región del TIPNIS, el río Isiboro Securé, Rurrenabaque y el Alto Beni, con una superficie inicial de 1.200.000 hectáreas (CIDDEBENI, 1990). Sin embargo, la política de (re)colonización en el oriente boliviano afectó su integridad al superponer asentamientos interculturales³ sobre tierras ancestrales. Este proceso generó conflictos de propiedad y discriminación hacia los pueblos originarios. Los nuevos colonos, lejos de integrar a las comunidades nativas, han promovido su desplazamiento para explotar los recursos naturales. En algunos casos, han limitado el acceso a fuentes de agua y restringido actividades tradicionales como la recolección de palmas o el tránsito por senderos ancestrales. Además, tras recibir tierras fiscales, muchos colonos las revenden a ganaderos y agroindustriales, perpetuando un circuito de tráfico de tierras. Este fenómeno ha favorecido la expansión de asentamientos en áreas protegidas y cercanas a ríos, con serias consecuencias para la preservación del territorio y sus habitantes.

Los tsimane' cuestionan el creciente interés en su territorio con la llegada de interculturales andinos en las últimas dos décadas. Este fenómeno coincide con políticas gubernamentales que promovieron la liberación y la defensa de los pueblos indígenas. Sin embargo, los tsimane' enfrentan amenazas por intereses privados que buscan despojarlos de su territorio. Colonos penetran ilegalmente en su territorio, protegido por ley, afectando sus principios espirituales y desestructurando su red social. En una situación de indefensión, los tsimane' viven un conflicto territorial, cultural y social con los avasalladores, quienes imponen un modelo extractivista que contraviene su ancestral reciprocidad con la naturaleza.

2 Convertirse en Nación Indígena Originaria Tsimane', como lo permite la CPE de Bolivia, es una aspiración en derecho y dignidad para obtener facultades plenas identitarias sobre su territorio hábitat.

3 Denominación que resulta falsa. La política estatal es de dotar a colonos tierras fiscales en el oriente boliviano.

Esta cultura originaria tiene por naturaleza vivir de la cacería, pesca, recolección y producción agrícola. Se asientan en pequeñas comunidades a orillas del río Maniquí, compuestas por un apellido totémico⁴ en un espacio determinado. El lugar que habitan y la naturaleza a mano definen al ser humano en su quehacer; hay tsimane' especialistas en determinadas técnicas culturales: manufactura en algodón natural, tejido de palmas, curaciones o sanaciones con hierbas, cacería, pesca, elaboración de variedades de chicha, etc.

El pueblo Tsimane' ha sido erróneamente catalogado como nómada por visitantes con una percepción limitada de su vida y organización socio-territorial. Los tsimane' habitan esos montes desde tiempos inmemoriales, manteniendo relaciones sociales principalmente con pueblos amazónicos similares, con quienes se mestizaron, intercambiaron bienes y conocimientos. En tiempos de las misiones, sostuvieron conflictos bélicos con el pueblo Mosetén, con el que comparten raíces identitarias y lingüísticas. Los mosetén los consideran salvajes por haberse resistido al adoctrinamiento evangelizador del siglo XVII.

Recorrer el territorio es parte fundamental de la vida del tsimane'. Junto a su familia nuclear, navegan en canoa por el río Maniquí, que no solo es vía de transporte sino también medio de comunicación por donde intercambian noticias y coordinan visitas. Durante estancias prolongadas, exploran nuevos espacios para caza, pesca, recolección y producción agrícola, siendo acogidos por anfitriones que les ofrecen alimento y hospedaje. Además, estas travesías permiten establecer vínculos matrimoniales conforme a sus normas tradicionales. Es estratégico para el tsimane' poseer chacos en distintos lugares, garantizando así su supervivencia y sustento.

La agricultura se desarrolla en el ámbito familiar, adaptándose a las estaciones para diversificar cultivos y preservar la productividad en *chacos* y *barbechos*, incentivando la rotación. Su relación con la naturaleza es profundamente espiritual, basada en la creencia de que flora y fauna poseen alma, pues antes también fueron humanos. En su cosmovisión, la muerte no es un fin, sino una concepción cíclica de la vida; todo se transforma hacia otra forma de vida en la naturaleza.

Su sabiduría ancestral se basa en la enseñanza de los Antiguos o los primeros gigantes tsimane' sobre la tierra, quienes transmitieron conocimientos éticos y morales sobre la reciprocidad con el entorno. La medicina tradicional se fundamenta en el uso de plantas, savia de árboles,

⁴ Se usa el término *tótem* para connotar asentamientos con una ascendencia familiar en determinado lugar.

piedras mágico-medicinales, pócimas de jugos o chichas de ritual, pero fue parcialmente desplazada por la medicina científica, aunque persisten las prácticas de sanación mágica.

Su mitología, historia mítica y estética ritual reflejan una interpretación simbólica y creencial de la realidad, pues los pueblos históricamente asentados en un territorio desarrollan ritos al pasado ancestral de origen y crearon mitología sobre su forma de nacer, ser, estar, entender y fenercer que explican su origen y existencia.

El vínculo espiritual con los Padres creadores, Guardianes de los animales, los Primeros hombres gigantes y los Antepasados con raíz familiar —juntos son llamados Antiguos— se mantiene a través del contacto directo; son quienes regulan la convivencia con la naturaleza según el comportamiento de los tsimane'. Para los ancianos, la historia mitológica sigue siendo un pilar fundamental de su identidad. Sin embargo, otro frente donde se avizoran conflictos es en la espiritualidad: su sistema creencial es amenazado por la presencia de misiones religiosas monoteístas, como la Misión católica Padres Redentoristas *Trois-Épis* y la Misión evangélica norteamericana *Nuevas Tribus* que, desde la década de 1950, buscan convertir a los tsimane' en fieles, desplazando la historia mítica sobre la creación del mundo cultural Tsimane' donde se relatan los principios esenciales de sus *creencias, saberes y valores*. Estas religiones pretenden socavar la relación con los *Antiguos* con sofisticadas estrategias, tácticas, instrumentos y objetivos metódicamente aplicados: la fe monoteísta vertical moderna contra la creencia ancestral y politeísta horizontal.

Esto ha dividido a los tsimane' en dos grupos: los jóvenes que adoptan una nueva fe y rechazan las tradiciones, y los ancianos que defienden su espiritualidad como esencia de su identidad cultural.

Su mitología ancestral —lo más profundo de la esencia humana— es cuestionada; las nuevas generaciones impulsan, consciente e inconscientemente, transformaciones que profundizan las contradicciones internas. Esta afectación se da a través de institucionalidades, como aparatos con carga ideológica, que promueven nuevos íconos creenciales y buscan desterrar los tradicionales. El Estado Plurinacional de Bolivia promueve la adhesión a la modernidad y gradualmente impone políticas que excluyen la autenticidad cultural y espiritual.

Los pueblos indígenas originarios de la Amazonía enfrentan mutaciones culturales en su cosmovisión —su *visión filosófica* de ver y entender los valores particulares— frente a la uniformadora conducta social moderna. Los rasgos distintivos de los originarios —territorio, pensamiento

y lenguaje— tienden a sumirse en el consumo global en la postura de lo privado e individual. Metafóricamente, se entiende: la vasta diversidad ancestral se enfrenta a la avasalladora modernidad monocultural.

Creencias ancestrales

La creencia, el estrato más profundo de la espiritualidad humana, contrasta con la razón, aunque podrían interactuar complementariamente para ofrecer respuestas fidedignas sobre los fines y medios del ser. La tendencia de la creencia es la opinión subjetiva a título de verdad; allí se asientan valores, identidades, comportamientos, vínculos, puntos de vista y la relación natural de objetos materiales con los inmateriales: pensamiento, reflexión, ética, fe, etc. El ser humano construye su raciocinio lógico basándose en creencias sociales, culturales y científicas. La creencia es un juicio de percepción subjetiva que puede validarse como verdad; busca despejar incertidumbres sobre temas inciertos, pero alejados de la razón lógica y comprobable.

La creencia es frecuentemente confundida con religiosidad. Es la probabilidad de afirmar respuestas sin mucha reflexión; por ejemplo, a la pregunta más íntima del ser humano: ¿quién soy y de dónde vengo? El ser humano se aventura por empirismo subjetivo a imaginar “posibles verdades” que cree creer. De esa manera, inhabilita la posibilidad de argumentación con fundamento por comprobación. Así, razón y creencia se enfrentan en contradicción.

El pueblo Tsimane' es creyente en su origen por su historia mítica. Aseguran descender de los hermanos Dojity y Micha': los padres creadores. Ellos crearon a los tsimane', la naturaleza viva del monte y la cultura. Creencias que se refuerzan al confiar en recibir ayuda de los Antiguos que los benefician en la cacería, pesca, recolección y la producción agrícola. El tsimane' se relaciona por la reciprocidad, porque cumple estrictamente la regla de dar y recibir que los Antiguos les enseñaron como valores esenciales: pedir permiso para extraer elementos del monte, no dañar innecesariamente la naturaleza ni a los animales, evitar ofenderlos con malos olores, etc. A cambio, los Espíritus protectores los abastecerán con alimentos. El contacto con estos es directo, sin mediación artificial de rituales mágicos. Si en el comportamiento cotidiano los tsimane' incumpliesen las reglas esenciales, serían castigados o embrujados por los Antiguos hasta enfermarlos. Para el tsimane', el embrujo se somatiza en enfermedades graves.

El tsimane' proyecta en estos Espíritus míticos sus deseos y frustraciones; su devenir está condicionado a satisfacer creencialmente a los Antiguos. A los Guardianes de los animales y de la naturaleza viva los identifican según cada especie; ellos los benefician soltando a sus animales de su inubicable corral donde los resguardan impidiendo su extinción. Los tsimane' equilibran, desde la creencia, el control de la fauna en la cacería para no afectar el nacimiento, crecimiento y la reproducción cíclica de los animales silvestres. Moderación igualmente regida para árboles gigantes y plantas, que tienen sus propios espíritus protectores.

La creencia tsimane' está emparentada con la realidad visible y tangible del monte, ríos, cerros y la naturaleza. La correspondencia de dar y recibir es practicada horizontalmente a diario. El tsimane' es consciente de que si por avaricia devastara fauna y flora del monte, tampoco él sobreviviría como especie: el monte sería un ente extinto. Misma actitud que se realiza en el entorno socio-familiar-comunal. Los bienes se comparten con mayor disposición con los ancianos e incapacitados sin obligatoriedad de devolución. ¡La promesa creencial con los Antiguos está en el equilibrio de su propia existencia recíproca con la naturaleza!

Las *creencias ancestrales* son fundamentos esenciales de la identidad individual, social y cultural del pueblo Tsimane', memoria viva, presente y reverencial a los Antiguos que les enseñaron valores de comportamiento en reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional. Creencia profunda renovada anualmente con el peregrinaje mítico que realizaban a los orígenes creacionales del pueblo Tsimane' en el monte reverencial *Pa'tsene*.

Como se mencionó, la *creencia* es sinónimo de fe, cuando se acepta una afirmación por el crédito concedido a quien la emite. En el caso de la *creencia ancestral tsimane'*, la *identidad* es la relación de respeto a los *Antiguos* y a los sitios de origen por donde anduvieron los Padres creadores, pues se peregrinaba a *Pa'tsene* para reverenciarlos porque allí siguen vivos estos Espíritus protectores. Los tsimane' emprendían una peregrinación creencial hacia el origen creacional; iban, según el calendario mítico Tsimane', tras los pasos de los Padres creadores *Dojity* y *Micha'*, porque allí dejaron evidencias tangibles de su existencia. La mayoría de las narraciones míticas comienzan en *Pa'tsene*: un viaje anual de consagración fue mitificado como una fantástica peregrinación epopéyica al maravilloso mundo mítico del monte *Pa'tsene*. Desde antes de cruzar los umbrales en la subida por el río Maniquí, los tsimane' condicionaban su comportamiento devocional: debían abstenerse de tener relaciones sexuales cum-

pliendo la regla de purificación corporal y espiritual. Después de cruzar el último confín del monte, se pisaba el monte reverencial Pa'tsene; se continuaba por una primitiva senda hasta llegar al sitio devocional, donde viven los Antiguos con quienes se interactuaba con fiestas ancestrales.

La *creencia ancestral* se basaba en una peregrinación creencial que realizaban al origen de su existencia en *Pa'tsene*. En tiempo presente se experimentaba, como en el pasado ancestral, un contacto horizontal, devocional, recíproco y directo con los *Antiguos*. La peregrinación era ir tras los pasos de los inmortales Antiguos que transitaron por allí; cumplían devocionalmente reglas imprescriptibles y esenciales enseñadas desde tiempos inmemoriales. En el trayecto se cruzaban umbrales de ingreso con diferentes *rite de passage* para atravesar. De ese modo se ingresa al eterno arcaico sin tiempo ni espacio tsimane'.

El monte es la nostalgia del pasado y la esperanza creencial del presente. Es centro y periferia de su vida social y creencial, por eso le consagran profundo respeto. En lo social, la comunidad es centro de la cotidianidad secular y de comunicación social; en lo creencial, el monte es el centro del eterno inicio, es el sitio donde habitan los Antiguos, de donde sacan el alimento para sobrevivir: la comunidad está en la periferia de la creencia. Por ejemplo, en sus celebraciones, en el momento de la danza, cuando las representaciones de los *Antiguos* ingresan al centro, ellos salen a la periferia donde danzan alrededor, pero cuando ellos ingresan al centro, son los seres sobrenaturales que los rodean por el exterior. Así expresan los espacios de lo secular y lo mítico. Esta dicotomía se ratifica en las chozas-vivienda, de estar adentro o estar afuera.

Saberes tradicionales

Los saberes son conocimientos adquiridos sobre aspectos de la realidad con tendencia a la objetivación y universalización, capaces de reproducir técnicas y la sistematización con posibilidades de entenderse y demostrarse, criticarse o revisarse. Hay saberes desarrollados por los pueblos en su hábitat: unos pueden ser diestros conocedores de ciertos aspectos, otros expertos en destrezas diferentes. Saber es conocimiento compartido sobre situaciones de la realidad, la naturaleza o el lugar donde se apliquen de interés individual y colectivo.

Los saberes pueden ser ancestrales, tradicionales, culturales y espirituales que la comunidad posee como identidad. Dialécticamente: a me-

dida que se enseña, se aprende en la práctica; no solo en dependencia de lo material utilitario; además, se perfeccionan conocimientos espirituales de educación, ética, moral, creencias, mitos, ritos. También existen conocimientos mágicos para reverenciar lo sobrenatural. Los saberes actúan sobre aspectos que conciernen al comportamiento, la experiencia y el entorno natural que lo rodea.

El tsimane' desarrolló saberes originarios —técnicas y tecnologías— en su hábitat según sus necesidades materiales e identitarias en su conducta protocolar, creencial y ritual con prácticas propias. Tiene actitud curiosa ante lo que le llama la atención; observa, reflexiona, entiende, practica, desarrolla y lo transforma. Relacionan el trabajo material con la creencia ancestral; conocimientos practicados en el relato de sus mitos ancestrales del imaginario espiritual, donde se revelan principios esenciales —y prácticos— en lo individual, social y cultural.

Saberes y conocimientos creenciales aprendidos ancestralmente, aplicados cotidianamente en el monte en reciprocidad con los Antiguos para no afectar la cíclica renovación vital. La misma actitud recíproca es reproducida en lo social comunitario y en el comportamiento colectivo, donde los principios esenciales se establecen por el compartir y extraer solo lo necesario del monte. Los saberes tsimane' se explican en la peregrinación —con conductas culturales— que realizaban a su monte de origen; como los conocimientos en sus prácticas mágico-espirituales aplicados para comunicarse o reverenciar a los Antiguos en determinada época; o para conjurar embrujos y maleficios que pudieran recibir. Los tsimane' están íntimamente relacionados con el monte: a niños y niñas les enseñan a respetarlo. Aprenden a volverlo fértil de vida porque es territorio de su pasado, presente y hasta su proyección de futuro.

La identidad está reflejada en los conocimientos específicos. Con el afán de darle adecuado valor creencial al peregrinar al imponente monte de creación Pa'tsene, se relacionaron saberes con la mitología; las experiencias cotidianas fueron elevadas al nivel mítico, pues los tsimane' emplearon maneras únicas de complacer a los Antiguos. Se enseñó a través de mitos protocolares, normativos y alegóricos que aluden a la ética de comportamiento, valores y respeto creencial, porque mito y realidad están estrechamente ligados, como causa y efecto, a través del concepto estético de *ser y parecer*: no se puede ser sin parecer. ¡Sin esencia no hay presencia!

El pueblo Tsimane' desarrolló *saberes tradicionales* vivenciales en el monte amazónico, desde la transformación de elementos materiales de la naturaleza hasta ritualidades con prácticas mágico-espirituales que se

convirtieron, también, en conocimientos creenciales. Sus saberes espirituales se reflejaron en su comportamiento y acciones cotidianas; por ejemplo, la reciprocidad o trueque de bienes como principio filosófico del ser tsimane' para relacionarse en igualdad, paridad y equidad con los *Antiguos* y con los otros comunarios. Desde su creencia desarrollaron saberes ceremoniales de comunicación con lo sobrenatural en el monte. Allí rigen con mayor rigurosidad los principios esenciales de la cultura Tsimane': reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional.

Los saberes tsimane' son conocimientos amplios adquiridos mediante la observación. Son prácticas y experiencias aplicadas en el monte-hábitat. Uno de los saberes que mejor desarrollaron fue en el campo de la espiritualidad, con la Fiesta de la Renovación, celebrada para comenzar el año nuevo mítico de la abundancia en fauna y flora; se celebraba desde el tres de mayo, aparecían señales creenciales que lo exigían: la naturaleza florecía en todo su esplendor y el árbol toborochi o flor de mayo brotaba; los animales presa del monte aparecían grandes y gordos, significaba que fueron soltados de sus ocultos corrales por sus Guardianes y cuando el jaguar bramaba cerca de los ríos a la luz de las estrellas. Sobre todo, cuando en el cielo brillaba la resplandeciente estrella Venus. Eran las señales del comienzo cíclico de la vida.

Los espiritistas se ataviaban con túnicas tradicionales, se pintaban el cuerpo con resina roja de árbol con la intención de asemejarse a los *Antiguos* y se goteaban en los ojos hierbas de ají ceremonial hasta casi blanquearlos; así aclaraban su vista. Se encerraban por esas noches en la choza ceremonial donde rítmicamente rezaban y danzaban, mientras invocaban a los *Antiguos*. Estos llegaban por el cielo, descendían en la choza visibilizándose en el denso humo; así cerraban mortales e inmortales el pacto de reciprocidad por otro año más.

Valores culturales

Se valoran cualidades internas de un objeto, idea, comportamiento, situación o espiritualidad. Es la identidad intrínseca de aquello que posee valor y se reconoce como atributo de contenido único, diferenciado de otros objetos, independiente de su forma, porque los valores residen en la esencia del objeto valorado. Los valores no son estáticos; son dinámicos, en continua jerarquización; pueden perder cualidades al entrar en ostracismo, automatización, tergiversación, reproducción ilimitada o inactividad que les restan vibración en el imaginario que los valora por su particula-

ridad, o mostrarse enérgicos en constante significación. Con el tiempo, el objeto podría mutar su significado inicial o connotar indiferencia hasta anularse; aunque -en esencia- solo ocultaría u opacaría su significado.

El valor no está en cómo es percibido; es atributo intrínseco del objeto estudiado. El valor se aprecia en las singularidades; el evaluador halla diferencias en el objeto evaluado para darle el valor que posee. Cada cultura creó su sistema valorativo adecuado a su concepción de vida, que es compartida por sus miembros. Así, cada identidad tiene una cosmología con un sistema de valores desde su experiencia vivencial. El valor de una cultura nace desde lo que es y cómo se muestra. Los valores, erigidos en la construcción social, marcan la diferencia entre culturas, incluso entre aquellas más similares, ya sean culturas pasadas o contemporáneas.

