

**ABIGARRAMIENTO LINGÜÍSTICO, RESISTENCIA
Y TRADUCCIÓN: LA POESÍA DE MAURO ALWA EN EL CONTEXTO DE LA
LITERATURA BOLIVIANA CONTEMPORÁNEA**

*Linguistic Chaos, Resistance, and Translation: Mauro Alwa's Poetry in the Context
of Contemporary Bolivian Literature*

MAGDALENA GONZÁLEZ ALMADA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (Argentina)
magdagonzalezalmada@hotmail.com

Resumen: el presente artículo se propone como una indagación en relación a los vínculos que se establecen entre las tensiones lingüísticas de las lenguas llamadas “minoritarias” y las lenguas “mayores” o, en el caso de esta investigación, lenguas coloniales. El propósito de la investigación es, en un primer momento, indagar en los efectos de la hegemonía para, posteriormente, observar las desarticulaciones propuestas desde el uso de la lengua aymara en relación al español utilizado como lengua mayoritaria en Bolivia. En ese sentido, se analizará el proceso de traducción llevado a cabo por el poeta Mauro Alwa, quien escribe en aymara y publica en ediciones bilingües preparadas por él mismo.

Palabras claves: abigarramiento lingüístico, traducción, Mauro Alwa, poesía boliviana

Abstract: This article tries to look into the links between linguistic strains of the so called “minority” and “major” languages, or colonial languages, in the case of this research. Firstly, this investigation aims to delve into the effects of hegemony and, after that, to observe the disassembling proposed by the use of Aymara language compared to Spanish, the main language of Bolivia. In that respect, we will analyze the process of translation carried by the poet Mauro Alwa, who writes in Aymara and publishes his own bilingual editions.

Keywords: Linguistic Chaos, Translation, Mauro Alwa, Bolivian Poetry



Ya he llegado
Ahora puedes vestirme
Con ese nombre que has tejido

Mauro Alwa, *Arunak Q'ipiri*

El concepto de hegemonía

El presente artículo revisa el concepto de hegemonía leído a partir de las propuestas teóricas del pensador boliviano René Zavaleta Mercado y del filósofo político brasileño Carlos Nelson Coutinho. Ambas líneas teóricas tienen en común, además de algunos puntos de contacto propiamente epistemológicos, el hecho de ser “omitidas” (Ighina, 2015) en un canon de pensamiento latinoamericano que, sobre todo en el caso de Coutinho, no tiene en cuenta la producción de estos autores. Resulta productivo, para el análisis que se realizará en relación a la obra poética de Mauro Alwa, indagar en la reflexión que tanto Zavaleta Mercado como Coutinho proponen acerca del cruce entre la noción de hegemonía y algunas producciones culturales, en el caso particular de este estudio, de la literatura. En el marco de lo hegemónico y del estudio de caso de producciones culturales bolivianas, las lenguas son un ejemplo de “resistencia” (Foucault, 2012) como también lo es su uso particular en algunas formas literarias. De este enfoque político-metodológico se desprende una indagación que interpela las configuraciones de los cánones del pensamiento latinoamericano y una reflexión sobre el particular caso de Bolivia en el contexto de América Latina.

La crítica sobre el pensamiento gramsciano acuerda en que el filósofo italiano concibe las relaciones de poder como generadoras de posiciones asimétricas dentro del ámbito social. Estas dependen también de las configuraciones que se establecen a partir de las grandes instituciones que rigen la vida social (como el Estado, por ejemplo), lo cual supone efectos sobre la existencia de los sujetos. Mónica Szurmuk y Robert McKlee (2009) afirman que

Gramsci arriba a una comprensión de la hegemonía como una forma de dominación en la cual la coerción y la violencia no desaparecen, pero sí coexisten con formas de aceptación del poder y la dominación más o menos voluntarias o consensuales por parte de los sujetos subalternos. (124)

Desde una perspectiva gramsciana, la aceptación de una posición de subalternidad por parte de los sujetos sociales es indispensable para el ejercicio de la hegemonía. Esta aprobación de una condición de sumisión debe estar dada de manera voluntaria y debe estar mediada “por formas culturales de interacción entre dominados y dominadores” (124). Asimismo, como carácter indefectible para la hegemonía, los valores de la cultura dominante deben ser asimilados y aceptados por los dominados, convirtiéndolos en parte de un cierto “sentido común” que atraviesa las capas subalternas.