Cada pueblo desarrolla reflexión creativa sobre los elementos materiales de la naturaleza para transformarlos en bienes con valor utilitario o espiritual: imaginarios, creencias, educación, razonamientos, estéticas o recreativas que, en la práctica concreta, se tornan en cultura compartida por una identidad e imaginario comunal. Tiene valor la representación inmaterial y transformadora de la espiritualidad por medio del lenguaje idiomático, escritura o gráfica; da entidad natural a objetos valorados que se transformarán en imágenes artísticas, abstractas o creenciales: mitos, ritos, símbolos, ceremonias, arte, ética, costumbres, cosmovisión, etc. En consecuencia, son conferidos como valores desde su formación, entendimiento y configuración de la vida; porque la vida del ser humano es constante producción de acción y pensamiento. Estos valores se construyeron según el hábitat y las maneras propias como desarrollaron una fe que no siempre es utilitaria o material; existen también valores cualitativos como éticos, estéticos, morales, vitales, etc.

La cultura es el mundo humano social porque lo crea y transforma, mutuamente, en nuevas significaciones que se amplían -o se estrechan- con el tiempo y el espacio donde se desenvuelve, desde fabricaciones materiales rústicas hasta elaboraciones sofisticadas con abstracción espiritual y simbólica. La cultura es un conjunto de formas y prácticas vivas, espontáneas o sistematizadas, donde continuamente cambian las caducas estructuras por modelos reformulados o remozados; siempre cuestionados por la mentalidad de la nueva época. Por esta incesante renovación se afirma que lo cultural es dinámico. En la identidad, la cultura -y sus valores- se recrea por tendencia, agotamiento o por permeabilidad de elementos externos que alteran los hábitos mediante nuevos paradigmas.

El pueblo Tsimane' creó su ordenamiento de valores, significación y codificación con sentido exclusivo en su vivencia; estos valores culturales

son regidos rigurosamente por la creencia devocional en sus Antiguos, con quienes comparten el mismo espacio -el monte profundo-, donde tienen comunicación directa, plena y sin intermediación institucional. El tsimane', cuando defiende su territorio, en términos precisos, defiende conservar las normas culturales y su sistema de valores creenciales. Siente desconfianza hacia lo nuevo, precisamente porque teme la alteración de sus valores socioculturales que se manifiestan en las prácticas de reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional.

Desarrollaron valores creenciales de reciprocidad al compartir y convivir con la naturaleza viva sin dañarla. Tienen procedimientos sobre cómo moverse, espacial y temporalmente, en el monte; por la particular forma de curiosear y recorrer su extensión para reconocerse familiar y culturalmente o connotar la diferencia. Comprendieron que al preservar su hábitat extrayendo solo lo necesario, permitiendo su reproducción natural, se ayudan a sí mismos a sobrevivir.

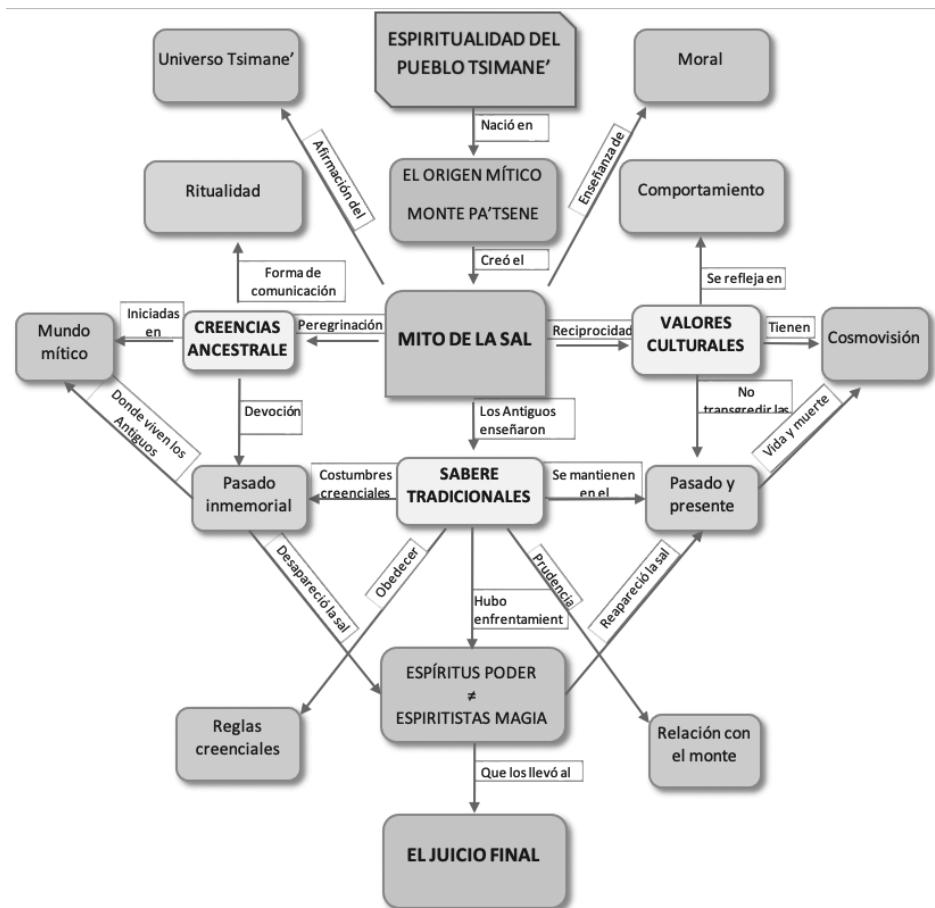
Los tsimane' transmiten a los más jóvenes sus *valores culturales* y conductas creenciales en su relación vital con el monte, convertidos en identidad. Valores afines con las creencias ancestrales y saberes tradicionales; su cosmovisión está inmersa en su cotidianidad con actitud creencial. Saben que, si cometiesen faltas en el monte donde habitan los *Antiguos*, traería trágicas consecuencias. El tsimane' es transparente y no sabe engañar; cuando percibe falsedades se aleja, así no traiciona el comportamiento recto consigo mismo ni con los demás. El valor está en atesorar sus orígenes esenciales de comportamiento regido por los Antiguos.

Para entender la cosmovisión y valores tsimane', debe partirse del monte amazónico como el universo relacional de nacimiento y muerte, centro y periferia. El tsimane' pierde toda aura de perspectiva y orientación cuando está fuera de su espacio: el monte amazónico. Les sobreviene una inacción casi suicida, se tornan *taciturnos o aturdidos*; se sienten en espacios sociales inapropiados. Por esta razón, la gente de "cultura civilizada" los discrimina y los llama peyorativamente inferiores. Pues el tsimane' no está en su centro vital.

El tsimane' es libre en tanto se desenvuelve física y psicológicamente en el monte donde creció, donde se relaciona socialmente, donde practica tradiciones y creencias que lo protegen. Donde se asentó la raigambre familiar y cultural. La trascendencia está en su cosmovisión que descansa sobre cuatro principios esenciales: reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional. Si desobedecieran estos fundamentos, sería el fin del tiempo tsimane' que se expresaría mediante catástrofes naturales en-

viadas por los Antiguos. Los *valores culturales* fueron desarrollados en su contacto con el monte profundo; la relación trascendental que tienen, o cosmovisión, y la ciclicidad de la vida, es siempre de eterno comienzo, transformándose en otro elemento de la naturaleza; la muerte no existe. En lo creencial, los valores cualitativos se constituyen de forma inmaterial. En el caso de la *identidad*, son interpretaciones para otorgar valía consensuada en un imaginario colectivo, donde se compartía la idea de beneficio o carencia: bueno y malo. Dar valor es una correlación cultural entre lo subjetivo, lo social y lo creencial.

Gráfico 1
Esquema sintético de la creencia tsimane'



Fuente: Elaboración propia

Conclusión

El pueblo indígena originario Tsimane' es creyente de su historia mítica; fueron creados en tiempos inmemoriales por sus padres creadores Dojity y Micha'. Ahora, viven bajo la protección de los Antiguos o Espíritus protectores que habitan en el monte, donde se contactan con ellos desde el presente profano con elaborados ritos creenciales en determinadas épocas. La relación creencial que tienen con los Antiguos es horizontal; lo sobrenatural y lo mortal entran en comunión en determinadas ceremonias que realizaban en el monte. Para los tsimane' era una incertidumbre peregrinar a Pa'tsene, el sitio de origen, más allá de los seguros límites seculares, cruzar los umbrales del último extremo del monte e ingresar al monte mítico. Allí, el comportamiento se tornaba reverencial; así cada año, pactan entre fiestas mágico-espirituales con sus Antiguos, respetar el nacimiento, la reproducción y el crecimiento de la naturaleza viva. No se trata solo de tomar lo que se necesita, también de devolver algo en reciprocidad para conservar la vida. Los tsimane' poseen conocimientos sobre los ciclos climáticos en la naturaleza y la biodiversidad —abundancia y escasez temporal— que reconocen para sobrevivir y conservar.

La creencia ancestral está normada por los principios esenciales de reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional a los Antiguos. De estos depende su supervivencia; también en ellos —y del pacto anual de renovación— radica la abundancia del monte o el fin de los tiempos mortales. Para aproximarse a los Antiguos se acataban tres imprescriptibles reglas ancestrales transmitidas desde tiempos inmemoriales: el trueque de bienes valiosos, purificación corporal y espiritual, y abstinencia sexual; aconsejadas por la tradición no transgredir. En caso de desobediencia, los mitos cumplían su designio trágico proyectivo: el cambio de fortuna con el terrible castigo que sufrirá el pueblo Tsimane'.

El maravilloso mundo mítico del monte *Pa'tsene* es testimonio de la cosmovisión que abraza la relación indisoluble entre el tsimane', su historia mítica, tradición social, la naturaleza del monte y la relación creencial. Donde todo ser viviente —en su visión filosófica— tiene el mismo valor. La cultura Tsimane' ofrece un ejemplo de cómo vivir en armonía sin destruir el entorno, perpetuando sus *creencias, saberes y valores*, una relación simbiótica que evoluciona y se adapta. Muestra una capacidad extraordinaria para integrar lo ancestral y el presente.

Pa'tsene representa el hábitat vital de su creencia, donde se respira la solemnidad del origen; las historias míticas se ramifican desde allí: in-

culcan devoción por la creencia ancestral. Arribar a Pa'tsene era coexistir con los Espíritus sobrenaturales en el mismo espacio. El comportamiento es de respeto y directo con los Antiguos. La mitología fundante es viva y potente, de íntima relación entre los tsimane' y sus creadores. La naturaleza arcaica de Pa'tsene se integra con su cosmovisión trascendental. Es el altar natural, germen de la identidad, creencia, ritual y simbolismo de quiénes fueron en el pasado original, en el presente del aquí y ahora, y el juicio final como futuro determinado: navegar a *Pa'tsene* es retornar tras los pasos de los *Antiguos*. Peregrinar al origen lo vuelve único, trascendente y eterno.

Para llegar a Pa'tsene debía cruzarse el umbral mítico Pe'päú', así dejar lo profano para adentrarse al monte mítico creencial; en el monte creacional realizaban arcaicas fiestas míticas —luego, se volvieron ritos creenciales— de comunión directa y presencial con los Antiguos. Celebraban elaboradas ceremonias mágicas de devoción mientras permanecían temporadas en Pa'tsene, donde compartían con los Espíritus fiestas de contacto pleno, directo y llano para renovar la cíclica abundancia anual. Se siguen míticas huellas como evidencias de la existencia sobrenatural. Los *saberes tradicionales* se basan en las enseñanzas creenciales desarrolladas para obtener benevolencias otorgadas por los Antiguos; y los *valores culturales* o la relación trascendental con el monte, explica sobre ritos cílicos de eterno comienzo para renovar la vida: la muerte es el principio de la nueva vida. El alma del desaparecido volverá a esta dimensión en otro elemento de la naturaleza.

El pueblo Tsimane' es creyente. En su hábitat amazónico desarrolló mitos, imágenes, ritos, altares y símbolos en honor a seres sobrenaturales que moldearon su forma de ser, actuar y creer; íconos muy presentes en el imaginario individual, social y cultural. Que el universo mítico sea reconocido socialmente es persistir en largos procesos para comulgar códigos espirituales. Hubo interculturalidad entre amazónicos; cada pueblo aportó su creencia a la red creencial; lo llamativo es cómo los tsimane' desarrollaron una *estética* del ser aquí; no como apariencia, sino en sentido interno y abstracto de su comportamiento expresado en una manera de ver, entender, desarrollar y expresar como singularidad identitaria.

En el siglo XXI, con mayor facilidad de contacto entre seres humanos, la expansión global de la ciencia, tecnologías al alcance social y la promoción de neocreencias; los paradigmas de comportamiento podrían cambiar, pero las esencias humanas se mantienen; sutilmente se solapan o se expresan en las identidades. Hay que mirarlas con atención y se re-

conocerán singularidades. Los tsimane' mantienen una vida práctica de supervivencia relacionada con la creencia.

Lamentablemente, ellos también aprovechan el monte con fines extractivistas de madera; de a poco abandonan la caza o recolección a cambio del sedentarismo con aspiración acumulativa; la reciprocidad de bienes se deja por la mediación económica del dinero y del valor. Las fiestas comunitarias, donde contaban historias míticas alrededor de una fogata, fueron invadidas por amplificadores con música cumbia *chicha* a todo volumen. Incluso, el calendario de celebración mítico de la abundancia se reemplaza por festividades ecuménicas del calendario gregoriano y conmemoraciones cívicas nacionales; en estos hechos se vuelve a ver estas mutaciones que tensionan la relación entre abuelos y nietos: lo viejo ancestral se defiende de lo nuevo y moderno. Los jóvenes olvidan el solemne respeto a la historia creencial.

El joven tsimane' de hoy relega a sus Antiguos; los mitos ancestrales dejaron de serle útiles; olvida su mitología como principio esencial de su identidad. El nuevo tsimane' quiere lo que le impresiona de la comodidad en los pueblos aledaños: luz eléctrica, agua del grifo, imágenes por televisión, dinero fácil, consumismo fútil, moda, etc. El medio por conseguirlo no importa; otra vez es víctima de inescrupulosos comerciantes con relucientes baratijas que lo encandilan. El saqueo indiscriminado de elementos de la naturaleza es intercambiado por alcohol, dulces, ropa usada, etc. Los colonizadores incendian bosques para traficar tierras y madera, devastándolo con tala indiscriminada sin importarles que monte adentro hay vida humana y silvestre. Lo preocupante es que se vislumbran políticas gubernamentales para derogar las TCOs y parcelarlas en lotes privados para beneficiar a colonizadores, ganaderos o de expansión para la agroindustria transnacional de alimentos transgénicos: no hay otro nombre más que temerario genocidio cultural. ¡Es la realidad actual, así se arrasa con el monte tsimane'!

La modernidad los antropofagó con su sistema homogeneizador y empezó a diluirlos como identidad con *creencias, saberes y valores* propios, donde la reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional son valores de comportamiento que pasan a segundo plano. Los jóvenes se vuelven individualistas y el respeto por sí mismo, por los ancianos y el territorio dejó de importar: la cultura ancestral se apaga por el momento, pero no se perderá; solo es opacada por el brillo de lo efímero. Las jóvenes tsimane' tienen sus expectativas de crecimiento; silenciosas estudian en Trinidad, Santa Cruz y La Paz; vuelven al territorio —no pueden ale-

jarse por mucho tiempo del monte— para formar familias con hombres tsimane' e inspirar amor y respeto por el territorio, la naturaleza y la identidad a sus hijos. En su comunidad, practican lo concerniente a los saberes: tejen, elaboran chicha. Son las guardianas de la identidad ancestral, creencial, tradicional y cultural.

Las travesías a *Pa'tsene* se realizan como paseo o como guías de aventureros e investigadores académicos, ya no la peregrinación ancestral de fe. Llama la atención que sean pocos tsimane' los que conocen el sitio de origen *Pa'tsene*. Según los mismos originarios, hay una invasión silenciosa de avariciosos mineros buscadores de oro que trabajan rústicamente por ese sector; estos aseguran con documentos que recibieron concesiones auríferas por parte del gobierno con permiso del INRA, de ministerios, movimientos sociales, interculturales, etc. Lo comprobable es que están envenenando el río Maniquí con mercurio en su desesperada angurria por obtener riqueza a costa de matar el río, columna vertebral del pueblo Tsimane'.

El tsimane' siente la imperiosa necesidad de superación educativa, social y económica; aunque deje por épocas la vida originaria en su monte; quiere conservarlo, pues de su territorio depende la existencia, economía y su identidad. Allí están su idioma, pensamiento, comportamiento e historia mítica de origen. El día que pierda ese territorio hábitat, será un paria; ya vio la experiencia en otros pueblos originarios⁵ y le aterra ese futuro; pero también, como lúdico es su carácter, juega con ese azar: es parte de su espiritualidad el renacer de la nada: morir para volver a vivir en otra forma de vida. La mejor manera de preservar su cultura es ser dinámico, desea reconocerse políticamente como Nación Indígena Originaria (NIOTs) para conquistar autodeterminación y empoderamiento autónomo sobre sí mismo, su monte y su cultura.

No ve con claridad la modernidad que lo enfrenta; quiere disfrutar de la tecnología a mano, pero no sabe el precio por el consumo que quieren, pues la modernidad también ve sus recursos naturales como mercancías de expliación económica. *Pa'tsene* es el monte primigenio tsimane'; mientras exista como centro creencial, el pueblo seguirá vivo; de la visión de la organización comunitaria depende la vigencia y creencia en su ancestralidad. Otro problema al que se enfrenta es al descuido; el consumo fútil de lo industrial le trajo la basura inorgánica, no tienen el hábito del recojo y acopio de los desechos, nunca conocieron la basura inútil.

5 El caso de los pueblos Tacanas, Guarayos, Chiquitanos, etc.

En definitiva, los tsimane'...

Desde tiempos inmemoriales, el pueblo Tsimane' peregrinaba al monte de origen *Pa'tsene*, donde los Antiguos les enseñaron sus *creencias, saberes y valores*. La esencia creencial del pueblo Tsimane' se fundamenta en la *reciprocidad, prudencia, respeto y obediencia devocional*, principios que practican en el monte y que dan trascendencia a su cosmovisión. Filosóficamente, no se aferran a la vida, pues la consideran finita; saben que lo que muere volverá a la vida en otra forma de naturaleza. Por ello, respetan a todo ser viviente debido a su concepción cíclica de la vida. Los tsimane' entienden que, si hubo un origen creacional, el juicio final también llegará para su pueblo.

Bibliografía

Álvarez, F. (2024). "Peregrinación de retorno al origen creacional del pueblo Tsimane'". *Estudios Bolivianos*, (38), 111-135.

Álvarez, F. (2024). "Hablando con los muertos en el monte Tsimane' Peyacsí sāñity". En *Reunión Anual de Etnografía*, La Paz: MUSEF/FCBCB.

Álvarez, F. (2025). *Pa'tsene. Peregrinación a la montaña de sal: Mitología, ritualidad, creencia y magia del pueblo Tsimane'* [Tesis de licenciatura en Filosofía]. Universidad Mayor de San Andrés.

Campbell, J. (2001). *Los Mitos. Su impacto en el mundo actual*. Barcelona: Editorial Kairós.

Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Daillant, I. (1997). *Porque abí parió la mujer de Dios. La salina de los Chimanés y la Destrucción de Petroglifos*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Eliade, M. (1971). *La búsqueda*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.

Ellis, R. & Aráuz, G. (1998). *Pueblo indígena Tsimane'*. La Paz: Ministerio de desarrollo sostenible.

Ferrater, M. J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sud-americana.

Leach, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

Ortega y Gasset, J. (2004). *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Madrid: Ediciones Encuentro.

Riester, J. (1993). *El universo mítico de los Chimane*. La Paz: Talleres gráficos Hisbol.

Sahlins, M. D. (1972). *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial labor, s.a.

Referencias Audiovisuales

Bosque Tsimane'. (1991) [Reportaje]. Dirigido por D. Politi. Producciones SOMOS.

El Fuego en los Tsimane'. (2002) [Documental]. Dirigido por L. Guaraní y T. Huanca. SEPHIS; ARUWIRI.

El Grito de nuestra tierra Tsimane'. (2007) [Documental]. Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia.

El Mundo Tsimane'. (2010) [Reportaje]. Dirigido por X. Martínez. Ministerio de Educación; UNICEF.

El Origen del algodón. (2010) [Animación]. Dirigido por X. Martínez. Ministerio de Educación; UNICEF.

Jac Tuni Drac Tuni (Nuestra tierra. Bosque nuestro). (1996) [Reportaje]. Dirigido por C. Mujica. Dirección Nacional de Conservación de la Biodiversidad.

La Pesca del Idojore. (2009) [Reportaje]. Dirigido por F. Prada. Ministerio de Educación; UNICEF.

La Voz de los sin voz. (s/f) [Documental]. Dirigido por S. Luzzetti y L. Maldonado. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina.

Reunión CIDOB 2010. Subcentral TIPNIS. (2011) [Documental]. FOBO-MADE.

Sabios indígenas de tierras bajas de Bolivia. (2010) [Reportaje]. Dirigido por V. Marzluf, M. Cabello y J. Riester. Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia; UNICEF.

El Territorio Tsimane'. (1992) [Reportaje]. Dirigido por D. Politi. Bolivia urgente, Producciones SOMOS.

Tsimane'. (2012) [Documental]. Dirigido por I. Fuentes y M. Quiroga. BTV.

Tsimane'. Lucha y conservación ancestral. (s/f) [Reportaje]. Dirigido por P. Maldonado y R. Chacón. Ministerio de la Presidencia, Componente de transversalización de derechos de los Pueblos Indígenas.

Vida Tsimane'. (2012) [Documental]. Dirigido por R. Von Muhlenbrock. Junta de comunidades de Castilla-La Mancha (España).

Yura Sobaqui (de visita). (s/f) [Documental]. Dirigido por G. Iamele. FO-BOMADE.

Educación bilingüe en Chile: hablas de herencia y revitalización lingüística

Jennifer Markovits Rojas¹

Profesora Departamento de Lenguas Extranjeras

Universidad de Playa Ancha-Chile

Correo electrónico: jennifer.markovits@upla.cl

ORCID: 0000-0003-1469-2055

Elias Ticona Mamani²

Lingüista de la Academia Nacional de Lengua Aymara-Chile

Correo electrónico: elticona@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5475-062X

Resumen

Este artículo explora el enfoque de hablas de herencia para comprender la realidad lingüística de las comunidades indígenas chilenas, donde el español coexiste con lenguas ancestrales (aymara, quechua, mapuzugun) en un contexto de desplazamiento. Se destaca que, a pesar del aparente mono-

1 Doctora en Bilingüismo y Adquisición de Segundas Lenguas por Rutgers University y profesora en la Universidad de Playa Ancha. Su investigación se centra en el contacto lingüístico, el bilingüismo de herencia y la influencia cruzada entre lenguas indígenas y el español. Ha publicado en revistas indexadas sobre evidencialidad, cognición y variación estructural. Actualmente lidera proyectos sobre migración, educación intercultural y género gramatical. También ofrece asesoría estadística para investigaciones en ciencias sociales y humanidades. Valparaíso, Chile.

2 Licenciado en Lingüística e Idioma de la UMSA, Magister en Patrimonio Intangible, Sociedad y Desarrollo Territorial de la Universidad Arturo Prat, Miembro directivo de la Academia Nacional de Lengua Aymara, Profesional colaborador de Universidad Playa Ancha de Valparaíso, Universidad Silva Henríquez de Santiago y funcionario Público de Ministerio de Educación de Chile. Santiago de Chile.

lingüismo en español, muchos estudiantes indígenas poseen habilidades receptivas en su lengua de herencia que influyen en su español. Se propone que este enfoque puede guiar prácticas pedagógicas que promuevan la biliteracidad, fomentando el desarrollo cognitivo en ambas lenguas. Esta perspectiva enriquecerá la educación intercultural bilingüe, mejorando la enseñanza de la literacidad en español y la revitalización de las lenguas indígenas al reconocer la realidad de estos hablantes.

Palabras clave: Hablas de herencia, Lenguas indígenas, Biliteracidad, Bilingüismo, Educación intercultural.

Bilingual Education in Chile: Heritage languages and linguistic revitalization

Abstract

This article explores the heritage language (HL) approach to understanding the linguistic reality of Chilean indigenous communities, where Spanish coexists with ancestral languages (Aymara, Quechua, Mapuzugun) in a context of linguistic displacement. It highlights that, despite the apparent Spanish monolingualism, many indigenous students possess receptive skills in their heritage language that influence their Spanish. It is proposed that this approach can guide pedagogical practices that promote biliteracy, fostering cognitive development in both languages. This perspective will enrich bilingual intercultural education, improving the teaching of Spanish literacy and the revitalization of indigenous languages by acknowledging the reality of these speakers.

Keywords: Heritage languages, Indigenous languages, Biliteracy, Bilingualism, Intercultural education.

Recepción: 19 de abril de 2025
Aceptación: 29 de mayo de 2025

Introducción

A pesar de que el español es la lengua dominante en nuestro país, el aymara, el quechua, el mapuzugun y el rapa nui son consideradas lenguas indígenas activas (Castillo et al., 2022). No obstante, con respecto a las lenguas indígenas activas continentales (el aymara, el quechua, el mapuzugun), diversas investigaciones sobre el estado de estas lenguas ancestrales en Chile afirman que existe un desplazamiento continuo a favor del español y una castellanización de las lenguas originarias. Concluyen que las nuevas generaciones indígenas no producen, es decir, no hablan la lengua ancestral en regiones con un alto porcentaje de personas que se identifican con una etnia indígena (aymara: Mamani Morales, 2005; quechua: Castro, 2015; mapuzugun: Olate & Henríquez, 2010; Henríquez Barahona & Dinamarca Zurita, 2018).

Si bien estos diagnósticos revelan una situación existente en las actuales comunidades, también transmiten la idea generalizada de que muchos estudiantes de estas comunidades son monolingües de español con una fuerte identidad indígena. Esto se traduce, por una parte, en que los actuales programas de literacidad de castellano están diseñados desde una perspectiva monolingüe y, por otra, en que los cursos de revitalización de lenguas indígenas están diseñados para aprendices de segunda lengua, es decir, para monolingües de español que nunca han tenido exposición a la lengua ancestral. Sin embargo, diversos estudios desde el enfoque de hablas de herencia han demostrado que miembros de comunidades que viven en un país donde su lengua materna es minoritaria tienen altas habilidades receptivas (comprensión oral y escrita) de la lengua materna o lengua de herencia (LH), aunque un menor dominio hablado de la LH (Montrul, 2013; Polinsky, 2015). Igualmente, desde la sociolingüística, estudios han demostrado que el español de estas comunidades tiene influencia de la lengua ancestral (Bustamante, 1991; Babel, 2009; Escobar, 2011; Fernández, 2014), lo que implica una exposición temprana a la lengua materna que influye en la manera en que estos hablantes adquieren las lenguas en contacto.

En atención a tales fenómenos, el siguiente documento propone una revisión teórica del enfoque de hablas de herencia para analizar la interacción cognitiva entre dos sistemas lingüísticos, además del análisis de factores sociolingüísticos que puedan influir en esta interacción. De esta manera, se pretende contribuir con bases epistemológicas desde esta disciplina para el enriquecimiento de los actuales programas de literacidad

de español en aquellas escuelas que poseen alta matrícula de estudiantes indígenas y, así, transitar desde una perspectiva monolingüe del proceso de literacidad del castellano a una perspectiva bilingüe. Además, estos postulados teóricos pretenden ser una contribución a los actuales programas de revitalización de lenguas indígenas, considerando la exposición temprana de los hablantes a su lengua de herencia, lo que puede convertirse en una gran ventaja a la hora de diseñar metodologías y estrategias que tomen en cuenta la realidad lingüística de los estudiantes pertenecientes a la comunidad quechua, aymara y mapuche en nuestro país.

El enfoque de hablas de herencia: entre el hablante L1 y el aprendiz L2: delimitación del campo de estudio y perfil lingüístico del hablante de herencia

El estudio de hablantes de herencia es un enfoque dentro de la lingüística aplicada a la adquisición de lenguas, ciencia que examina el lenguaje desde una perspectiva cognitiva. Dentro de este marco, el enfoque en hablas de herencia (en adelante HH) se refiere a una línea de estudio interdisciplinaria que examina de qué manera factores lingüísticos (por ejemplo, estructuras gramaticales de lengua A y B), extralingüísticos (exposición a la lengua, edad, etc.) y psicológicos (por ejemplo, memoria) influyen en el proceso de adquisición de lenguas en contacto, donde la LH (o lengua materna o L1) es minoritaria y la lengua 2 (o L2) es la lengua mayoritaria. Por lo tanto, este tipo especial de bilingüe se refiere a minorías lingüísticas dentro de un territorio determinado, producto de migraciones (por ejemplo, los niños nacidos de migrantes de primera generación, como la comunidad latina en Estados Unidos), y también a aquellos individuos de etnias originarias que nacen y crecen en un territorio que actualmente tiene una lengua dominante que no es la ancestral (Valdés, 2005). En el caso de Chile, podemos encontrar HH en personas que han nacido en comunidades indígenas y adquieren como L1 la lengua ancestral y luego el español como L2. Estas características especiales de adquisición de lenguas hacen que el bilingüismo de los hablantes de herencia difiera de los patrones de adquisición y uso asociados a la L1 y a la L2. En otras palabras, el HH se encuentra en un punto intermedio entre el hablante L1 y el aprendiz L2. Por ejemplo, en el caso de niños y niñas de comunidades indígenas en Chile, podemos pensar en hablantes que tienen una alta proficiencia del castellano hablado, pero que piensan en la lengua

indígena (gramatical y semánticamente), y, a su vez, poseen un alto grado de nivel de competencia de habilidades comprensivas en la lengua de herencia (comprensión oral) y algún nivel de competencia de habilidades productivas (hablar) de su lengua ancestral (Ticona, 2007).

Por esta razón, el HH posee un perfil bilingüe que navega constantemente entre dos culturas, y sus estrategias pueden ser sistematizadas para así contribuir con evidencia para repensar, por una parte, los actuales cursos de literacidad de castellano en las escuelas con alta matrícula indígena, y, por otra parte, contribuir para la implementación de la Asignatura de Lengua y Cultura de los Pueblos Originarios Ancestrales impulsada por el Mineduc.

La enseñanza de lenguas para hablantes de herencia: factores sociolingüísticos relevantes para el diseño de un currículo intercultural bilingüe

La adquisición de lenguas es un proceso multifactorial donde confluyen distintos componentes, desde los mecanismos internos de nuestro cerebro que permiten el lenguaje, hasta factores externos como el estatus social de la lengua o su funcionalidad, entre muchos otros. En el caso de las hablas de herencia, diversos estudios han analizado los factores sociolingüísticos relevantes al abordar la enseñanza tanto de la LH como de la L2 o lengua dominante (Benmamoun et al., 2013; Montrul, 2015; Leeman & Showstack, 2022). Basándonos en estas investigaciones previas, se puede desprender que, para tener una visión integral de una sala intercultural bilingüe, es necesario considerar factores sociopolíticos, cognitivos y funcionales que influyen en la adquisición, uso y enseñanza tanto de la LH como de la L2 (Montrul, 2015: 251).

Desde una perspectiva pedagógica, es decir, pensando en el diseño de programas que potencien el bilingüismo de herencia, se debe tener en cuenta que existe una relación sociopolítica desigual entre la LH y la L2, por lo que se debe comprender la existencia de una lengua mayoritaria y una lengua minoritaria. La lengua mayoritaria es generalmente la lengua oficial del país, la que posee un alto prestigio, con un uso escrito generalizado en los medios y utilizada en el proceso de escolarización. En el caso de la lengua minoritaria, se caracteriza por ser una lengua con menor prestigio, limitada a contextos cotidianos y familiares, muchas veces sin registro escrito y, por lo tanto, no es utilizada como lengua de escolarización (Benmamoun et al., 2013: 133).

Una segunda dimensión a considerar al diseñar programas bilingües interculturales en una situación de lengua de herencia es el orden de adquisición de lenguas. En esta situación particular de lenguas en contacto, la lengua de herencia o lengua minoritaria se adquiere como primera lengua y la lengua mayoritaria como segunda lengua. Si bien puede darse que la adquisición de la LH acontezca de manera simultánea a la de la L2, en algún momento de la infancia el proceso de la LH se ve disminuido debido a las características sociopolíticas de la L2. No obstante, esta exposición inicial del niño a la lengua de herencia es primordial desde un punto de vista cognitivo, ya que hay contundentes investigaciones que afirman que desde los 0 a 36 meses existe un periodo crítico relacionado con la plasticidad cerebral del infante que facilita los procesos de adquisición de lenguas (Lenneberg, 1967, 1969; Bialystok, 1997; Hagen, 2008; Narbona & Crespo-Eguílaz, 2012).

Un tercer componente que debe ser considerado al diseñar programas bilingües interculturales es el factor funcional, que tiene que ver con la relación entre la lengua primaria y la lengua secundaria, que en el caso de este estudio es el español y la lengua indígena, respectivamente. El factor funcional de la lengua se refiere al radio de uso de esta, uso condicionado por la relación sociopolítica entre lengua minoritaria y lengua mayoritaria. La Tabla 1 resume las distintas relaciones sociolingüísticas entre el español y las lenguas indígenas a analizar en el presente proyecto.

Tabla 1
Relaciones sociolingüísticas entre lengua de herencia y lengua dominante

Factor	Característica	Hablantes de herencia quechua- aymara-mapuzungun en Chile
Sociopolítico	Lengua mayoritaria	Español
	Lengua minoritaria	Quechua- aymara-mapuzungun
Orden de adquisición	Primera lengua	Quechua- aymara-mapuzungun
	Segunda lengua	Español
Funcional	Lengua primaria	Español
	Lengua secundaria	Quechua- aymara-mapuzungun

Además de estos tres factores, es imprescindible considerar que los HH sienten una conexión cultural o familiar con su lengua de herencia (Leeman & Showstack, 2022: 331-332), pero su lengua dominante es aquella que los conecta, a su vez, con la cultura hegemónica, que también

es parte de su cultura. Por lo tanto, y debido a esta situación de lenguas en contacto, es primordial repensar los programas de literacidad de español y de revitalización de lenguas indígenas, propiciando el diálogo armonioso entre culturas coexistentes.

Fundamentando la biliteracidad indígena: el enfoque de hablas de herencia como puente entre la literacidad en español y la revitalización de lenguas ancestrales en Chile

Las preocupaciones con respecto a la lectura y escritura son constantes en la sociedad contemporánea, en el intento de dar o encontrar explicaciones y propuestas para lograr buenos resultados en su práctica. En este marco surge la literacidad y, particularmente en contextos multilingües como el chileno, la biliteracidad, como una propuesta fundamental para el desarrollo de la lectoescritura en dos lenguas. Esta perspectiva de la biliteracidad adquiere una especial relevancia al considerar a los hablantes de herencia de lenguas indígenas, quienes poseen un conocimiento lingüístico bilingüe único que puede ser fundamental en los procesos de revitalización y educación intercultural. Los párrafos siguientes son un intento de explicar y tomar la biliteracidad como una propuesta valiosa para los pueblos indígenas, en los esfuerzos de revitalización de su lengua y cultura originaria.

Barton y Hamilton (2000) indican que “La literacidad es ante todo algo que la gente hace, es una actividad localizada en el espacio entre el pensamiento y el texto. La literacidad no reside simplemente en la mente de las personas como un conjunto de habilidades para ser aprendidas, y no solo yace sobre el papel, capturada en forma de textos, para ser analizada. Como toda actividad humana, la literacidad es esencialmente social y se localiza en la interacción interpersonal” (27). Dentro de la misma línea, Cassany (2005) explica que el término más preciso para referirnos a las prácticas de lectura y escritura es el de literacidad, que equivale al término inglés *literacy*, involucrando prácticas sociales, un diverso conjunto de formas de pensamiento, habilidades, conocimientos y actitudes necesarias para los usos eficaces de la lectura y escritura. Las dos citas hacen interesante entender su importancia: que la lectura y la escritura no son solo un ejercicio de descifrar grafemas, sino que involucran la práctica de habilidades, conocimiento y actitudes del desarrollo de la cognición. Esta perspectiva de la literacidad como una práctica socialmente situada y

arraigada en la interacción interpersonal es fundamental para el enfoque de hablas de herencia. Los hablantes de herencia desarrollan su relación con la lengua minorizada y la dominante a través de interacciones sociales y prácticas culturales específicas, lo que influye en sus habilidades de literacidad en ambas lenguas de maneras particulares que este enfoque busca comprender.

Por otra parte, Zabala (2009) indica que la literacidad siempre implica una manera de usar la lectura y la escritura en el marco de un propósito social específico. Si nos fijamos en los usos de la lectura y la escritura, más allá de la escuela, podemos darnos cuenta de que leer y escribir no son fines en sí mismos: uno no lee o escribe para leer y escribir. Al contrario, son formas de lograr objetivos sociales y prácticas culturales más amplios: uno lee una receta de cocina para cocinar, escribe una carta para mantener una amistad, entrega una solicitud para ejercer un derecho ciudadano, lee el periódico para informarse, escribe una lista para organizar su vida, etc. (2009: 23).

Ahora bien, como Ferrer (2018) describe, hay que ir diferenciando entre la alfabetización y la biliteracidad, hasta dilucidar una biliteracidad crítica. Al respecto, los antecedentes bibliográficos indican que la literacidad surge desde los procesos de lectura y escritura intervenida de la pedagogía y la didáctica, ya que se dice que para ser alfabetizado no es necesario un pensamiento reflexivo; mientras que la literacidad significa el aprendizaje de todas las habilidades cognitivas y metacognitivas asociadas con leer para comprender, hablar para reflexionar y escribir para comunicar.

Siguiendo en la misma línea, se puede señalar la diferencia entre la alfabetización y la literacidad: el primero se centra más en el proceso de enseñanza de la lectoescritura dentro del currículum escolar, cuya finalidad se marca en la codificación y decodificación, y la literacidad, podemos decir, se circunscribe a las prácticas de lectura y escritura situadas que traspasan el ámbito escolar hasta el familiar y comunitario.

Esta distinción entre alfabetización y literacidad, y la emergencia de la biliteracidad como un desarrollo cognitivo en dos lenguas, es central para el objetivo de este artículo. El enfoque de hablas de herencia reconoce que los estudiantes de comunidades indígenas no son simplemente monolingües en español carentes de habilidades lingüísticas en su lengua ancestral. Más bien, poseen un conocimiento lingüístico y cultural que puede ser la base para desarrollar una biliteracidad profunda, que vaya más allá de la mera codificación y decodificación en ambas lenguas.

Como Ferrer describe (2018), la biliteracidad, a diferencia de la instrucción tradicional, tiene la finalidad de desarrollar aprendizajes altamente cognitivos y metacognitivos. Este proceso pretende formar sujetos pensantes que tengan la capacidad de comunicar lo que piensan a través del lenguaje oral o escrito en dos idiomas: exige un proceso cognitivo más complejo, que requiere de habilidades de reflexión y análisis que van más allá de la simple decodificación fonética. Al contrario, debe ayudar a lograr aprendizajes significativos, que demandan los saberes propios de los estudiantes y de las prácticas sociales donde están inmersas las prácticas de biliteracidad.