René Zavaleta Mercado, siguiendo la línea gramsciana pero pensando en Bolivia, plantea que la cuestión del poder puede resumirse en concebirlo como “la unidad entre la posibilidad objetiva y la conciencia subjetiva” (2009c:151), lo que posibilita un conocimiento para las clases que surge en momentos de crisis. Por ello, Zavaleta habla de la crisis como momento constitutivo, es decir, que de estas crisis “se derivan las cuestiones del momento del conocimiento social” (151). Ahora bien, Luis H. Antezana —en la lectura que realiza de la obra de Zavaleta Mercado— afirma que para el sociólogo

en una sociedad heterogénea como la boliviana, no habría *a priori* una intersubjetividad rectora o dominante, sino, más bien, varias en posible convergencia histórica. Todo depende de los “prejuicios” acumulados en el seno de las clases, de las masas. (1991: 11)

Lo cual plantea el problema de no poder establecer de manera anticipada una hegemonía sino más bien la posibilidad de diversas hegemonías alternativas. Este carácter que Zavaleta encuentra como propio de la sociedad boliviana es lo que ha dado en llamar formación social “abigarrada”, utilizando una metáfora que proviene del ámbito de la geología y que refiere a la coexistencia de materiales que sin mezclarse pueden estar juntos, pero debidamente estratificados (Souza, 2013: 20).

Fernando García Yapur en su artículo “Nación y “hegemonía incompleta” en Zavaleta Mercado” (2016) observa que Zavaleta trabaja

la noción convencional de hegemonía entendida como relación de dominación lograda a través del consenso por parte de un sujeto (clase, identidad colectiva, bloque histórico) sobre la estructura diversa de la sociedad. En síntesis, profundizó el análisis del “modelo de irradiación”, expansión (articulación) de la impronta hegemónica de una clase o un sujeto al conjunto de la sociedad identificando sus paradojas y límites. (7)

La preocupación por la constitución de un sujeto nacional hegemónico lo condujo a pensar en el proletariado minero que formó parte del “poder dual”¹ pero que, no obstante, no logró conformarse como sujeto hegemónico. Por lo tanto, hacia el final de su obra, comienza a postular una crítica al concepto de hegemonía de raigambre marxista de tal modo que

la hegemonía antes que articulación lograda por un sujeto (una clase social, bloque o identidad política) es, más bien, un resultado colectivo, fruto de acumulaciones históricas e intersubjetivas que desembocan en momentos de “nacionalización” que las llamará: momentos de autodeterminación democrática “nacional-populares”. (8)

En consecuencia, en tanto que construcción colectiva, la hegemonía para Zavaleta involucra un proceso que se genera desde la sociedad civil y no desde el Estado. Se observa un desplazamiento desde el concepto de “hegemonía *en* la diversidad” (presente en Gramsci, por ejemplo) hacia una “hegemonía *de* la diversidad” (9). Lo que García Yapur expone en su estudio sobre el concepto de hegemonía en Zavaleta, refiere a un movimiento oscilante que se manifiesta “de arriba hacia abajo” y “desde abajo hacia arriba” en donde las diversas esferas de lo social se encuentran involucradas, lo que resulta en “un equilibrio inestable” (10).