Los países o sociedades de características multicultural y multilingüe han ido incorporando la educación intercultural bilingüe, como es el caso de Chile, que debería favorecer un modo de bilingüismo aditivo y un enfoque pedagógico que desarrolle habilidades de biliteracidad y no solo una alfabetización o bialfabetización. Un ejemplo en Chile de esta práctica pedagógica es la realizada en la Escuela de Sibaya, en el norte del país, la que ha realizado un intento de biliteracidad, que debe ser profundizado en las políticas y prácticas de educación intercultural bilingüe, en el contexto de los nueve pueblos que se desarrollan en Chile a raíz del Decreto N° 97 que implementa la asignatura de lengua y cultura de los pueblos tradicionales ancestrales.

El currículo intercultural en Chile y la implicancia del enfoque del HH

Las iniciativas estatales para el desarrollo de una educación intercultural en nuestro país tienen su origen en la Ley Indígena N° 19.253, específicamente en el Decreto N° 280 del 2009,³ que establece los objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios para el Sector de Aprendizaje de Lengua Indígena.

Posteriormente, entre los años 2018 y 2019, la Secretaría de Educación Intercultural Indígena y el Programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación realizaron una consulta indígena en

³ Ley N° 19.253, Decreto N° 280. Modifica Decreto N° 40, de 1996, que establece los Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Básica y fija normas generales para su aplicación (Ministerio de Educación; Subsecretaría de Educación, 20 de julio de 2009).

educación, que tuvo como resultado el Decreto N° 97⁴, el cual deroga el Decreto N° 280 y establece las bases curriculares (BBCC) para la implementación de la Asignatura de Lengua y Cultura de los Pueblos Originarios Ancestrales (ALCPOA), de 1° a 6° Básico. Actualmente, esta asignatura es obligatoria para los cuatro pueblos originarios con lengua vigente (aimara, quechua, mapuche y rapa nui) en establecimientos educacionales con una matrícula de un 20 % o más de alumnos con ascendencia indígena. En el caso de los cinco pueblos con lengua en extremo peligro de extinción o “dormida” (lickanantay, colla, diaguita, yagan y kawésqar), esta asignatura debe impartirse en escuelas con matrícula indígena, independientemente de su porcentaje.

Las BBCC de la ALCPOA incluyen cuatro unidades temáticas que permiten estructurar los Objetivos de Aprendizaje (OA) de la asignatura. Dentro de estas cuatro unidades (ejes interrelacionados bajo la visión de los pueblos indígenas en que en el universo todo está unido y relacionado formando parte de un todo) se encuentra la unidad de Lengua, tradición oral, iconografía de lectura y escritura de los pueblos originarios. Con respecto a este eje, se presentan, a su vez, tres líneas de OA, que son las siguientes: OA para contextos de sensibilización sobre la lengua (es decir, atendiendo a pueblos indígenas con lenguas sin funciones sociales vigentes o urbanos en proceso de reconocimiento de la cultura indígena y aprendizaje de su lengua); OA para contextos de rescate y revitalización de las lenguas (es decir, en espacios rurales y urbanos donde existe lengua, pero no necesariamente comunidades de habla); y OA para contextos de fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas (es decir, orientados al desarrollo del bilingüismo o a la inmersión lingüística).

En el caso de los pueblos aimara, quechua, rapa nui y mapuche, el estudio de las hablas de herencia puede aportar valiosa información para el cumplimiento de los objetivos que buscan la revitalización y el fortalecimiento de las lenguas y las culturas de los pueblos indígenas en el espacio educativo, ya que la teoría y metodología de este enfoque de estudio puede identificar los rasgos gramaticales de la lengua de herencia presente en las comunidades de habla, así como los rasgos gramaticales del español de estas comunidades producto de su bilingüismo de herencia.

4 Decreto N° 97. “Establece bases curriculares de la asignatura de lengua y cultura de los pueblos originarios ancestrales, para los cursos de 1° a 6° año de educación básica” (Ministerio de Educación; Subsecretaría de Educación, 21 de julio de 2020).

La necesidad de detectar de qué manera la exposición temprana a la LH influye sobre el español adquirido por HH de lenguas indígenas en nuestro país es una realidad identificada desde la experiencia en terreno, donde es común escuchar comentarios, principalmente de profesores, haciendo referencia al habla de los niños y niñas de origen indígena, indicando que tienen mayores dificultades en el aprendizaje de la asignatura de Lenguaje y Comunicación, sin considerar la influencia de la temprana exposición de la LH en los estudiantes.⁵ Este desconocimiento por parte de algunas comunidades educativas se ve reforzado, a su vez, en que existe una asimetría entre las habilidades productivas y comprensivas del habla de herencia de los estudiantes, lo que se traduce en que estos niños y niñas se muestran ante su contexto como hablantes monolingües de español, sin considerar que el hablante de herencia posee elementos cognitivos lingüísticos de la lengua originaria. Esta realidad, que hace referencia a una posible transferencia cruzada entre el español y la LH, revela la necesidad de un enfoque de estudio que permita comprender las dificultades de comprensión y aprendizaje, y así diseñar nuevas estrategias didácticas que permitan que el bilingüismo de herencia se convierta en una virtud, fortaleciendo el aprendizaje de la lengua originaria, así como también de la segunda lengua, que en este caso es el castellano.

En conclusión, el estudio de la lengua de herencia puede convertirse en un primordial insumo en el desarrollo del currículo intercultural para determinar qué elementos de la LH pueden poseer los descendientes de los pueblos originarios, así como también para determinar rasgos del español que son producto de la adquisición de la lengua de herencia y así desarrollar estrategias adecuadas para estudiantes bilingües de lengua indígena-español.

Bibliografía

- Babel, A. (2009). “Dizque, evidentiality, and stance in Valley Spanish”. *Language in Society*, 38(4), pp. 487-511. doi: 10.1017/S0047404509990236.
- Barton, D. y Hamilton, M. (2000). “Literacy Practices”. En Barton, D., Hamilton, M. y Ivanic, R. (eds.) *Situated literacies: reading and writing in context* (pp. 7-15). Routledge.

⁵ Elías Ticona ha trabajado como educador ancestral en distintas comunidades aimaras de la región de Tarapacá.

Benmamoun, E., Montrul, S. y Polinsky, M. (2013). "Heritage languages and their speakers: Opportunities and challenges for linguistics". *Theoretical Linguistics*, 39, pp. 129-181. doi: 10.1515/tl-2013-0009.

Bialystok, E. (1997). "The structure of age: in search of barriers to second language acquisition". *Second Language Research*, 13(2), pp. 116–137. doi: 10.1191/026765897677670241.

Bustamante, I. (1991). "El presente perfecto o pretérito perfecto compuesto en el español quiteño". *Lexis*, 15(2), pp. 195-231. doi: 10.18800/lexis.199102.003.

Cassany, D. (2005). "Investigaciones y propuestas sobre literacidad actual: multiliteracidad, internet y criticidad". *Cátedra UNESCO para la Lectura y la Escritura*, 1(10).

Castillo, H., Matus, M. A. y Ticona, E. (2022). *Documento de trabajo 26: Estado de lenguas indígenas en Chile: Resultados obtenidos a partir de narrativas, memoria histórica, prácticas y experiencias sobre lengua y cultura en comunidades educativas interculturales*. Disponible en: <https://bibliotecadigital.mineduc.cl/handle/20.500.12365/19100>

Castro, O. (2015). *La vitalidad de la lengua quechua en inmigrantes bolivianos residentes en la ciudad de Copiapó, Chile*. Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <http://repositorio.filoz.uba.ar/handle/filodigital/4234>.

Escobar, A. M. (2011). "Spanish in contact with Quechua". En Díaz-Campos, M. (ed.) *The Handbook of Spanish Sociolinguistics*. Blackwell (pp. 323-352). doi: 10.1002/9781444393446.ch16.

Fernández, V. (2014). *El español de los inmigrantes de los Andes bolivianos en el Norte Grande de Chile: convergencias y divergencias dialectales en el marco de una situación de contacto*. Tesis doctoral. Université de Montréal. Disponible en: www.academia.edu.

Ferrer, L. (2018). *La literacidad y sus usos sociales en estudiantes tzeltales de la telesecundaria 714. Caso de Yochib, Oxchuc, Chiapas*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Chiapas, DES Ciencias Sociales y Humanidades, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas – México.

Hagen, L. K. (2008). “The Bilingual Brain: Human Evolution and Second Language Acquisition”. *Evolutionary Psychology*, 6(1), pp. 43-63. doi: 10.1177/147470490800600105.

Henríquez Barahona, M. y Dinamarca Zurita, J. (2018). “Actitudes lingüísticas hacia el mapudungun y el castellano: estudio exploratorio en dos comunidades pewenche del Alto Biobío”. *Nueva Revista del Pacífico*, (69), pp. 51-66. doi: 10.4067/S0719-51762018000200051.

Leeman, J. y Showstack, R. (2022). “The sociolinguistics of heritage language education”. En Geeslin, K. (ed.) *The Routledge Handbook of Second Language Acquisition and Sociolinguistics* (pp. 328-340). Londres: Routledge. doi: 10.4324/9781003017325-30.

Lenneberg, E. H. (1967). *Biological Foundations of Language*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons. doi: 10.1002/bs.3830130610.

Lenneberg, E. H. (1969). “On Explaining Language: The development of language in children can best be understood in the context of developmental biology”. *Science*, 164(3880), pp. 635-643. doi: 10.1126/science.164.3880.635.

Mamani Morales, J. C. (2013). *Comenzamos hablando aymara y terminamos hablando castellano no más: un estudio sociolingüístico sobre el uso de la lengua aymara en un área trifronteriza de los andes centrales*. Tesis de doctorado. UNAM. Disponible en: Repositorio de la Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Montrul, S. (2013). “How ‘Native’ Are Heritage Speakers?”. *Heritage Language Journal*, 10(2), pp. 153-177. doi: 10.46538/hlj.10.2.2.

Montrul, S. (2015). “The language of heritage speakers”. En Montrul, S. (ed.) *The Acquisition of Heritage Languages* (pp. 41-89). Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139030502.003.

Narbona, J. y Crespo-Eguílaz, N. (2012). “Plasticidad cerebral para el lenguaje en el niño y el adolescente”. *Revista de Neurología*, 54, pp. 127-130. doi: 10.33588/rn.54S01.2012042.

Olate, A. y Henríquez, M. (2010). “Actitudes lingüísticas de profesores mapuche de Educación Básica: vigencia y enseñanza del mapudungun en el contexto educativo”. *Literatura y Lingüística* (22), pp. 103-116. doi: 10.4067/S0716-58112010000200008.

Polinsky, M. (2015). “Heritage languages and their speakers: state of the field, challenges, perspectives for future work, and methodologies”. *Zeitschrift für Fremdsprachenforschung*, 26(1), pp. 7-27.

Ticona Mamani, E. (2007). “Lengua aymara como esencia del mundo andino”. En *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 45-72). Quito: Ediciones Abya Yala.

Valdés, G. (2005). “Bilingualism, heritage language learners, and SLA research: Opportunities lost or seized?”. *The Modern Language Journal*, 89(3), pp. 410-426. doi: 10.1111/j.1540-4781.2005.00314.x.

Zabala, V. (2009). “La literacidad o lo que la gente hace con la lectura y la escritura”. *Texto de Didáctica de la lengua y la Literatura*, (47), pp. 71-79.

Los totorales de la Bahía de Cohana (Bolivia) y las relaciones interétnicas en la segunda mitad del siglo XIX

María Luisa Soux¹

Instituto de Estudios Bolivianos

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: marialuisasoux@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2203-5434

Resumen

Este artículo explora la conexión histórica entre el uso de la totora, las comunidades urus y la población aymara en la bahía de Cohana, una zona lacustre del lago menor con asentamientos antiguos. Centrándose en la segunda mitad del siglo XIX, un periodo caracterizado por la expansión latifundista y crecientes tensiones sobre la propiedad de la tierra que culminarían en la sublevación de Zárate Willka durante la Guerra Federal, el estudio articula la historia ambiental, la etnohistoria y la historia rural. Finalmente, se destaca la presencia de comunidades urus inmersas en un proceso de aymarización.

Palabras clave: Totorales, contaminación lacustre,
comunidades urus, historia agraria (Siglo XIX), lago Titicaca.

1 Historiadora. Docente emérita de la Carrera de Historia e investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. Este trabajo fue parte de la investigación realizada en 2019 y presentada como ponencia en el IX Congreso Nacional de Historia del Perú; Simposio Historia agraria y rural andina realizado en Lima, del 5 al 8 de Agosto de 2020 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). La Paz, Bolivia.

The Totora Reed Beds of Cohana Bay (Bolivia) and Interethnic Relations in the Second Half of the 19th Century

Abstract

This article explores the historical connection between the use of totora, Uru communities, and the Aymara population in Cohana Bay, a lake area in the minor lake with ancient settlements. Focusing on the second half of the 19th century—a period characterized by the expansion of large estates and increasing tensions over land ownership that would culminate in the Zárate Willka rebellion during the Federal War—the study integrates environmental history, ethnohistory, and rural history. Finally, it highlights the presence of Uru communities undergoing a process of Aymaraization.

Keywords: Totora reeds, lake contamination, Uru communities, agrarian history (19th Century), lake Titicaca.

Recepción: 21 de abril de 2025
Aceptación: 29 de mayo de 2025

Introducción

Uno de los principales problemas medioambientales que sufre hoy la cuenca del lago Titicaca, tanto en Perú como en Bolivia, es la contaminación de sus aguas. El crecimiento de las ciudades de El Alto y de Puno, y la desembocadura de las aguas servidas de ambas urbes en el lago Titicaca, producen hoy niveles de contaminación tan altos que algunos lugares específicos —precisamente donde desembocan las aguas residuales de más de un millón de personas— se han transformado en aguas muertas, que prácticamente no contienen vida animal. Variedades de plantas propias de aguas contaminadas crecen en sus orillas, y la vida económica de sus habitantes se ha visto profundamente afectada. Los peces son cada vez menos numerosos, y las posibilidades de supervivencia son cada vez más

difíciles para los pueblos indígenas ubicados, sobre todo, en la bahía de Puno (Perú) y en la bahía de Cohana (Bolivia).²

El problema de la contaminación de las aguas afecta a diversas actividades económicas y causa un impacto social. Por un lado, está relacionado con su uso para riego, lo que llevaría a analizar su impacto entre los pobladores agricultores que viven a lo largo del recorrido desde las áreas urbanas contaminantes hasta su desembocadura en el lago Titicaca. En el caso de Bolivia, este fenómeno se localiza en las cuencas de los ríos Katari y Pallina. La contaminación también afecta la crianza de animales, que pueden infectarse con parásitos provenientes de las aguas servidas, generando enfermedades como la *Fasciola hepática*. Asimismo, es importante establecer el grado de afectación en otro grupo humano: los pescadores que dependen de la explotación de la riqueza piscícola, quienes se han convertido en algunas de las principales víctimas de la contaminación. Este es el caso de la población pesquera de la bahía de Cohana, ubicada en el municipio de Aygachi, provincia Los Andes, departamento de La Paz, espacio en el que centraré mi investigación histórica.

En el contexto del programa de investigación del Instituto de Estudios Bolivianos sobre la historia del agua en la región altiplánica, se consideraron, por un lado, los estudios realizados en otros institutos de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) acerca de la contaminación de la cuenca del río Katari y, por otro, trabajos previos sobre la historia de la provincia Los Andes, especialmente en el cantón Laja, entre ellos una tesis de maestría de la Universidad Internacional de Andalucía. En este trabajo ya se observaba la profunda relación entre la organización social de la región y los cursos de los ríos Katari y Pallina, que nacen del deshielo de la Cordillera Real, atraviesan el territorio de la provincia y desembocan en el lago Titicaca, en la bahía de Cohana.

Inicialmente, se realizó un seguimiento cartográfico actual e histórico de los cursos de ambos ríos, observándose no solo que recorren varios municipios y cantones de la provincia Los Andes, sino también que las comunidades y haciendas establecían formas específicas de uso del agua. A este análisis se sumó la revisión de documentos en el Archivo de La

2 Sobre el tema de la contaminación en la bahía de Cohana se pueden citar las siguientes publicaciones: “Contaminación de la Bahía de Cohana, Lago Titicaca (Bolivia): Desafíos y oportunidades para promover su recuperación” de Carlos I. Molina, Xavier Lazzaro, Stéphane Guédron y Dario Achá. En *Ecología en Bolivia* vol.52 no.2 La Paz set. 2017. También “Modelo SIMOD aplicado para evaluar la calidad del agua en el Río Katari” de Waldo Vargas Ballester España, Editorial Académica Española. 2018.

Paz, específicamente en el Subfondo Judicial de Pucarani (fondos provinciales) y en la serie Padrones y Revisitas del fondo de la Prefectura. Esta documentación reveló que, durante el siglo XIX, en la región de la bahía de Cohana existían comunidades y haciendas, muchas de ellas propiedad de importantes familias de la élite paceña.

Otro aspecto establecido fue la presencia de una situación intercultural en dos niveles: primero, que algunas comunidades ubicadas a lo largo de estos ríos —especialmente cerca de su desembocadura en el lago Titicaca— pertenecían al grupo étnico de los urus y, por lo tanto, pagaban un tributo menor en el siglo XIX; segundo, que las actividades económicas no se limitaban a la agricultura, sino que la población articulaba diversas labores, como agricultura, ganadería y pesca.

El análisis de estas actividades económicas y su relación con la presencia del grupo étnico uru permitió comprender la compleja estructura económica, social y étnica, particularmente en el cantón Aygachi: la articulación de las tres actividades económicas mediante el uso de la totora. Durante el siglo XIX, la población de las comunidades y haciendas de la región utilizaba esta planta acuática como forraje para el ganado vacuno. La totora, que no solo se extraía sino también se cultivaba en las orillas de los ríos y el lago Titicaca, servía además para la construcción de balsas que permitían a los urus dedicarse a la pesca.

Esta observación permite plantear la hipótesis de la existencia de un sistema complejo de articulación económica, social y cultural, adaptado al medio ambiente específico de la bahía de Cohana, con una historia de larga duración vinculada a conceptos propiamente andinos. Dicha articulación ha experimentado cambios a lo largo de la historia, por ejemplo, con la inclusión del ganado vacuno en su circuito productivo. Al mismo tiempo, este sistema en torno a la totora refleja la convivencia de dos grupos indígenas en la región: los aymaras, dedicados principalmente a la agricultura, y los urus, enfocados en la pesca, además del uso compartido de los totorales de la bahía.

El presente artículo, partiendo de esta hipótesis, se centra en un estudio sobre la propiedad, el usufructo y el uso de los totorales en un contexto de implementación de la Ley de Exvinculación de 1874 y la expansión de los latifundios.

Las problemáticas en torno a los totorales

El presente estudio propone relacionar tres elementos centrales: el medio ambiente y la contaminación del agua, la historia rural (en este caso, la de la propiedad de la tierra y la ambigüedad de la propiedad del agua), y finalmente, la etnohistoria, es decir, la presencia del pueblo Uru en las orillas del lago Titicaca.³ La investigación se centra en un contexto de finales del siglo XIX, marcado por la expansión de la propiedad privada sobre las tierras y por cambios en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas de la región del Titicaca.

El tema plantea también un problema jurídico, pues no se trata específicamente de uno relacionado con la propiedad de la tierra/territorio, pero tampoco puede ser considerado desde la problemática del uso del agua como bien público.⁴ Desde esta perspectiva, podemos preguntarnos: ¿cuál era el marco jurídico que podía afectar el tema de la propiedad y el uso de los totorales? Como respuesta tentativa, se puede señalar que el tema de los totorales se inserta, en última instancia, en la legislación referente a la propiedad de recursos vegetales que se enraízan en un espacio lacustre, la única figura válida para la época de estudio. De ahí que, si bien se podría aceptar el principio de propiedad, al enraizarse en el suelo subacuático, su medición se dificulta de la misma manera.