Carlos Nelson Coutinho en *Cultura y sociedad en Brasil. Ensayos sobre ideas y formas* ([1990]2011) reúne los ensayos escritos a lo largo de más de 40 años de producción intelectual. Las preocupaciones que recorren esos ensayos tienen que ver con un desprendimiento del tronco gramsciano y con un análisis de la propia situación que Brasil atraviesa por los años 60 y 70. Para Coutinho

¹ Cuando Zavaleta se refiere al “poder dual” hace alusión, como primer momento, al cogobierno consecuencia de la Revolución del 52 integrado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y por la Central Obrera Boliviana (COB); el segundo momento corresponde a la crisis de los años 1970 a 1972: “Zavaleta subraya que es una verdadera anomalía el que la lucha contra el poder establecido tenga como derivación no un nuevo poder sino dos, enfrentados entre sí debido a su antagonismo y a que representan proyectos históricos distintos” (Oliver Costilla, 2016: 101).

o processo de modernização econômico-social no Brasil seguiu uma [...] “revolução passiva” (Gramsci). Recordemos as características centrais do fenômeno: as transformações ocorridas em nossa história não resultaram de autênticas revoluções, de movimentos provenientes de baixo para cima, envolvendo o conjunto da população, mas se processaram sempre através de uma conciliação entre os representantes dos grupos opositores economicamente dominantes, conciliação que se expressa sob a figura política de reformas “pelo alto”. (2011: 45)²

La preocupación de Coutinho se puede rastrear a lo largo de los ensayos de *Cultura y sociedad en Brasil*: se trata de observar el impacto de lo que, en el marco de este trabajo, llamamos “juego hegemónico” no solo en lo que respecta a las relaciones políticas o en el desarrollo económico-social de Brasil sino, también, en el impacto que este juego tiene en la cultura.

El cruce entre teoría (política) y literatura

Como ya se adelantó, el pensamiento de Coutinho se caracterizó, entre otras cosas, por vincular la teoría gramsciana con el desarrollo económico y político de Brasil. Pero el espacio donde el filósofo observa con mayor claridad las tensiones producidas por la hegemonía es el espacio de la cultura. Con el propósito de exponer, casi hasta de denunciar, las relaciones presentes en este ámbito, Coutinho enfoca su estudio sobre la figura del intelectual y sobre algunas expresiones literarias en particular. En su búsqueda por expresiones artísticas “nacionales-populares” en el ensayo que lleva el mismo nombre del libro, Coutinho rastrea a lo largo de la historia de Brasil manifestaciones culturales que pudieran entenderse desde esta conceptualización. Para Coutinho lo nacional-popular en Brasil es una alternativa (cultural en el caso de su preocupación) a la cultura “intimista”, la cual ocupó una posición hegemónica a lo largo de la historia de la cultura en Brasil. Dice Coutinho:

o nacional-popular aparece objetivamente como oposição democrática, no plano da cultura, às varias configurações concretas assumidas pela ideologia do “prussianismo” ao longo da evolução brasileira. (2011: 53)³

Para nuestro autor, entonces, el objetivo es alcanzar la articulación entre los intelectuales y el pueblo, con lo cual podría alcanzarse lo nacional-popular en la cultura. Sin embargo, y esto lo aclara bien en su ensayo, Coutinho no pretende que las expresiones artísticas se subordinen a una idea política e ideológica, reconociendo, así, que es preciso dar autonomía al arte.

En cuanto a su análisis de la cultura, para Zavaleta hay un antes y un después de la Revolución de 1952⁴. En el volumen 2 del tomo III de la *Obra*

² “El proceso de modernización económico-social en Brasil siguió una [...] “revolución pasiva” (Gramsci). Recordemos las características centrales del fenómeno: las transformaciones ocurridas en nuestra historia no fueron el resultado de autênticas revoluciones, de movimientos provenientes de abajo para arriba, involucrando el conjunto de la población, sino que se vehiculizaron siempre a través de una conciliación entre los representantes de los grupos opositores economicamente dominantes, conciliación que se expresa en la figura política de reformas “superficiales” (2011: 45; la traducción es mía).

³ “Lo nacional-popular aparece objetivamente como *oposición democrática*, en el plano de la cultura, a las variadas configuraciones asumidas por la ideología del “prussianismo” a lo largo de la evolución brasileira” (2011: 53; la traducción es mía).

⁴ En el año 1952 se da lugar a un proceso político que tuvo como característica más sobresaliente la instauración del cogobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y de la Central Obrero Boliviana (COB). La Revolución que había dado tantas esperanzas al pueblo boliviano empieza después de la Reforma Agraria de 1953 a resquebrajarse bajo las presiones de gobiernos extranjeros como el de Estados Unidos. Pese a las medidas tomadas por el gobierno de Víctor Paz Estenssoro y Juan Lechín

completa (2015) preparada por el editor Mauricio Souza, Zavaleta, interpelado por diversos periodistas, realiza una reflexión sobre los intelectuales en Bolivia y en particular sobre los escritores. Para Zavaleta “lo que hasta entonces [1952] se llamó cultura nacional fue una cultura de la evasión, un complejo de formas de desarraigo” (Zavaleta Mercado, 2015: 17) y afirma que desde la Revolución hay una preocupación por construir una cultura “horizontal”, una cultura de las formas colectivas. Para Zavaleta en el escritor se reúnen diversas pulsiones, no solo la artística: “cuando el escritor es él, es a la vez [...] su clase, su raza, su pueblo, su tiempo” (17). Para el pensador boliviano hay una conexión ineludible entre el quehacer literario (artístico) y un accionar político. La preocupación, que también se observa en Coutinho, frente a los embates y las influencias de lo foráneo, lo cosmopolita, el imperialismo y los desbordes del capitalismo que roen las simientes de la cultura popular, se manifiestan en sus escritos.

Las lenguas como paradigmas de resistencia

En relación a la investigación planteada en el presente artículo, se evidencia que lo hegemónico participa en la configuración del campo político y también del campo intelectual y literario. Es decir, los procesos que se desprenden de la hegemonía, o de lo dominante, permean —en ese movimiento de arriba hacia abajo— las producciones artísticas o literarias.

Como es bien sabido, la materialidad en la que se asienta la literatura es el lenguaje. Dado que el lenguaje es también un instrumento de comunicación en la esfera de lo social y de lo cotidiano, la literatura se relaciona con el lenguaje y sus opacidades de manera continua. Las relaciones de poder, el “juego hegemónico”, se plasman muchas veces en el uso de la lengua, en los recortes, en las omisiones como así también en las presencias.

Michel Foucault considera que en toda relación social hay relaciones de fuerza y que “el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos” (Foucault, 2012: 41). Roland Barthes, en los argumentos esbozados en su “Conferencia inaugural” (2015), afirma que, en definitiva, el poder se encuentra presente en todos los discursos, que se trata de una dimensión “trans-social” es decir, presente en todos los ámbitos de lo social sin excepción, impreso “desde toda la eternidad humana [en] el lenguaje o, para ser más precisos, [en] su expresión obligada: la lengua” (95). No hay nada por fuera del poder como no hay nada por fuera del lenguaje. Pero Barthes propone

hacerle trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquivia y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: *literatura*. (97)

Son los espacios abiertos por los juegos y las diversas propuestas literarias de rupturas y resemantizaciones lingüísticas las que permiten, en el contexto de lo planteado por Barthes, superar, engañar o dislocar al poder. Algunas estrategias como el “asalto” a la lengua colonial, español, en la narrativa boliviana contemporánea son formas de disputar ese poder hegemónico dado a partir de la lengua. La trasposición, el desplazamiento, la traducción, el bilingüismo, son fenómenos que desde la lengua y hacia la literatura, derraman posibilidades de pensar un movimiento hegemónico que no sea de arriba hacia abajo sino de abajo hacia arriba.

Oquendo como la nacionalización de las minas y de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos, voto universal para indígenas y mujeres, entre otras, la Revolución no pudo sostenerse en el tiempo cediendo a los capitales extranjeros que veían amenazados sus intereses.

En este sentido, la presente investigación propone un desplazamiento posible en relación al concepto de abigarramiento construido por René Zavaleta Mercado (2009, 2011, 2013) para poder explicarse la heterogénea conformación social boliviana.⁵ Tomar el concepto de Zavaleta supone atender a las proyecciones del mismo en propuestas teóricas diseñadas a partir de esa noción. Tal es el caso de la categoría “ch’ixi” propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui ya que, según la autora, esta noción teórica tiene su origen en la lengua aymara que

equivale a la de “sociedad abigarrada” de [René] Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa. (2010: 70)

Es a partir de estas vertientes teóricas que el presente trabajo de investigación se proyecta hacia espacios teórico-metodológicos que se proponen, a partir de la misma, como lugares posibles de discusión y complejización del pensamiento de René Zavaleta Mercado en relación a la conformación social y política de la Bolivia contemporánea.