Otro de los problemas que se presenta para su análisis es el uso de técnicas ancestrales. Si bien la totora fue utilizada por los pueblos originarios de forma diversa desde etapas muy antiguas —como la construcción de viviendas, de embarcaciones, para alimentación, elaboración de prendas como sombreros, entre otros—, en la época de estudio, en la región de la bahía de Cohana, existían dos usos fundamentales de la totora: la alimentación del ganado y la construcción de embarcaciones.⁵

3 Historia ambiental. Se refiere al papel de la naturaleza en la vida humana y nace con el objetivo de identificar los procesos de las sucesivas y crecientes modificaciones resultantes de la interacción sociedad / naturaleza, desde los orígenes de la humanidad hasta el presente. Historia rural. Es el campo de estudio centrado en la historia de las sociedades en las zonas rurales. Se relaciona con la historia agraria y la historia social. La Etnohistoria. Es la rama de la historia y de la antropología que estudia a las comunidades originarias de una determinada región del mundo y su convivencia con otros grupos humanos.

4 Es importante señalar en este punto que, en Bolivia, el Código Civil Santa Cruz, de 1830 no contempla el tema de los alveos o riveras inundables, tema que fue abordado recién en la Ley de Aguas de 28 de noviembre de 1906.

5 Esto no significa que se hubiera perdido la costumbre sobre otros usos de la totora; así, por ejemplo, las comunidades seguían fabricando techos para sus viviendas e inclusive las faldas para sus danzas tradicionales.

Este uso nos lleva a plantear la tercera problemática: la existencia de grupos comunitarios específicos que se dedicaban sobre todo a la pesca: los Urus. A lo largo del tiempo, estos urus se fueron aymarizando y, durante el siglo XIX, fueron ampliando sus actividades económicas, incluyendo cada vez más el trabajo ganadero, labor que estaba limitada anteriormente únicamente a la población aymara.

Finalmente, se plantea una cuarta problemática que se relaciona con el cambio de estatus tributario de los pobladores de tierra firme y las islas de la bahía. Algunos pasaron a ser yanaconas, sobre todo en la época de los remates de tierras durante el gobierno de Mariano Melgarejo; por otro lado, los comunarios urus, que durante parte del siglo XIX pagaban un tributo menor al pertenecer a la categoría de urus, pasaron —luego de la Ley de Exvinculación de 1874, puesta en ejecución en 1880— a pagar un tributo igual al de los aymaras, esta vez como poseedores de tierras.

La larga historia pluriétnica del Lago Titicaca

La historia de larga duración ha mostrado que en la etapa anterior a Tiwanaku, la región del Altiplano estaba poblada por varios grupos étnicos que tenían formas diferentes de vida económica: la agricultura, el pastoreo, la caza y la pesca. De acuerdo con Bouysse-Cassagne (1987), las dos primeras actividades, de carácter productivo, se hallaban en manos de población puquina; la caza era la especialización de los grupos “bárbaros” de los choqueña y, finalmente, los grupos urus eran los especializados en el manejo de las aguas y sus recursos, fundamentalmente la pesca, la caza de animales acuáticos y el uso de la totora.

Por otro lado, los estudios arqueológicos en la región circunlacustre, realizados en Tiwanaku, la península de Taraco, la isla de Pariti, la península de Santiago de Huata y los asentamientos aparentemente posteriores de Copacabana y las islas Titicaca y Coati, entre otros, nos muestran una sucesión de culturas que van desde la denominada Chiripa, pasando por Tiwanaku, los señoríos aymaras y, finalmente, el Tawantinsuyo, privilegiando sobre todo las actividades de agricultura y pastoreo, que serían las que profundizaron el asentamiento en aldeas y ciudades. Por el contrario, los otros grupos no agrícolas no han sido estudiados en profundidad, salvo algunos trabajos realizados sobre todo en torno al arte rupestre, que por su antigüedad muestra constantemente actividades de caza.⁶

⁶ Ver sobre este tema, entre otros, los siguientes trabajos: SIARB (2013). *Peñas: Historia, Arqueología y Arte Rupestre Provincia Los Andes, Depto. de La Paz*. La Paz: SIARB; Juan

A diferencia de los grupos ya citados, que van desde la cultura Chiripa hasta el imperio Inca, el grupo o la cultura de los Urus no ha sido estudiado mayormente por la arqueología, sino por la historia y la antropología. Llama la atención hasta hoy su permanencia ancestral en cuatro lugares específicos del espacio andino, en grupos diferenciados, pero todos ligados a los espacios acuáticos: los Uru Chipayas en las orillas del lago Coipasa y el río Lauca; los Uru Muratos en sus comunidades del lago Poopó; los Iruitus en la región de Jesús de Machaca y el Desaguadero y, finalmente, los Urus Chulluni en las islas de la bahía de Puno (Perú).⁷

Si esta es la situación actual sobre los pueblos urus, con pequeñas comunidades avasalladas y dominadas muchas veces por los pobladores aymaras; su situación fue un poco diferente a lo largo de la historia, ya que se sabe que durante la época colonial y el siglo XIX, las comunidades urus se hallaban en varias regiones específicas ubicadas en los bordes del Lago Titicaca, donde desarrollaban sus principales actividades: la pesca, la caza y el uso de la totora.

El presente trabajo busca analizar desde la historia la situación de las comunidades y haciendas ubicadas en la región de la bahía de Cohana y su relación con el uso del hábitat uru, sus conflictos con las comunidades aymaras, las autoridades locales, los hacendados y, finalmente, el Estado boliviano. Para ello, se tomará como base de análisis los ayllus y haciendas de la región en un momento en que las comunidades se resquebrajaban frente al avance de las haciendas, debido tanto a la política de remate de tierras de la etapa de Melgarejo como a las consecuencias de la Ley de Exvinculación; es decir, se centrará en torno al uso de los totorales en el contexto marcado por las leyes agrarias del siglo XIX.

Los urus de Omasuyos y de Aygachi

La presencia de comunidades de urus en la región de Omasuyos ha sido descrita por Nathan Wachtel, quien señala que en el siglo XVII vivían poblados de urus a orillas del lago, como ocurría en la región de Huarina

Albarracín Jordán (1991). “Petroglifos en el valle bajo de Tiwanaku, Bolivia”. *Boletín de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia* (5), pp. 35-56. Desde la etnohistoria es fundamental el libro de Therese Bouysse Cassagne (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: IFEA, HISBOL.

⁷ La principal investigación acerca de los pueblos urus es la de Nathan Wachtel (2022). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI, ensayo de historia regresiva*. La Paz: BBB.

con el ayllu de Taipiata (Wachtel, 2022: 471). Estos poblados eran denominados “pesquerías”. En este y otros casos, los problemas que se presentaban se relacionaban con la usurpación realizada por Diego Rodríguez sobre terrenos pertenecientes a los caciques de Huarina y Pucarani. Del mismo modo, durante la Visita de Tierras de Gerónimo Luis de Cabrera, el visitador restituyó a otros ayllus urus tierras de pesquería en la región. Esto demostraría, según Wachtel, que, dentro de las comunidades, los urus recibieron del visitador no solo pesquerías, sino también terrenos de cultivo y pastizales. Sin embargo, las tierras recibidas eran menores, ya que mantenían su actividad como pescadores, tal como se señala para el caso de la región de Achacachi: “... este ayllu, por ser uro y que pagan su tasa en pescado no se les repartieron más tierras que las referidas” (AGN, Sala XIII, 17-2-3, citado por Wachtel, 2022: 474).⁸ Al parecer, como indica el mismo autor, se trataba de urus recientemente salidos de las aguas y, en esencia, pescadores, a quienes el sistema colonial, para favorecer su sedentarización, les garantizó el acceso a las tierras. Así,ería recién en este momento cuando empezarían a practicar la ganadería y la agricultura.

Una de las características específicas de la relación entre la Corona y los urus fue el pago de un tributo menor al de los originarios, agregados e inclusive los yanaconas aymaras o quechuas; por esa razón, su inscripción en los padrones establecía de forma separada a los miembros de este grupo étnico. Esto subsistió durante la república, de tal manera que su categoría tributaria se mantuvo, aunque en algunas regiones su adscripción étnica se fue perdiendo mediante un lento proceso de aymarización, lo que implicaba algunos cambios en sus formas de vida y sus labores; a pesar de ello, se mantuvo inclusive hasta el siglo XX una clara discriminación sobre esta población, a la que llamaban despectivamente “isluros”.⁹ De esta manera, para el siglo XIX, los padrones de tributarios de la región de Omasuyos mostraban la presencia de urus (como tributarios, no necesariamente como adscripción étnica) en varios de sus cantones, como se muestra en el siguiente cuadro:

8 AGN. Sala XIII, 17-2-3. “Numeración General de los indios desde pueblos de Achacache” (Citado por Wachtel, 2022: 474).

9 Referencia oral extraída por la autora en la comunidad de Lacaya en la década de 1990.

Cuadro 1
Población tributaria uru en la provincia Omasuyos. Siglo XIX

Cantón	Número de urus
Escoma	238 urus
Ancoraimes	257 urus
Santiago de Huata	74 urus
Huarina	69 urus
Aygachi	65 urus

Fuente: Archivo de La Paz (ALP). Padrones republicanos. Omasuyos. 1839.

El cuadro anterior nos muestra que, inclusive en el siglo XIX, se mantenían poblados urus principalmente en los cantones con mayor acceso al lago. Por el contrario, otros cantones, como Achacachi y Laja, ya no contaban con tributarios urus.

Como puede observarse en el siguiente mapa y en el cuadro anterior, el cantón de Aygachi estaba profundamente relacionado con el lago Titicaca, no solo por su acceso a las orillas, sino también por la jurisdicción sobre una serie de islas ubicadas en el lago menor, que eran, precisamente, pobladas por urus.

Mapa 1
Ubicación del cantón Aygachi

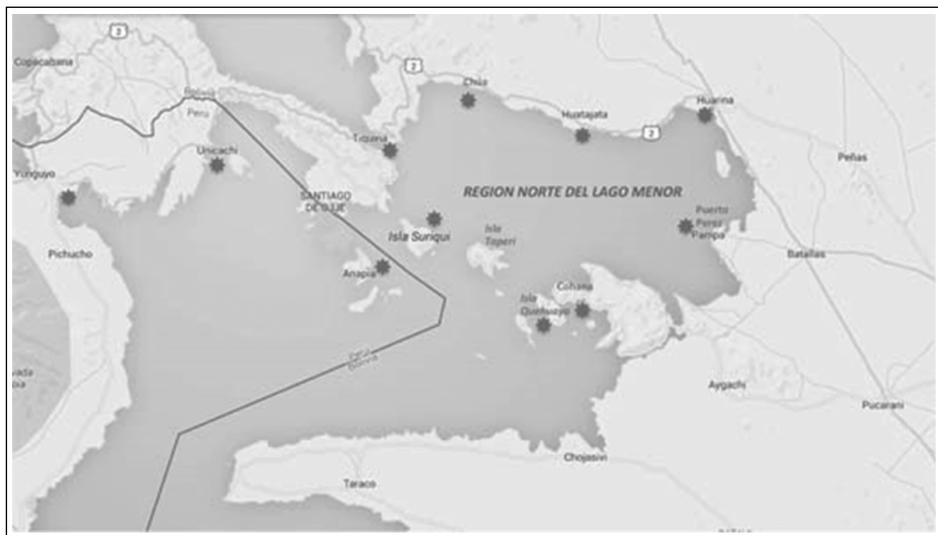


Fuente: Elaboración propia con base en Archivo de La Paz.

Como se puede ver en el Mapa 2, en las orillas del lago menor del Titicaca se ubicaban varias comunidades que pagaban un tributo menor, correspondiente al grupo tributario de los urus. Esta población muy antigua se dedicaba fundamentalmente a la pesca y al uso de otros recursos lacustres. Entre ellas se pueden citar las que se hallaban en la región de Yunguyo y Uscachi, en la península de Copacabana; Tiquina, Chúa, Huatajata y Huarina, en la región norte del lago menor; algunas en la región de Chu-lulaya, hacia el este, y, ya en nuestra zona de estudio, las ubicadas tanto en

tierra firme, como Yayes, como otras menores en las islas de Cumana o Cohana, Quehuaya, Pariti y Suriqui. Todas estas comunidades se hallaban directamente relacionadas con la vida lacustre; eran expertos pescadores y algunas, como la de la isla Suriqui, eran reconocidas como expertas fabricantes de balsas de totora.

Mapa 2
Comunidades urus en el lago menor durante el siglo XIX



Fuente: Elaboración propia con base en Archivo de La Paz. Padrones republicanos. Provincia Omasuyos, 1832. Señalados con verde se hallan las comunidades de urus del lago menor a inicios de la etapa republicana.

Se trata de una región muy relacionada con la vida lacustre. Dos ríos cruzan el cantón: el Pallina y el Katari, los cuales desembocan en la bahía de Cohana. En este cantón, durante el siglo XIX, existían varios ayllus conformados por urus, como se puede ver en el siguiente cuadro:

Cuadro 2
Ayllus de urus en el cantón Aygachi

Ayllu	Estructura tributaria
Ayllu Collana Chico	Urus y forasteros
Ayllu Chojasivi	Urus y forasteros
Ayllu Conce	Urus y forasteros
Ayllu Yajes	Urus y forasteros
Ayllu Añatuyani	Forasteros
Ayllu Cosilaya	Forasteros

Fuente: ALP. "Padrones republicanos". Omasuyos. Libros 3 y 4.

Además de la presencia de ayllus urus, es importante señalar que, ya desde la etapa colonial, varios de los ayllus de toda la región altiplánica, en Omasuyos y específicamente en Aygachi, se habían convertido en haciendas. Por lo tanto, su población se había transformado en yanacona, sin importar si se trataba de población aymara o uru. Para el siglo XIX, los yanaconas pasaron a denominarse colonos como consecuencia del cambio jurídico de su estatus, concebidos como arrendatarios de las tierras y dejando de lado su aspecto servil.

Los urus de la bahía de Cohana y los totorales

Durante el siglo XIX, como se puede percibir en las fuentes primarias judiciales, la bahía de Cohana se presenta como un espacio lleno de tensiones y conflictos. Son numerosos los casos de asonadas, tumultos, rebeliones y otros entre hacendados y comunarios, entre diversas comunidades o ayllus, entre colonos de dos o más haciendas y entre estas y el Estado nacional o regional. En estos conflictos se presentan problemas relacionados con la estructura agraria, la propiedad de la tierra, las diversas culturas agrícolas, pastoriles y de pesca y, finalmente, con la relación entre hacendados criollos o mestizos, agricultores aymaras y comunidades de pescadores urus, que aún se reconocían como tales a fines del siglo XIX. Estas historias se hallan fundamentalmente en el Subfondo Pucarani del Fondo Provincial del Archivo de La Paz (ALP). Este Subfondo documental contiene numerosos expedientes pertenecientes al Juzgado de Pucarani en la etapa en que este pueblo era la capital de la segunda sección de la provincia Omasuyos, a la que pertenecía el cantón Aygachi. La revisión

de algunos de estos documentos judiciales nos llevará a entender, a partir de estudios de caso, la situación de la estructura agraria y los conflictos suscitados en el cantón Aygachi, al que pertenecía la región de Cohana, además de la situación específica de la propiedad, posesión y uso de los tutorales en la región.

Al analizar el corpus documental, se puede ver que, específicamente en la región de la bahía de Cohana, se presentaban problemas como tensiones internas sobre la posesión de terrenos de comunidad, como la demanda presentada en 1891 por Andrea Cruz de la comunidad Quenacagua por la posesión de unos terrenos (ALP. AJP. E.1233 c 55). El seguimiento de este expediente nos muestra las tensiones existentes entre los mismos miembros de la comunidad y la posición de las mujeres al respecto. Se conoce que luego de la Ley de Exvinculación se rompió la relación entre la situación tributaria y la posesión de la tierra, abriendo más la posibilidad de que las mujeres pudieran poseer tierras oficialmente. Estos son:

Cuadro 3
Expedientes judiciales sobre tutoriales en el cantón Aygachi

Lugar	Año	Título	Código
Aygachi	1891	Andrea Cruz de Quenacagua por posesión de terrenos en la comunidad	E1.223 c55
Aygachi	1878/1879	Ciprión Peñaranda por despojo de los tutoriales de su finca	E901 C40
Aygachi	1885	Tumulto y asonada de los de Cumana a los de Cohana	E.1088 C47
Aygachi	1878	Correspondencia del Juzgado de Aygachi	E 892 C 40
Aygachi	1882-83	Incendio y saqueo en tumulto por los indígenas de Queguaya	E 1015 C44
Aygachi	1882-83	Tumulto y saqueo de Yayes por indígenas de Cumana, Cascachi y Cuyave	E1017 C44
Aygachi	1892	Tumulto en comunidad Yayas	E. 1375 C58
Aygachi	1884	Cumana contra Coana	E 1068 C46
Aygachi	1884	Propietario de Cumana contra otras haciendas y comunidades	E 1077 C46
Aygachi	1876-78	Yayes Totoral Ocosa	E 775 C 36
Aygachi	1844-45	Maria Santa Cruz contra los comunarios de Chucara	E87 C 6
Aygachi	1856-58	Comunarios de Yayas sobre los tutoriales del Lago Titicaca	E138 c 9

Aygachi	1838-39	Teresa Villaverde contra Manuel Bustillos por la hacienda de Cumana	E57 C5
Aygachi	1845	Maria Santa Cruz contra el hilacata de la finca Chocara	E88 C6
Aygachi	1844	Maria Santa Cruz contra los colonos de Chocara	E82 C6
Aygachi	1881-82	Modesta Sanjinés contra indígenas por el despojo de totorales Añatuyani y Charapure	E 972 C42
Aygachi	1879-81	Sobre tablón de tierras en Yayes	E918 C41
Aygachi	1856	José de la Peña por invasión de los comunarios de Yayas y Aygachi a su hacienda, contra Bernardo Calaumana, corregidor del cantón	E134. C9
Aygachi	1894-97	Sobre tierras en Yayas	E1440 C61
Aygachi	1863-68	Tumulto con los colonos de la hacienda Cumana	E 261 C15
Aygachi	1865-68	Contra Manuel Bustillos y otro por haber suplantado castigos en un juicio de despojo sobre totorales	E 340 C 19
Aygachi	1867-73	Juicio sobre las tierras en la Isla Suriqui	E411 C22
Aygachi	1865-68	Robo de especies en Coana, propiedad de José de la Peña	E335 c18
Aygachi	1869-70	Tumulto finca de Coana de Eduardo	E 448 C 23
Aygachi	1863	Libro de juicios	E245 C14
Aygachi	1863	Libro de demandas verbales	EE257 C15
Añatuyani	1881-82	Modesta Sanjinés por despojo de totorales	E972C42
Aygachi	1882	Desaparición de Silvestre Conde de la comunidad Yayas	E 1003 C 43

Fuente: Archivo de La Paz (ALP). Subfondo Archivo Judicial de Pucarani.

De la misma manera, se ha revisado también el fondo de Padrones y Revisitas, que se halla igualmente en el Archivo de La Paz. Se trata de numerosos libros que contemplan las listas de tributarios y el pago que realizan al Estado boliviano. En este caso, se ha hecho una revisión de los padrones del cantón Aygachi de los años 1832, 1838, 1842, 1854, 1867, 1868, 1870, 1880 y 1894, 1900. Estas fuentes permiten establecer tanto la estructura agraria del cantón Aygachi, así como las categorías tributarias, lo que nos da la información de la presencia de comunidades urus en el cantón, población que interactuaba constantemente con los aymaras de las haciendas, los comerciantes mestizos y los propietarios y sus mayor-domos criollos.

Como se puede ver en el cuadro anterior, los casos de conflictos y

de violencia son numerosos. Lo que se percibe en la documentación primaria es que, como consecuencia de la Ley de Exvinculación de 1874 y teniendo como antecedente el remate de tierras de la época de Melgarejo, se produjeron en la región de Cohana una serie de conflictos relacionados con la vida de los hacendados, de los comerciantes, los agricultores aymaras y, finalmente, de las comunidades urus, que pagaban aún un tributo menor al resto de los habitantes.

Los totorales de Queguaya y su importancia económica

Un primer caso es el de la hacienda Queguaya, titulado “Escipión Peñaranda por despojo de los totorales de su finca Queguaya contra Pedro Soto, Manuel Ticona, Manuel Ticona hijo y Manuel Hilaja de la finca Cascachi” (Aygachi: 1878 – 1879 E901 C40).

En este documento, que trata el conflicto entre la hacienda de Queguaya y la de Cascachi por el uso de los totorales de la primera, se pueden percibir varias características de la propiedad, el trabajo y la percepción de la importancia que tenía en la región la extracción de totoras, además de la tradición asociada a la misma. Durante el juicio, el testigo Carmelo Quipe, de la finca Cumana, ya indicaba lo siguiente:

Desde tiempo inmemorial los linderos de la finca Queguaya han sido los totorales Capsap-cara, Undavi, Undavi grande hasta cerca de la finca Pariti y siempre han segado totora los peones de esta finca (*ibid.*).

A partir de este testimonio, se evidencia cómo los totorales formaban parte indivisible de la propiedad, y que la tradición no solo de su posesión, sino de su propiedad se remontaba hasta un tiempo muy antiguo, posiblemente desde antes de la etapa colonial, si se tiene en cuenta que este espacio lacustre era poblado por población puquina y uru desde la época Tiwanaku, o incluso antes.

Otro aspecto importante es que los totorales no eran parte, como se podría pensar, de un conjunto de plantas acuáticas “libres”; por el contrario, como señalaban otros testigos, los totorales eran medidos y cuantificados. Así, la extensión del totoral de la finca Queguaya era como de una legua, poco más o menos, y la de la finca Cascachi era de una legua y media. A través de esta medición se establecía la posesión, que se extendía hacia las aguas del Titicaca como un territorio propio, medible y útil.

De la misma manera, un testigo de Cumana decía que los de Queguaya tenían como una legua y media de totorales casi hasta Pariti y los de Cascachi solo tenían media legua (6vta), mientras que otro testigo, también de la finca Cumana, añadió que el totoral de los de Cascachi era de media legua y que era un choro (8vta).¹⁰ Por estos testimonios se puede establecer que la medida para los totorales era la legua y no así las hectáreas que se utilizaban para tierra firme; así, un testigo señalaba: “que los totorales de Queguaya son de dos leguas, son inmensos” (f. 9).¹¹

Esta situación se fortalecía con el testimonio de un peón de la hacienda Cumana, Gregorio Mendoza, quien decía:

La finca Queguaya ha poseído los mismos totorales citados más arriba, explica los linderos Poqueni Aguira, Sura Cruz, Paya Matasa, Condori Villque, Bajo Undavi, Mopa Diego, Tomatije, y Porueni Aguisa. Que colindan con la comunidad Chojasivi y la finca Pariti.... (*ibid.*)

Como se puede establecer, la posesión implicaba también el dar nombre a cada uno de los totorales, y no solo eso, sino que estos lugares nombrados se constituían también en linderos con las otras comunidades y haciendas o fincas.

Finalmente, una cuarta característica y muestra de posesión y propiedad es el uso económico de los mismos. En ese sentido, otros testimonios indicaban cómo en los totorales de Queguaya se hallaban unas setenta cabezas de ganado de los indígenas de Cascachi. Esto implicaría que existiría alguna relación, ya sea de intercambio o de alquiler por parte de los de Queguaya, para que los indígenas vecinos de Cascachi pudieran utilizar los totorales para la alimentación de su ganado.

El testimonio anterior nos da también una idea de la importancia económica de los totorales en varias de las comunidades de Aygachi, sobre todo por su relación con la crianza de ganado vacuno. El hecho de que las vacas se alimentaran con totora nos muestra la articulación entre los dueños de las tierras agrícolas con los pastores de ganado y con los propietarios o poseedores de totorales. Puede verse esta relación en la declaración de otro testigo de la isla Cumana que indicaba que sabe la extensión y propiedad de los totorales “porque iba a comprar totora allí

¹⁰ El significado de choro es ambiguo; sin embargo, por el contexto, se puede inferir que se le da este nombre a los “caminos” acuáticos que separan los totorales y por los cuales se trasladan los pescadores hasta alcanzar el lago abierto.

¹¹ Aygachi: 1878 – 1879 E901 C40, f. 9.

(Queguaya)" (9v), lo que significaría que la totora era un bien que podía ser comprado y vendido.

El expediente nos muestra también la forma como se trabajaba en los totorales. Así, otro testimonio indicaba: "Que ha presenciado como el día cuatro los de Cascachi han maltratado a Ambrosio Machaca de Queguaya, con sus cabecillas Manuel Ticona y Manuel Llaja, que lo tomaron al tiempo que cortaba totora dicho Machaca de Queguaya, como gritó el de Queguaya tuvieron que fugar y se salieron del lago" (fs. 10). La descripción muestra que para cortar la totora se debía ingresar al lago, posiblemente en balsas de totora, lo que implica un trabajo especializado. Sin embargo, el mismo testigo señaló que en el mismo totoral de Queguaya, posiblemente en los lugares más secos, se llevaba a pastar a los animales, así decía: "Que luego habían como 70 cabezas de ganado vacuno en los totorales de Queguaya". Este testimonio nos muestra que, a pesar de que la totora es una planta acuática, en tiempos de sequía, podían mantenerse sobre la tierra, en las riberas del lago, y era allí donde se llevaba el ganado vacuno para que se alimentara.

La riqueza que entrañaba la posesión de un totoral podía generar conflictos entre los comunarios, los yanaconas de las haciendas, las autoridades y los propietarios. En el caso anterior, había ocurrido un ataque de los colonos de Cascachi a Queguaya por la dificultad de establecer linderos sobre el agua. Esto lo señalaba otro testimonio: "que el lindero de los de Cascachi se llama Lora Cruz y es un choro pequeño". El conflicto podía ampliarse e involucrar a otros actores externos a la comunidad. El mismo Cipriano Peñaranda, dueño de Queguaya, denuncia que: "el día anterior (7 nov 1878), más de ochenta han invadido los totorales de la finca Queguaya autorizados por el Parroquial".

Durante el juicio, se ordenó una visita y revisión *in situ*. Allí se revisaron los totorales y cómo los de Cascachi se hallaban frente a los de Queguaya y Cumana. Del informe de la revisión judicial se puede ver que se encontraron numerosas cabezas de ganado en los totorales de Queguaya y, adentrándose hacia Pariti y en medio del totoral, se definió el lugar específico donde los de Cascachi habían dado de garrotazos a Ambrosio Machaca.

Finalmente, el propietario Peñaranda solicitó que se dictara sentencia por el despojo de los totorales y el maltrato a sus colonos, así como por "echar a los totorales más de ochenta cabezas de ganado vacuno, con el fin de que arrasen y consuman". (fs. 14).

Urus, aymaras y el puente prehispánico

Otro caso, perteneciente también a Aygachi y ubicado en la región de estudio, es el “Tumulto y asonada propiciado por de los de Cumana a los de Cohana” (1885 E.1088 C47). Este expediente presenta algunas otras características relevantes. El caso es el siguiente:

El 1 de enero de 1885, durante la fiesta en Yaye (comunidad uru), mientras los comunarios de Cohana regresaban a su comunidad cruzando el puente de Yaye —el puente prehispánico que conectaba tierra firme con la isla de Cohana y Cumana—, fueron agredidos por los indígenas de la finca de Cumana. La mitad de los de Cohana logró escapar hasta su comunidad, mientras que la otra mitad tuvo que retornar a Yaye. En los días siguientes, los indígenas de Cumana, aliados con los de otras comunidades, atacaron Yaye con varios tipos de armas, incluyendo armas de fuego, en contra de los de Cohana. En el expediente se observan las relaciones de alianza y de tensión entre las diversas comunidades de la bahía en un espacio rodeado de totorales, cuyo centro de tensión era el “puente de Yaye”. La presencia y la importancia de este puente prehispánico, que une tierra firme con la isla de Cumana y Cohana, muestran también la antigua presencia de pueblos urus y aymaras, así como la posible llegada de los incas, quienes al parecer construyeron el puente de piedra debido al valor que se le daba a la isla por el uso de los totorales.

Un tumulto en Tirasca

En este caso también se vieron implicados los colonos de Queguaya, quienes, al parecer, habrían asaltado la hacienda de Tirasca (Archivo de Pucarani. 1882-83. E. 1015 C44).

Los hechos ocurrieron el 21 de abril de 1882. Los indígenas de Queguaya asaltaron la hacienda de Tirasca, propiedad de doña Modesta Sanjinés, provocando incendios y saqueos de la casa de hacienda y de las casas de algunos colonos, y dejando heridos a varios de ellos. Al parecer, varios colonos de Queguaya, Pariti, Cumana y Patapatani asaltaron la hacienda citada, incendiando la casa de hacienda y las viviendas de varios colonos, mientras que los colonos de Tirasca tuvieron que refugiarse en los cerros de los alrededores. Ya durante el juicio, se nombraron dos empíricos que fueron a la finca y comprobaron los destrozos tanto en la casa de hacienda como en las viviendas de los colonos, dejando, además, varios heridos, la mayoría por piedras. Se visitaron también las chacras que estaban des-

trozadas. Al final del informe de los empíricos, se acusó a los indígenas de la finca Queguaya por los delitos de incendio y saqueo, cometidos en tumulto y asonada.

Se presentaron varios testimonios, entre ellos el de Gilberto Laura de Tirasca, quien indicó que los indígenas de Queguaya, unidos a los de Pariti y Cumana, en número de 300, habían rodeado la hacienda de Tirasca armados con piedras, palos, hondas y cuchillos, y disfrazados de militares. Señala que habían provocado destrozos “habiendo continuado la guerra...” (f. 36). De acuerdo con el testigo, pasaron a las casas de los colonos y comenzaron a saquear. Finalmente, solo pudo reconocer a algunos de los participantes porque los demás estaban disfrazados.

Otro testigo, colono de Cohana, Lorenzo Mendoza, indicó que el sábado 15 de abril, cuando iba a recoger unos odres de aguardiente traídos de Yunguyo, vio que los colonos de Queguaya estaban transportando habas y papas de Tirasca que habían cosechado. Después de recoger los odres de la isla de Paco, se quedó en Tirasca a pasar la noche y vio que al día siguiente volvieron los de Queguaya y los primeros les gritaban que se estaban llevando lo ajeno. El 18 continuaron con el saqueo y el 19 se unieron unos 100 indígenas de Cumana y otros de Pariti hasta llegar a 300.

Otro testigo indicó que era el día de San Isidro, patrón de Tirasca, día en que había una fiesta. Los colonos de Cumana habían ido a bailar *quenacho* y se habrían embrorrachado. En ese estado, se habrían peleado a trompadas acusándose de ladrones.

Varios son los puntos de análisis de este caso. El primero, el entrelazamiento de tierras de comunidad y de hacienda, y las tensiones entre comunarios y yanaconas o colonos, muchas veces dirigidos por los mismos hacendados. El segundo, nuevamente la relación entre aymaras y urus en un espacio evidentemente lacustre. Finalmente, el hecho de que los balseros urus, por su conocimiento del lago, se dedicaban también al contrabando de aguardiente entre Bolivia y Perú, como es el caso de los odres que internaban la noche de los hechos. Además, llama la atención el hecho de que estos conflictos se realizaran en momentos de fiesta, con el uso de disfraces y máscaras y el consumo de bebidas alcohólicas, las cuales, al parecer, hacían que salieran a la superficie antiguos problemas entre las diversas comunidades y haciendas de la bahía. En estas luchas se hacían alianzas que podían quebrarse posteriormente. Al parecer, al igual que en el caso de Yayes, existía una especie de batallas rituales o tinkus que se daban durante las fiestas y en las que participaban colonos y comunarios, aymaras y urus.

Conclusiones

A partir del análisis de un archivo provincial, el de Pucarani (Omasuyos), se ha podido profundizar en la dinámica de un lugar específico del lago Titicaca: la bahía de Cohana. Si bien este trabajo se inició con el objetivo de analizar, desde una perspectiva histórica, los cambios temporales relacionados con la contaminación y los intentos de usar la totora para limpiar el agua, este propósito nos llevó a examinar con mayor detalle las características específicas de la población de la región en el siglo XIX. Se observó que este era un espacio pluricultural, compartido por población aymara y uru. También se pudo ver que, en este hábitat lacustre, la totora, planta acuática fundamental en la cultura uru desde la etapa prehispánica, se había transformado a lo largo del tiempo en un producto económico muy importante para ambos grupos culturales. Esto se debía, sobre todo, a la utilización de la totora en la alimentación del ganado vacuno, introducido en la región por los españoles.

Para el siglo XIX, los cambios suscitados en la política agraria, con la ampliación de las haciendas y un lento proceso de aymarización de las comunidades urus, provocaron una serie de tensiones, tumultos y asonadas en los conflictos por el uso del espacio, incluidos los totorales. Muchos de estos conflictos, al parecer, ocultaban también tensiones relacionadas con costumbres muy antiguas. El hecho de que estas “guerras”, como fueron descritas por algunos de los testigos, se dieran en varios de los casos durante las fiestas patronales, nos remite a los tinkus o luchas rituales propias de la cultura andina.

Imagen 1
Pescadores entre los totorales. Isla de Cumana



Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias

Archivo de La Paz:

Fondo Padrones republicanos. Omasuyos

Fondo Provincial, Subfondo Juzgado de Pucarani.

Bibliografía

Albarracín Jordán, Juan (1991). "Petroglifos en el valle bajo de Tiwanaku, Bolivia". *Boletín de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia*, (5), 35-56.

Bouysse-Cassagne, Therese (1987). *La identidad aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: IFEA, HISBOL.

Mamani Humérez, Froilán (2001). “Los urus del lago Poopó y su lucha por el territorio durante el siglo XIX”. *Historia*, (29).

Mamani Humérez, Froilán (2006). *Ocupación y distribución de los espacios andinos en la región del Titicaca: el cantón Santiago de Huata entre 1842 y 1893*. (Tesis de licenciatura en Historia). Carrera de Historia UMSA.

Molina, Carlos I.; Lazzaro, Xavier; Guédron, Stéphane & Achá, Darío (2017). “Contaminación de la Bahía de Cohana, Lago Titicaca (Bolivia): Desafíos y oportunidades para promover su recuperación.” *Ecología en Bolivia*, 52(2).

SIARB (2013). *Peñas: Historia, Arqueología y Arte Rupestre. Provincia Los Andes, Departamento de La Paz*. Informe.

Soux, María Luisa (1990). “Ayllus y Haciendas en ‘Los Andes’”. Informe de investigación, proyecto Qhana. Inédito.

Soux, María Luisa (2001). *Autoridad, poder y redes sociales. Laja 1800-1850*. (Tesis de maestría). Universidad Internacional de Andalucía, sede de La Rábida.

Vargas Ballester, Waldo (2018). *Modelo SIMOD aplicado para evaluar la calidad del agua en el Río Katari*. Editorial Académica Española.

Wachtel, Nathan (2022). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI, ensayo de historia regresiva*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

Obituario

Por siempre Lucy

Detén la grabadora. Escucha.
¿Capturó el micrófono el último susurro?
Comprueba que la voz echó raíz en el surco -
ese surco que ahora es hilo,
hilo que se teje en el telar del tiempo.
[...]
Hasta que la memoria nos vuelva a juntar,
hasta que los surcos florezcan en versos,
hasta que tu nombre brote
en cada palabra recién nacida
(José Antonio Ibáñez, 2025)

Cleverth C. Cárdenas Plaza
IEB-Literatura-UMSA

Lucy, nuestra Lucy, nació en otro tiempo, en aquellos años la ciudad de La Paz no tenía televisión y su familia, recién llegada del Lago Titicaca, se había instalado en la Tumusla, esa calle-mercado que rebosa de vida todas las mañanas. Pasó parte de su niñez con sus cuatro hermanos y su madre, viuda de un benemérito de la Guerra del Chaco. Allí creció y se educó, tenía en medio de la casa un patio rodeado de cuartos y muchos niños con quienes compartía la casa, los juegos, los arrebatos, las alegrías y compartía el tiempo. Quizá por eso, su infancia estuvo rodeada de narraciones orales que se contaban entre los niños y que ella lograba arrancar de la memoria de su tía Josefina Gonzales a quien alguna vez definió como su “tía mamá”, pero también su madre y sus otras tías contribuyeron a alimentar su acervo infantil. Allí entre juegos conoció y participó de las aventuras del zorro Antonio y las desventuras de los condenados, comprendió cómo se organizaba el mundo y todo aquello por medio de la palabra, no la escrita, la hablada, la que brota del corazón.

Poco a poco se fue haciendo mayor y le correspondió elegir qué hacer de su vida, imagino que con tantas historias en su cabeza decidió estudiar literatura, en chiste siempre decía que era lo que le permitía alejarse de las matemáticas. Así, con su mente cuajadita de historias, ingresó a la Universidad Mayor de San Andrés y estudió la tradición literaria boliviana y latinoamericana, revisó los mitos griegos, conoció las narraciones germanas y los cuentos chinos, todos estos partían de historias orales. Y se preguntó si se podría hacer esto con los relatos que conocía desde pequeña. Cuando concluyó la Carrera y con esa idea en mente dio inicio a una revisión exploratoria: Manuel Rigoberto Paredes, Jesús Lara, Antonio Paredes Canidia, Antonio Díaz Villamil y muchos otros fueron recopilados y revisados con entusiasmo.

Adquirió todos los libros que pudo con la intención de estudiarlos, pero, como hablante nativa del idioma aymara, pronto notó incongruencias entre las versiones escritas y las narraciones que conocía de antemano porque creció escuchándolas. Estas adaptaciones no solo carecían de contexto —omitían detalles cruciales como el nombre del narrador original o el lugar de recolección—, sino que, en su intento por “embellecer” los relatos para el ámbito literario o académico, los había desvirtuado, reduciéndolos a historias simplificadas y alejadas de su esencia cultural. Tal como se lo contó a Mabel Franco (2012) en una entrevista no encontró en esas recopilaciones los cuentos que conocía de primera mano, es decir, sí estaban, pero tan distorsionados que no los reconocía.

Frente a estas circunstancias y atestiguando esta distorsión, comprendió que todo estaba por hacerse y que un análisis significativo requería ir más allá de las fuentes que tenía a mano. Decidió que era indispensable recopilar los testimonios directamente desde sus raíces, preservando su vínculo con el entorno social, las cosmovisiones y la oralidad que les da vida, es decir, volver a las fuentes primarias, a la esencia. Y sin más apuro, pensando en su tesis, cogió sus maletas y se fue al lugar emblemático del mundo andino: al lago Titicaca. Y esto fue lo que le contó a Franco “me fui a mi pueblo, busqué a mis tíos que todavía estaban vivas y con ayuda de mis parientes pude hablar con más gente y así recopilé un corpus de 60 cuentos más o menos y perfilé mi tesis” (2012). En tales circunstancias y con tan rico material fraguó la tesis titulada “Literatura oral aymara: Estudio del cuento *jamp’atuta*” (1986). La misma fue acogida con entusiasmo por Blanca Wiethüchter (En ese momento directora de la Carrera de Literatura) quien le había recomendado la tutoría de Verónica Cereceda, la gran antropóloga de los textiles andinos. Así, con buenos auspicios

defendió su tesis de licenciatura de la Carrera de Literatura que le significó una ruptura académica, toda vez que una tesis anterior había sido rechazada porque no era de literatura propiamente dicha. Su aceptación, significó que la universidad se abría a otros mundos: los mundos de la vida indígena y su cosmovisión.