En este sentido, la potencia del concepto abigarramiento posibilita proyectar, registrar y analizar de qué manera en textos literarios de la narrativa boliviana contemporánea es posible rastrear el tránsito de un monolingüismo vinculado al Estado republicano hacia lo que denominamos como un “abigarramiento lingüístico” que coincide temporalmente con el Estado Plurinacional vigente en Bolivia desde 2009, por un lado y, por otro, con la apertura de fronteras que exceden —como consecuencia de los avances tecnológicos— los límites nacionales para ponerse en diálogo con otras territorialidades. Por lo tanto, el trabajo que aquí se propone no desconoce que este proceso lingüístico, este entramado de lenguas, en definitiva, el “abigarramiento lingüístico” representa una novedad en Bolivia, sino que es a partir del año 2009 que se visibiliza la pluralidad de lenguas. La legitimidad otorgada a partir de la por entonces llamada Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, que en su artículo 5 menciona que:

Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu’we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco (Constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia: 16)

representa un reconocimiento en cuanto a la profusión de lenguas que coexisten en Bolivia. La constitución que se encontraba vigente con anterioridad al año 2009 en ninguno de sus artículos se refería a la diversidad lingüística y étnica de los bolivianos. Es interesante detenerse un momento en este dato. En la Constitución aprobada en 1967 y que fuera reformada en 1994 y 2004 se habla de ciudadanos y de bolivianos. Es decir, se emplean usos atinentes a una idea consensuada y homogénea tanto de ciudadanía como de etnicidad. Volveremos sobre esta idea más adelante.

⁵ De acuerdo al análisis que realiza Luis Tapia sobre la obra de René Zavaleta Mercado, para este autor el abigarramiento es un proceso social que representa “uno de los principales problemas en términos de producción y reproducción del orden social” (2009: 24). Asimismo, el propio Tapia afirma que el abigarramiento “es la condición de una sobreposición desarticulada” (24).

Mencionamos, asimismo, que las fronteras en Bolivia son sobrepasadas gracias a los avances tecnológicos que permiten que los escritores y escritoras puedan establecer diálogos constructivos con los sistemas literarios de otros países de Latinoamérica cuanto de Europa o de Estados Unidos, lo que supone un viraje hacia expresiones más cosmopolitas en consonancia con literaturas latinoamericanas menos próximas a la cultura popular. Por mencionar solo un ejemplo de ello, destacamos la novela *La toma del manuscrito* (2008) de Sebastián Antezana o bien algunos cuentos de Liliana Colanzi, publicados en el volumen *Vacaciones permanentes*⁶ (2010).

Desde esta perspectiva, entonces, los textos literarios son considerados aquí como textos culturales que forman un sistema en el proceso de construcción de identidades. Por tanto, las prácticas lingüísticas, sean orales o escritas, manifiestan representaciones vinculadas ya no solo a una clase social o a una referencia étnica, sino que son un espacio intertextual de operaciones identitarias que se practican transversalmente en el campo cultural y que se materializan en diversos textos literarios. La discusión contemporánea sobre política y literatura, entonces, se plantea a través de la observación del estatuto de las lenguas y el lugar que ocupan las lenguas minoritarias en Bolivia supone una reflexión sobre la literatura boliviana en tanto geotextos, es decir, como signos que impactan en la cultura (Torres Roggero, 2005).

Abigarramiento lingüístico y estrategias de resistencia lingüística

En el marco de esta investigación, el abigarramiento lingüístico se presenta como un modo de resistencia frente al colonialismo interno. La potencialidad de ese abigarramiento, al cual consideramos que ya no hay que exigirle una articulación productiva,⁷ radica en la coexistencia de diversas lenguas asentadas en varios territorios y con grandes contrastes en lo que refiere a número de hablantes. Ante el proceso metamórfico que ha sufrido el colonialismo interno en Bolivia, es posible identificar las disímiles resistencias a las que ha debido enfrentarse. Entre ellas, el abigarramiento lingüístico materializado en algunas obras literarias contemporáneas abre el espectro de la discusión sobre la heterogeneidad cultural, social y política inherente a Bolivia.