Casi inmediatamente a su defensa fue invitada a dirigir el “Taller de Cultura Popular” de la Carrera de Literatura, materia que después dirigió en calidad de docente titular y muchos años después: emérita. También fue docente emérita de “Literatura Aymara” en la Carrera de Lingüística de la UMSA. Desde el espacio del Taller iría a proyectar la realización del acopio de relatos de la tradición oral en las propias palabras de los narradores y daría inicio a la creación del Archivo Oral de la Carrera de Literatura del que fue Responsable por 38 años. Obtuvo un Diplomado en Estudios Étnicos otorgado por la FLACSO y una Maestría en Ciencias Sociales (Mención Antropología) de la Universidad de la Cordillera.

Fundación del Archivo Oral de la Carrera de Literatura

Ella sostuvo la construcción de ese Archivo poquito a poquito, paso a paso, con el cariño maternal que siempre tuvo al ser educada por dos madres, de esa actividad participamos varias generaciones de estudiantes que pasábamos el Taller contagiados de esa mística que conlleva escuchar los relatos de nuestros ancestros sobre un tiempo en el que los animales hablaban e interactuaban con los humanos. Todos quienes estudiamos Literatura pasamos por sus aulas y muchos tuvimos la suerte de viajar en grupos y hacer eso que le encantaba: un trabajo de campo. Nada más lindo que viajar, nada más provocador que hablar con la gente y nada más lindo que compartir las grabaciones que conseguíamos en las largas noches de evaluación, allí en los pueblos, en el campo, en los almuerzos, en el bus. Estábamos en la edad de entregarnos con pasión a cualquier tarea que se nos diera y lo hacíamos con esa alegría que nos daba la juventud. De ese modo, los estudiantes de la Carrera de Literatura recorrimos las diferentes rutas del territorio nacional y siempre con mucho entusiasmo entrevistábamos, grabábamos y nos reencontrábamos con nuestro pasado. Ella tuvo el cuidado de hacer y promover la construcción de ese Archivo para junio de 2012 se sabía que el Archivo Oral de la Carrera de Literatura de la UMSA custodiaba 500 horas de grabaciones —equivalentes a más de 5.000 narraciones— recopiladas en más de 100 localidades de los

departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Santa Cruz y Beni, tras 25 años de funcionamiento. Para septiembre de 2023, en el marco de la presentación de publicaciones derivadas del Archivo, se precisó que el acervo había crecido a 700 horas de grabaciones, abarcando aproximadamente 7.000 relatos orales. Según Lucy Jemio, en el video *Tradición e historia oral: Cultura popular y memoria en Bolivia* (producido por la Facultad de Humanidades UMSA), este material representaba una muestra representativa de mitos, cuentos y testimonios de tradición oral registrados en los nueve departamentos de Bolivia, en las lenguas originarias como aymara, quechua (región andina), chimán, tacaná y guarayo (Amazonía) y muchas otras más. Las grabaciones fueron realizadas entre 1987 y 2018, respetando los contextos culturales y las voces de narradores de pueblos indígenas de tierras altas y bajas. Desde su creación en 1987, el Archivo ha ampliado su colección de 500 a 700 horas de registros, incrementando de 5.000 a 7.000 relatos. Estos incluyen mitos, historias locales, prácticas culturales y memorias colectivas, documentados en más de cien comunidades a nivel nacional, con el objetivo central de preservar y difundir la riqueza oral boliviana desde sus fuentes originarias.

Desde sus informes preliminares del Proyecto *Caracterización de la Literatura Oral Boliviana* Lucy Jemio enfatizaba que toda publicación del material del Archivo Oral debe dar las referencias necesarias para que el relato publicado emita sus señales al lector, explicando si el relato se inserta en un conjunto mayor, si es representativo de un grupo o si es una versión aislada de importancia. Además, se debía proporcionar, de modo impajaritable, la referencia del narrador, el lugar en que vive, la cultura a la que pertenece, la fecha de grabación, aunque parece que se trata de datos nimios, los mismos son fundamentales para situar a las narraciones en su contexto, en su lugar de enunciación evitando hacerlas aparecer como anónimas; definitivamente, se trata de una ética de la investigación que respeta la procedencia cultural y colectiva de las narraciones, pero también respeta el aporte de la localidad y del narrador que se hizo cargo de actualizar la historia.

Por eso, desde el Archivo siempre se subrayó la importancia de un trabajo de investigación documental y empírico, previo a la publicación, para contextualizar y dar razón de las características de la versión publicada. La producción de textos de literatura oral debe rechazar la improvisación para evitar liquidar la riqueza de la tradición oral, decía Lucy Jemio (2005: 123). Un hito importante en las publicaciones que se hicieron desde el Archivo Oral de la Carrera de Literatura fue la que se hizo

con el Proyecto IDH de la UMSA titulado “Difusión de los relatos de la tradición oral boliviana, con énfasis en mitos y cuentos” (2009). Con ese proyecto se publicó la colección “Mitos y cuentos de la tradición oral boliviana” se trata de 10 libros que antologaban partes representativas del Archivo Oral, con ese material concluido se tuvo la oportunidad de recorrer las comunidades y entregar colecciones enteras a las escuelas locales y, en caso de que sigan vivos, a los propios narradores. Se trató de un gesto de devolución importante en un país que normalmente no tiene el suficiente dinero para hacer algo por las culturas originarias, incluso en tiempos del Estado Plurinacional.

A esta publicación se suman el inmenso conjunto de publicaciones que tiene Lucy, sus estudiantes del Archivo y los diferentes proyectos que se realizaron en torno al fondo documental que significa una fuente primaria de su naturaleza.

Ximena Medinaceli. Historiadora, docente y amiga

María Luisa Sioux
IEB-Historia-UMSA

Cuando pienso en Ximena y escribo algo sobre ella, veo que no puedo separar su vida profesional y académica con nuestra amistad, prácticamente nuestra relación de hermandad.

Conocí a Ximena en la Carrera de Historia de la UMSA, a fines de la década de 1970. Luego nos volvimos a encontrar cuando ambas trabajamos nuestras tesis de licenciatura bajo la dirección de Silvia Rivera Cusicanqui. Fue quizás nuestro interés por la historia rural la que nos acercó, aunque ella trabajaba Omasuyos y yo los Yungas. De una u otra forma, para las dos fue fundamental nuestro encuentro con otra visión sobre el tema indígena, que para entonces se empezaba a denominar etnohistoria.

A inicios de la década de 1990, y luego de un primer encuentro de grupos de investigación en historia que dio como resultado la creación de la Coordinadora de Historia, nuestra relación se profundizó. Logramos la titularidad en la Carrera de Historia de la UMSA juntas y juntas ingresamos como investigadoras en el Instituto de Estudios Bolivianos.

Para entonces, Ximena ya había decantado sus temas y época de estudio: la etnohistoria de la etapa prehispánica e inicios del ciclo colonial. Ya eran conocido y reconocido su trabajo sobre el escudo de los Ayaviri Coy-sara (realizado junto a Silvia Arze) y otros trabajos sobre el norte de Potosí, así como un artículo fundamental sobre la territorialidad prehispánica y actual de los pueblos originarios publicado en *Los bolivianos en el tiempo* y, desde su otra vertiente de investigación, la historia de las mujeres, se había publicado su estudio *Alterando la rutina*, sobre los movimientos de mujeres en la década de 1920.

Fue a fines de la década de 1996 cuando Ximena partió a la maestría en Historia de la Universidad de la Rábida, donde hizo su tesis sobre los nombres y apellidos de la población indígena del norte de Potosí, abriendo con ella una nueva perspectiva de análisis acerca del hecho colonial en los Andes, el de la identidad propia y la identidad impuesta.

Fue también por esos años cuando trabajamos juntas en un proyecto del IEB, el del análisis de discursos, y en este caso de un documento específico, el del Sermonario del Tercer Concilio Limense. Ahí la conocí como coordinadora y organizadora de proyectos, posición que mantuve a lo largo de todos estos años con varios otros más, ya sea en el ámbito de la universidad o en otros espacios.

Desde 2001 hasta 2010 seguimos juntas en un nuevo proyecto, esta vez en el IEB y con el apoyo de la cooperación sueca de ASDI. Esta experiencia nos llevó a hacer juntas los estudios de doctorado -junto a Pilar Mendieta y Magdalena Cajás. De esta manera, compartimos experiencias y conocimientos durante varios años en nuestros viajes a Lima, a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ximena desarrolló allí sus estudios sobre los Carangas y los llamerros, trabajo fundamental para los estudios etnohistóricos que removían muchos de los presupuestos que los habían guiado hasta entonces. La importancia de los grupos de llamerros no solo como un elemento central en la subsistencia de los pueblos altiplánicos, sino que destacó su principal característica, su movilidad territorial permanente entre las tierras de altura, Potosí y los valles. A través del estudio de los pastores, publicado en 2010 con el Título de *Sariri. Los llamerros y la construcción de la sociedad colonial*, demostró la importancia de este grupo étnico en la articulación del sistema colonial. Miró su espacio, sus creencias, sus rutas económicas y simbólicas, sus viajes permanentes a Potosí, no solo como mitayos sino también como proveedores de sal y sus recorridos por ambas vertientes de los Andes. Con este libro Ximena nos mostró otra cara de la sociedad colonial, una de negociaciones, de proyectos propios y otros compartidos; nos llevó a reconocer cómo es fundamental pensar en una sociedad colonial que se mueve, se rearticula y presenta agencias diversas que se entremezclan. Desde lo simbólico con la construcción de iglesias y capillas que reproducen los espacios y los dioses prehispánicos, hasta la visión mercantil de los Carangas y sus autoridades, capaces de comprar pastizales cercanos a la Villa Imperial para garantizar la alimentación de sus llamas.

El interés de Ximena por la etnohistoria, por el señorío Carangas y las llamas no implicó, sin embargo, que dejara de lado muchos otros

intereses para la investigación. Al mismo tiempo de escribir su tesis amplió sus trabajos a estudiar desde la historia el periodo prehispánico, se preocupó por organizar un equipo interdisciplinario de estudios sobre los diversos pueblos cuyo resultado fue la publicación del libro *Historia de Bolivia, época Prehispánica*, editado por la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, y el tomo I de la obra colectiva *Bolivia, su historia* (2015), publicada por la Coordinadora de Historia.

En los últimos años, su interés historiográfico se fue decantando por la historia intelectual, centrada sobre todo en Potosí del siglo XIX e inicios del XX. De esta última etapa, desarrollada junto al proyecto interdisciplinario del IEB sobre el Bicentenario, podemos señalar sus trabajos sobre El testamento de Potosí, publicado en 2025, sus estudios sobre el Colegio Pichincha, su acercamiento a la obra de Modesto Omiste y de Trifón Medinaceli y, quizás su obra más personal, sobre la vida de doña María Gutiérrez, su propia abuela, quien fue parte del movimiento intelectual de Gesta Bárbara, donde ella fue la única mujer. Varios de estos trabajos han quedado inéditos y esperamos que pronto salgan a luz.

Ximena se hallaba preparando una nueva edición de su libro *Alterando la rutina* y organizando una antología de sus trabajos sobre etnohistoria cuando falleció. El primero fue presentado poco después de su muerte en el proyecto Tejiendo Historias y el segundo se halla, dentro del mismo proyecto, en el trabajo de edición.

Con la muerte de Ximena, la historiografía ha perdido a una investigadora fundamental para los estudios de etnohistoria e historia intelectual, los historiadores e historiadoras hemos perdido a una gran amiga, capaz de generar las fuerzas necesarias para avanzar en el trabajo de equipo, generosa con sus conocimientos y entusiasta para llevar a cabo muchos proyectos; finalmente, sus estudiantes han perdido a una docente excepcional, capaz de generar formas nuevas de pensar nuestra historia, de reflexionar críticamente sobre temas difíciles y de abrir su pensamiento hacia posiciones amplias y de diálogo.

Xime, te extrañamos mucho.

Reseñas

El léxico aymara, fundamentos lingüísticos y culturales. Ignacio Apaza Apaza.
La Paz: IEB, 2016

Aymara Aru Pirwa, vocabulario pedagógico básico, según ‘áreas de interés culturales’.
Ignacio Apaza Apaza.
La Paz: Artes Gráficas Catacora, 2015

Diether Flores Chumacero
Carrera de Lingüística e Idiomas
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: dietherflochu77@gmail.com

Ignacio Apaza, lingüista de destacada trayectoria académica, ha desarrollado un circuito propio en el campo de la ciencia del lenguaje. Su trabajo se enmarca en la cultura andina, con énfasis en la lengua y cultura aymara. Es especialista en sociolingüística, con una profunda comprensión del mundo andino aymara. Esto le ha permitido estudiar con objetividad las actitudes hacia la lengua aymara, tanto por parte de sus propios hablantes como de terceros. Si bien las actitudes sociolingüísticas suelen interpretarse como sentimientos individuales o marginales, cuando estas son compartidas por un grupo humano, se convierten en realidades que determinan, en forma positiva o negativa, el curso del desarrollo de las lenguas. Al respecto, Ignacio Apaza ha publicado varios libros, entre los más sobresalientes: *Perfil Sociolingüístico del Aymara en el Departamento de La Paz* y *Estudios de Lingüística y Sociolingüística Andina*. Estos trabajos son resultado de estudios de campo y conceptuales, aplicando métodos considerados pertinentes por la lingüística y la sociolingüística.

El quehacer sociolingüístico, que abarca la investigación y la planificación, requiere de otras disciplinas y tareas. La investigación cumbre en esta disciplina se centra en la variación de la lengua según la geografía y las diferencias sociales. Por otra parte, a nivel de planificación, la tarea principal es la recuperación, revitalización y fortalecimiento de las lenguas, según las necesidades de intervención. Tanto la investigación como

la planificación demandan la colaboración de otras disciplinas lingüísticas. Por ejemplo, en el fortalecimiento y la revitalización es esencial la creación léxica, la cual facilita la formación de lexemas (palabras) a través de diferentes mecanismos cuando la dinámica natural de las lenguas se desfasa frente a otras. En este último ámbito, Ignacio Apaza ha realizado importantes aportes para la lengua aymara, específicamente en la creación léxica aymara. Esto se debe a que, desde el periodo de la Conquista, esta lengua se ha encontrado en desventaja terminológica debido a cuestiones políticas, educativas, científicas, sociales y a las preferencias lingüísticas de la sociedad.

Cabe destacar dos textos del Dr. Ignacio Apaza cuyo objetivo expreso es el fortalecimiento del léxico aymara con dos aportes importantes: *Aymara Aru Pirwa, vocabulario pedagógico básico, según ‘áreas de interés culturales’* (2015) y *El léxico aymara. Fundamentos lingüísticos y culturales* (2016). El primer texto, el Vocabulario, denominado por el propio autor como *Tama Amuyu*, “está organizado en 20 [...] ‘Áreas de interés culturales’ que consta de más 2600 vocablos e incorpora las nominaciones de objetos, personas, actividades, pensamientos y acciones de la vida cotidiana” (Apaza, 2015: 11). Para su elaboración, se han revisado “los materiales producidos en el campo de la lexicología y lexicografía” (Apaza, 2015: 12) aymara, aplicando diversas técnicas lingüísticas para mayor precisión, entre las más frecuentes: acuñación de neologismos, refonimización, derivación y composición.

El segundo texto, *El Léxico aymara* (2016), es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en las gestiones 2013 y 2014, que articula el trabajo conceptual y la propuesta léxica; en otras palabras, es una investigación teórica, un trabajo de campo y una proposición lexicográfica. La investigación teórica y conceptual justifica la necesidad de la “formación de palabras” en la lengua aymara, debido a la urgencia de “disminuir la brecha léxica” (Apaza, 2016: 15) frente a otras lenguas en los campos de ciencia y tecnología. Otro aspecto que resalta el segundo texto es la relación con la comunidad y cultura aymara. El autor afirma que “los antecedentes de estudios relacionados con el léxico señalan que los diccionarios y los vocabularios deben estar relacionados con las necesidades de la comunidad lingüística y la propia cultura [porque] las palabras reflejan la cultura y se crean según las necesidades de la comunidad, ya sea como consecuencia de aparición de nuevos bienes de consumo, por simple cambio lingüístico o pueden estar provocados por factores y causas externas [...] a la lengua” (Apaza, 2016: 14).

El *thaki* (camino) teórico y práctico (propositivo) de Ignacio Apaza A. parte de la lingüística en sentido macro, dirigiéndose hacia la sociolingüística, que representa la dimensión social interna de la ciencia del lenguaje. La sociolingüística difiere de otras disciplinas de la lingüística por su particularidad de abordar el trabajo lingüístico en relación con las dinámicas sociales y “culturales”. La creación léxica, o “formación de palabras” según Ignacio Apaza, es una tarea sociolingüística de alto valor que, a la vez, constituye un compromiso con la cultura de la comunidad aymara. Este compromiso conlleva riesgos de arbitrariedad más allá de la arbitrariedad lingüística inherente a todas las lenguas. Riesgo y compromiso están presentes en el camino —*thaki*— trazado por él y la comunidad de académicos que lo acompañan en la carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés.

Manual de procesos técnicos para bibliotecas.
Fernando Arteaga Fernández.
La Paz: AGAETRA, 2015

Edwin Balboa Chura
Carrera de Ciencias de la Información
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: balboaedwin81@gmail.com

El *Manual de procesos técnicos para bibliotecas* (2015), del bibliotecólogo boliviano Fernando Arteaga-Fernández, constituye una obra clave para la consolidación de la bibliotecología como disciplina académica y práctica profesional en Bolivia. Más que un simple compendio técnico, el manual representa un esfuerzo sistemático por llenar un vacío histórico en la producción bibliográfica nacional en materia de organización documental. Aporta un enfoque riguroso, contextualizado y profundamente comprometido con la formación de profesionales en ciencias de la información. Desde sus primeras páginas, Arteaga-Fernández (2015) plantea la necesidad de normar y estandarizar los procesos técnicos en bibliotecas bolivianas, reconociendo que, sin un marco técnico consolidado, es difícil garantizar servicios bibliotecarios eficientes, organizados y acordes con las necesidades informativas de los usuarios. Esta carencia, identificada desde hace décadas en el ámbito bibliotecario del país, dificultaba la profesionalización del sector y la modernización de las unidades de información. En este sentido, el manual no solo aporta lineamientos claros para la gestión técnica del material bibliográfico, sino que también constituye un recurso didáctico y formativo de alto valor, tanto para estudiantes como para profesionales en ejercicio.

Uno de los aportes más notables del manual es su estructura pedagógica y orden lógico, que permite al lector avanzar progresivamente en la comprensión de los distintos procesos técnicos. Consta de catorce unidades temáticas, que abordan desde los fundamentos históricos de las bibliotecas y la organización de unidades de información, hasta aspectos complejos como la clasificación documental, el uso de sistemas como el Dewey o la Clasificación Decimal Universal, y la implementación de herramientas automatizadas para la gestión bibliográfica. Cada unidad

es acompañada de ejemplos prácticos, modelos de formularios, advertencias metodológicas y observaciones contextualizadas que reflejan la experiencia profesional del autor y su comprensión de las realidades específicas de Bolivia.

El manual hace especial énfasis en el tratamiento técnico de libros, monografías y folletos, sin perder de vista la importancia creciente de otros soportes documentales, como publicaciones periódicas, recursos audiovisuales, documentos electrónicos y materiales manuscritos. El autor plantea que estos otros tipos de documentos deben ser abordados con igual rigurosidad en futuras investigaciones, mostrando así una perspectiva evolutiva y abierta a la innovación tecnológica en el ámbito bibliotecario.