En efecto, una consecuencia del colonialismo y de la opresión del “ciclo populista” (Rivera Cusicanqui, 2010b), que refiere al modelo de gobierno instaurado desde la Revolución del 52, se manifiesta en el desvanecimiento de las identidades indígenas trocadas en identidades laborales (campesino, minero), que profundizan los intentos homogeneizadores y estandarizados para poblaciones que difícilmente podían incorporarse al proyecto nacional revolucionario. Tal como se mencionó más arriba, fue tarea de los gobiernos republicanos postrevolucionarios el intentar homogeneizar a la masa indígena, ordenarla a partir de las tareas laborales y darles categoría de ciudadanos, aunque esta fuera de segunda (Rivera Cusicanqui, 2010b). Por ende, lo que se presenta aquí son operaciones lingüísticas de alta potencia política en lo que refiere a la expresión de un orden de ese

⁶ Para más referencias sobre esta cuestión consultar mi artículo “Territorialidades, textualidades. Torsiones y configuraciones en textos de Juan Pablo Piñero, Sebastián Antezana y Liliana Colanzi” en *Revista SAGA. Revista de Letras*, n° 6, segundo semestre, Rosario, Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Artes, disponible en <http://sagarevistadeletras.com.ar/archivos/1.Gonz%C3%A1lez-Almada.pdf>

⁷ Si bien el concepto de Zavaleta hace referencia a una falta de articulación, creemos que el abigarramiento en sus versiones más contemporáneas involucra una serie de potencialidades que se pueden observar más allá de esas articulaciones. La convivencia de una diversidad de lenguas, 34 en el contexto del Estado Plurinacional de Bolivia, hace que más que clausurarse la potencialidad esta se expanda para otorgar nuevos sentidos a la heterogeneidad que tanto caracteriza a la cultura como a la sociedad bolivianas.

mundo político que se organiza a partir de la marginación de algunos grupos sociales y étnicos y, en consecuencia, de sus lenguas.

Frente a estos intentos de atomización, de borramiento de la diferencia, en la literatura boliviana hemos leído diversos casos en los que se modelizaban los proyectos de nación, más o menos inclusivos, los actores que se privilegiaban (los mestizos criollos en *Sangre de mestizos* (1936) de Augusto Céspedes por ejemplo y también en *La Chaskañawi* (1947) de Carlos Medinaceli) virando hacia la configuración de sujetos burgueses y urbanos en los textos de la literatura de la frustración revolucionaria⁸ (Sanjinés, 1992) y finalmente, hacia una variedad de personajes indígenas, cholos y de clase media mestiza en la narrativa contemporánea.

No obstante, hay un aspecto llamativo en la narrativa boliviana contemporánea. Se trata de la publicación de textos que plantean una resistencia al encorsetamiento de la lengua colonial española. El abigarramiento lingüístico es otra estrategia de crítica a la colonialidad, tal como la diseminación y el reverso.⁹ Se observa un estallido, un desborde de la lengua que se materializa en la literatura. En el abigarramiento lingüístico se da lugar a la potencia del encuentro de las lenguas; es el espacio del *taypi*¹⁰ donde las articulaciones pueden no ser necesarias, donde conviven las contradicciones que no clausuran, sino que vuelven productivos los fenómenos lingüísticos; se vuelven prácticas de resistencia.