Por otro lado, la obra también cumple una función reflexiva sobre el papel de las bibliotecas en la sociedad contemporánea. Para Arteaga-Fernández (2015), la organización técnica de los recursos bibliográficos no es un fin en sí mismo, sino una herramienta fundamental para democratizar el acceso al conocimiento. En este sentido, los procesos técnicos —catalogación, clasificación, asignación de signaturas topográficas, encabezamientos de materia, registro bibliográfico, entre otros— constituyen la columna vertebral del servicio bibliotecario, pues permiten que los usuarios encuentren, comprendan y utilicen la información de forma eficiente y significativa.

En un contexto como el boliviano, donde muchas bibliotecas aún enfrentan limitaciones de infraestructura, personal capacitado y recursos tecnológicos, la existencia de un manual con estas características es especialmente valiosa. Su lenguaje accesible, su orientación práctica y su capacidad de adaptación a diferentes realidades institucionales lo convierten en una herramienta versátil y duradera. Además, al incorporar aspectos como la automatización de catálogos mediante *software* como Micro CDS/ISIS, el manual también responde a los desafíos de la era digital y prepara a los bibliotecólogos para enfrentar con solvencia los cambios constantes del entorno informativo.

La figura del autor, Fernando Arteaga-Fernández, no puede separarse de la relevancia de la obra. Como académico, gestor y promotor de la bibliotecología en Bolivia, Arteaga ha sido una figura central en la formación de profesionales de la información en el país. Su trabajo en instituciones clave, su labor docente en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y su compromiso gremial lo consolidan como un referente intelectual e institucional. Obras anteriores como *Cómo organizar la biblioteca* (Arteaga-Fernández, 2006) complementan este perfil, demostrando

una preocupación sostenida por dotar a la disciplina de herramientas metodológicas y conceptuales acordes con las necesidades nacionales.

El *Manual de procesos técnicos para bibliotecas* no solo tiene valor por su contenido técnico, sino también por su capacidad para articular una visión crítica y contextualizada de la bibliotecología en Bolivia. La obra no se limita a replicar normas internacionales, sino que propone una adaptación consciente de dichas normativas a las realidades locales, promoviendo así una bibliotecología latinoamericana con identidad propia, sin renunciar a los estándares globales. En el marco de la acelerada transformación tecnológica que caracteriza al siglo XXI, el legado de Arteaga-Fernández invita a continuar profundizando en la formación técnica, pero también ética, política y social de los profesionales de la información. La gestión documental, en sus múltiples dimensiones, es hoy más relevante que nunca, y el manual aporta las bases necesarias para enfrentar con profesionalismo, rigor y compromiso los desafíos contemporáneos.

El *Manual de procesos técnicos para bibliotecas* de Fernando Arteaga-Fernández es mucho más que un compendio de procedimientos; es una obra que refleja la pasión, el compromiso y la visión de un intelectual dedicado a la organización y difusión del conocimiento. Su aporte a la bibliotecología boliviana es incuestionable, y su legado perdurará en las bibliotecas, en los profesionales y en todos aquellos que creen en el poder transformador de la información. En una época marcada por la incertidumbre y la aceleración tecnológica, el ejemplo de Arteaga-Fernández nos recuerda la importancia de la organización, la disciplina y el rigor en la gestión del conocimiento. Las bibliotecas, lejos de ser instituciones obsoletas, son espacios de encuentro, aprendizaje y construcción colectiva, y los procesos técnicos son la base que garantiza su funcionamiento y su relevancia en la sociedad contemporánea.

A través de este ensayo, se ha intentado rendir homenaje a una obra y a un autor que han marcado un antes y un después en la bibliotecología boliviana, invitando a reflexionar sobre el presente y el futuro de una disciplina esencial para el desarrollo humano y social.

El llamado. Daniel Averanga Montiel.

La Paz: Rincón ediciones, 2025

Cleverth C. Cárdenas Plaza
Carrera de Literatura
Instituto de Estudios Bolivianos
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: cccardenasp@gmail.com

La publicación de *El Llamado* (2025) de Daniel Averanga Montiel por Rincón Ediciones, y su presentación en la 2da Feria Internacional del Libro de El Alto, plantea una cuestión crucial sobre la identidad literaria boliviana. El autor, al reivindicar su identidad alteña como plataforma, cuestiona la arraigada suposición de que la producción poética y literaria de El Alto debe ceñirse exclusivamente a la “indigeneidad”, la pobreza urbana o las particularidades altiplánicas. Esta visión restrictiva, que encasilla a los escritores alteños en temas predefinidos —como la marginalidad, el hip hop aymara, las entradas folklóricas, la Feria 16 de Julio, la inseguridad ciudadana, ¿las cholitas catchascanistas?— Posibilita preguntarse si ¿Hay algo más más allá de la aymaritud? —, impone una limitación temática injustificada. Averanga Montiel, sin embargo, emerge como un autor que trasciende este estereotipo, incursionando en el género de terror desde la ciudad de El Alto, libre de constricciones temáticas impuestas por su contexto.

Esta exploración genérica no es reciente en su obra. Ya en *La puerta* (2016), novela ganadora del premio Marcelo Quiroga Santa Cruz, el terror se despliega en Ciudad Satélite, uno de los barrios más emblemáticos de El Alto o el que se autopercibe como la zona sur alteña. La narrativa, ambientada en un colegio, teje una compleja trama de horror, presencias fantasmales y la fragilidad de la condición humana en situaciones límite. *Sepulcros abiertos* (2018), una colección de cuentos de terror de notable factura y madurez narrativa que lo sitúan junto a los mejores representantes del género en Bolivia. De igual manera, *Emma y los cuadernos de investigación* (2018) es una novela policial que linda con los relatos de terror.

El llamado (2025), al igual que sus trabajos previos, revela algunas influencias de autores canónicos del terror como Mary Shelley, Edgar Allan Poe y H.P. Lovecraft. Estos autores, creadores del género, con obras como

Frankenstein o el moderno Prometeo (1818), “La caída de la Casa Usher” (1840) o *La llamada de Cthulhu* (1928), constituyen un referente a atender cuando se lee la propuesta literaria del autor. Una lectura atenta de *El llamado* evidencia intertextos y resonancias que conectan directamente con estos maestros del horror, demostrando una apropiación ecléctica.

Con *El Llamado*, Daniel Averanga se apuntala como un autor que desafía abiertamente el canon literario boliviano tradicional. Su propuesta se descentra de la representación estereotipada de El Alto, utilizando la fusión de géneros —terror y policial— como vehículo para forjar una voz propia y distintiva. La narración —que transcurre en el año 1977 durante la dictadura de Banzer— está a cargo del Dr. Hans Mendoza, un personaje recurrente en la obra de Averanga, se entrelaza con la investigación de Juan Montiel, un perspicaz observador y figura central de la parte policial del relato. En este relato, la idiosincrasia local andina —con referencias a “anchanchus”, condenados y fantasmas de cholitas y mineros— se fusiona con alusiones a la historia nacional —como los golpes de Estado de los años sesenta y setenta y las masacres—, creando una interacción tensa entre lo sobrenatural y una realidad social palpable y a menudo brutal.

La trama de *El Llamado* se inicia con la contratación secreta de Juan Montiel por parte de Amílcar Reis, Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas de Bolivia de la dictadura de Banzer, quien busca a su hijo desaparecido. La investigación solicitada converge con su propia pesquisa en la morgue, donde identifica una pista crucial al revisar algunos cadáveres NN. Esta búsqueda lo lleva a involucrar al Dr. Mendoza en el peritaje de cuerpos rígidos y disecados. Mientras el narrador, Mendoza, describe la situación, ambos personajes desvelan hallazgos escalofriantes: la sangre de los muertos fue drenada, presentan una herida abdominal con el daño necesario a la ropa, y laceraciones internas en la garganta, las últimas sugieren la extracción de vísceras por esa vía. La atmósfera de horror se intensifica cuando Montiel recita una oración en sánscrito, atribuida a François Bossuet, para liberar del *rigor mortis* a un cadáver, un acto que revela la dimensión esotérica de la narrativa.

Mientras esbozan hipótesis frente al cadáver, Montiel relata a Mendoza la historia familiar del joven extraviado, un hijo de militar involucrado en el matonaje paramilitar durante la dictadura. La irrupción de un guardia, anunciando que la familia Reis les mandó un taxi que los condujera a su mansión, deja la conversación en suspenso. Durante el trayecto, los diálogos revelan el contexto de la dictadura de Banzer y la participación del padre en la masacre de San Juan de 1967, un evento trágico en el que el ejército sofocó la resistencia obrera vinculada a la guerrilla del Che

Guevara. Una vez en la mansión, observan una capilla con una peculiar cúpula ovalada y la identificación de imperfecciones en el césped añaden datos que serán importantes para esclarecer los hechos. La tensa interacción con los Reis, especialmente con el hijo mayor, militar como su padre, quien descalifica a su hermano y a los investigadores, subraya la corrosión moral de la élite en el contexto dictatorial.

La investigación desvela que el desaparecido, Leonardo Reis, formó parte de un escuadrón de la muerte responsable de la matanza de mineros en la Masacre de San Juan (1967). Diez años después, en plena dictadura de Banzer, los quince miembros de dicho escuadrón están siendo perseguidos por entidades que el relato identifica como “condenados” o “anchanchus”, que buscan venganza. Los investigadores localizan a los mercenarios, junto a su líder, el hijo menor de los Reis, en una cabaña de las ladrilleras de Llojeta. Armados, pero diezmados día a día, quedan solo cinco. Los investigadores llegan justo antes de que Leonardo Reis sea capturado y ejecutado. Atestiguan la aparición de un ser maligno, una masa informe, de hocicó deforme con tentáculos, que clava espinas por la boca y perfora la garganta de su víctima, desecándola. Este demonio, un claro guiño al universo de Lovecraft, emana una energía tan potente que el Dr. Mendoza sufre una hemorragia profusa. Tras ser auxiliados, los investigadores son convocados nuevamente por los Reis, quienes ya tienen el cadáver de su hijo en la morgue.

Sin embargo, la realidad se revela más compleja y adquiere tintes de novela detectivesca. En la casa de los Reis, Montiel desentraña todos los cabos sueltos, culminando en una disruptión narrativa que expone la verdadera identidad del invocador de demonios: Jordán Reis, el hermano mayor de Leonardo. Este último, motivado por un plan de venganza contra su hermano menor, a quien percibía como más inteligente y sensible, no solo contactó a “anchanchus” y “yatiris” locales, sino que invocó a “Vigilantes Dimensionales”, descritos por François Bossuet como *Pseudocanis tindalosi* o “Perros de Tíndalos”. Esta invocación a una antigua entidad cósmica, un “vigilante del paso entre dos mundos”, se realizó en la capilla ovalada familiar, cuyo diseño fue específicamente solicitado por Jordán para convocar y retener a estos demonios del más allá.

Descubierto en pleno ritual demoniaco, el llamado de Jordán es interrumpido, lo que permite que las entidades lo rastreen. La forma de la capilla, diseñada para impedir esto, se torna inútil. El joven, aterrorizado, huye, perseguido por sus padres. Acto seguido, un “hongo cósmico” se eleva sobre la mansión de los Reis, rompiendo los cristales y provocando el hundimiento de la casa, construida sobre tierra arcillosa.

Dado el rango militar de la familia y el compromiso del padre con acciones reprochables de los militares, la narración sugiere un encubrimiento oficial de estos acontecimientos, eso se percibe en la poca voluntad de investigación. Por otro lado, al hacer que sus personajes describan meticulosamente la posibilidad de contacto entre dimensiones mediante rituales y relacionar ello con los relatos de tradición oral andinos- por ejemplo, con las referencias a los Anchanchus- Averanga, ofrece una explicación erudita sobre el riesgo de estos “llamados” interdimensionales. Finalmente, su investigador, Montiel revela el verdadero motivo que lo llevó a involucrarse en esta investigación: su primo, un minero ejecutado por paramilitares en la masacre de San Juan, fue clasificado como NN, lo que lo llevó a la búsqueda de los responsables. Su conclusión, que “se vienen nuevos tiempos”, se da mientras caminan por el centro de la ciudad y Montiel presenta a Hans Mendoza a una persona cuya descripción sugiere que estaban frente a Luis Espinal, un cameo histórico que enriquece el tejido narrativo y contextualiza la historia dentro un momento histórico.

El narrador concluye enmarcando el contexto histórico de la Huelga de Hambre de Domitila Chungara y las amas de casa mineras, la caída de la dictadura y el advenimiento de la democracia, aunque deja entrever la posibilidad de nuevas aventuras. Este relato, en su relectura de la historia, cuestiona la versión oficial de 27 muertes en la masacre y la cifra de 15 paramilitares involucrados. Como toda la obra de Averanga, *El llamado* refleja una necesidad de narrar historias sin confinarse al entorno cultural inmediato, mostrando que el contexto sociopolítico, la historia nacional y las múltiples dimensiones de lo oscuro, también son materiales para una ficción de origen alteño.

La crítica literaria en un país como el nuestro, donde el trauma colonial a menudo exacerba una suerte de “posicionamiento autorreferencial de la periferia”, tiende a condicionar el campo literario boliviano. Si bien la totalidad de la obra de Averanga no puede encasillarse directamente como literatura marginal, alteña o de “laderas”, sí se inscribe en la literatura alteña reciente, pero demanda ser descrita más allá de las condiciones temáticas o contextuales preestablecidas. La crítica, por ende, debe adoptar una postura más flexible y abierta, menos estereotipante, frente a estas “literaturas emergentes”. Estas producciones, a las que en otro ámbito hemos denominado “nuevas cartografías”, desafían el canon tradicional y no se limitan a representar realidades específicas del país, al contrario, se expanden.

Sobre la Revista *Estudios Bolivianos*

La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y-mundial. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Estudios Bolivianos es la revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad Mayor de San Andrés. En esta revista se publican, en los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, por las diferentes carreras de la FHCE y por otras instituciones nacionales e internacionales; también se publican iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y a la reseña de libros.

La misión de la revista *Estudios Bolivianos*, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Las normas editoriales de la revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. **Originalidad de los artículos.** Se establece que solo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas que constituyan un aporte en su campo. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Solo excepcionalmente se aceptarán textos ya publicados previa conformidad de la dirección editorial de la revista o libro donde fueron publicados previamente.
2. **Extensión de los artículos.** Las contribuciones a la revista respetarán las siguientes extensiones: a) para los artículos monográficos del **dossier**: de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida);

- b) para los artículos de investigación general (concluida o en desarrollo, parcial o total): de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); c) para las reseñas de libro: de 6.000 a 14.000 caracteres con espacios.
3. **Formato de presentación de los originales.** Se enviarán o entregarán las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales (2,5 cm.). El tipo de letra deberá ser Times New Roman 12 con interlineado de 1,5. Respecto a las ilustraciones, gráficos, cuadros o mapas deberán estar numerados y las referencias a los mismos se harán entre paréntesis dentro del texto.
4. **Identificación del artículo.** Cada artículo debe contener necesariamente la siguiente información: a) el título en español y en inglés (se recomienda un máximo de 12 palabras en cada lengua); b) una presentación académica del autor o del responsable principal a pie de página (máximo 100 palabras); esta presentación incluirá la formación, el grado académico, la adscripción institucional, las principales publicaciones, el correo electrónico, la ciudad y el país; c) el resumen en español y en inglés del contenido del artículo (máximo 100 palabras en cada lengua); d) palabras clave en español y en inglés que describan el contenido del texto (máximo cinco en cada lengua).
5. **Estructura de los textos.** En relación con la estructura de los textos, se tomarán en cuenta las siguientes consideraciones:
- a) **Artículos monográficos:**
Los artículos monográficos deben ajustarse a la estructura de textos académicos, respetando los criterios propios de cada disciplina. Para garantizar la claridad del aporte, se recomienda incluir los siguientes elementos básicos: afirmación o pregunta central, revisión de la literatura y soporte teórico, principales hallazgos, análisis final y conclusiones. Estos elementos deben ser claramente identificables dentro del texto, sin necesidad de que se conviertan en subtítulos explícitos.
- b) **Artículos de investigación:**
Los artículos de investigación deben seguir la estructura fundamental de un artículo científico: afirmación o pregunta central, revisión de la literatura y soporte teórico, principales hallazgos, análisis final y conclusiones. Es importante especificar al inicio del artículo si la investigación presentada está concluida o en desarrollo.

c) **Reseñas:**

Las reseñas deben incluir un resumen del contenido del texto revisado, acompañado de una lectura crítica que destaque su aporte al campo de estudio correspondiente.

6. **Formas de referencia bibliográfica.** Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA adaptado a requerimientos de la revista. Las citas o referencias al interior del artículo serán presentadas entre paréntesis, se anotará el apellido del autor, el año de publicación y el número de página:

- Primera cita o referencia: (Martínez, 2004: 137).
- La segunda cita consecutiva del mismo libro será: (*ibid.*: 345).
- En caso de dos obras del mismo autor y del mismo año, la primera será (Martínez, 2004a: 137); la segunda: (Martínez, 2004b: 23).
- Obras clásicas de la filosofía: (Platón, Fedón 100a4), para Aristóteles: (Metafísica I 6, 987b12), Plotino en Enéadas (III 8, 10, 2-9) y para Tomás de Aquino (ST, I, q. 1, a.3). En caso de no utilizar las referencias canónicas a obras críticas, podrá mantener el sistema previamente descrito (Agustín, 2014: 35). (En caso de traducciones: ref. deben señalar traductor)
- No se incluirán datos bibliográficos en las notas a pie de página.

Al final del artículo se presentará la bibliografía de los textos citados de acuerdo con los siguientes criterios:

- Libro:
Anderson, Benedict (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Libro con varios autores:
Vega, María José de la (*et al.*) (1998). *Historia de la Grecia antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Libro con editor:
Crespo, Alberto (Ed.) (1995). *El cóndor de Bolivia (1825-1828). Edición conmemorativa del segundo centenario del nacimiento del Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre*. La Paz: Banco Central de Bolivia / Archivo Biblioteca Nacional de Bolivia / Academia Boliviana de la Historia.
- Artículo de revista o capítulo en libro:
Lacoste, Pablo (2005). “Enclaustramiento de Bolivia y visión del otro: Nueva mirada a los de la Guerra del Pacífico”. *Cuadernos de Historia* (Santiago de Chile), núm. 43: 109-132.

Bridikhina, Eugenia (2017). “La historia clásica y la creación del discurso historiográfico decimonónico (primera mitad del siglo XIX)”. *Estudios Bolivianos* (La Paz), núm. 26: 71-97.

7. Conflictos de interés

La revista Estudios Bolivianos, como órgano de difusión académica del Instituto de Estudios Bolivianos, se compromete a evitar conflictos de interés que puedan afectar a la científicidad, al proceso editorial, a los autores y a los miembros de la cartera de dictaminadores. Se recomienda encarecidamente a los autores que tomen medidas para prevenir cualquier conflicto de interés y que informen al editor responsable sobre cualquier conflicto de interés existente.

8. Especificaciones finales. El envío del artículo para su publicación implica la aceptación de los términos de esta convocatoria. El autor no debe presentar el manuscrito ni total ni parcialmente en otra revista científica hasta la decisión editorial de la revista **Estudios Bolivianos**.

9. Cronograma y proceso de selección. Los artículos deberán enviarse hasta finales del mes de febrero para el número de **Estudios Bolivianos** correspondiente al primer semestre, y hasta finales del mes de junio para el número correspondiente al segundo semestre.

Una vez recibidos, los textos serán sometidos a un proceso de arbitraje bajo la modalidad de doble par ciego, garantizando el anonimato tanto de los autores como de los evaluadores. Este proceso determinará la aceptación o rechazo del artículo para su inclusión en la revista. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es las siguientes:
ieb@umsa.bo - ieb160@hotmail.com

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos (proximamente en la página oficial de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) <https://fhce.umsa.bo/>, se publicará regularmente el llamado a contribuciones, especificando el contenido temático de los próximos números de la revista **Estudios Bolivianos**.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de junio de 2025, en los talleres de
PPi color impresores
Cel. 76779040 - 67300171
Ciudad de La Paz