Silvia Rivera Cusicanqui, en un momento de su carrera académica se vio obligada a renunciar a la palabra escrita para dirigir sus motivaciones intelectuales hacia la imagen, método al que luego llamó sociología de la imagen. Nos interesa particularmente ese momento en el cual la investigadora renuncia a la escritura por considerarla engañosa. La farsa del lenguaje se le había revelado como una celda desde la que no era posible comunicarse. Rivera observa los borramientos lingüísticos, que

En el sentido común contemporáneo de la sociedad persiste, por ejemplo, la asociación entre indio y “clase campesina”; entre cholo y “clase trabajadora”, y entre criollo o “blanco” y “clase señorial o burguesa”, con las implícitas valoraciones diferenciales que tales categorías asignan a los distintos tipos de trabajo o no trabajo. El lenguaje contribuye así a crear convenciones que permiten a los distintos interlocutores encubrir los verdaderos criterios — coloniales— de estratificación social, pero al mismo tiempo reproducir mecanismos segregadores que los alimentan (Rivera Cusicanqui, 2010b: 78). Los eufemismos, los juegos de palabras, en definitiva, los engaños materializados en el lenguaje, provocan irremediabilmente la visibilización de la colonialidad constitutiva de las sociedades latinoamericanas. La literatura ocupa un lugar central en relación a estas expresiones. El lenguaje encubridor que se vuelve insuficiente es la clave para comprender las razones de Rivera Cusicanqui para aislarse de la escritura e involucrarse más profundamente con la imagen, ya que “los medios audiovisuales tocan la sensibilidad popular mejor que la palabra escrita, y esa constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen”. (Rivera Cusicanqui, 2015: 20)

⁸ Oscar Cerruto publicados ambos en el año 1957.

⁹ Para más referencias sobre este tema ver mi artículo “Gestos descoloniales: reverso y diseminación. Una lectura a partir de *Principio Potosí Reverso* y *Cuando Sara Chura despierte e Illimani púrpura* de Juan Pablo Piñeiro” en revista *Língua&Literatura*, v. 19, n° 33, agosto, Departamento de Lingüística, Letras e Artes, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões Frederico Westphalen, Rio Grande do Sul, Brasil.

¹⁰ *Taypi* es el centro. Espacio de reunión. La disposición espacial en la cosmovisión aymara es fundamental para comprender no solo una expresión cultural sino también una forma de vida en la que se observan complejos sistemas multidimensionales que rigen la vida en las comunidades.

El escritor paceño Juan Pablo Piñeiro lo expresa también en una conferencia que dictó en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Córdoba, Argentina) en el año 2013. Aunque la conferencia refería a la obra del escritor oriundo del Chaco boliviano Jesús Urzagasti, notaba Piñeiro que

escribir desde Bolivia es otra cosa. Lo difícil es que a nosotros el castellano ya no nos alcanza. Convive hace siglos con idiomas más experimentados que han sobrevivido oralmente los más crueles embates. Solamente transformando el castellano podremos acceder a una palabra más apropiada, más decidora. (Piñeiro, 2015: 161-162).

En los textos de Piñeiro observamos este abigarramiento lingüístico. Se trata de una escritura en español que está intervenida por palabras en aymara, propias del habla coloquial paceña. Estos usos del aymara en sujetos mestizos criollos (Sanjinés, 2005) atraviesan la lengua española y dan lugar a lo que el estudio de la crítica literaria Virginia Ayllón denomina como “castellano andino” (2007). Este castellano andino se presenta en ambientes urbanos, es decir en espacios urbanos —la ciudad de La Paz— teñida del habla local de los migrantes aymaras que llegan a la ciudad o bien se trata, también, de la materialización de la reivindicación de la lengua indígena frente al español. Las tensiones que se establecen entre la lengua colonial y la lengua indígena, cualquiera que esta sea, pero en el caso de esta investigación pensamos en el aymara, tienen como centro de discusión dos situaciones puntuales: la primera, tiene que ver con la cuestión del diagrama de dominación o con la configuración de un planteo discursivo hegemónico que intenta suprimir o desplazar las “lenguas menores” (Deleuze, Guattari, 1978). La segunda, refiere a la cuestión de la traducción como forma de resistencia. El modo en el cual opera la traducción en relación a los discursos hegemónicos redonda, entre otros aspectos, en la expansión del campo literario dado que se trata de textos escritos por poetas o escritores cuya lengua materna es el aymara o el quechua.

Patricia De Souza, escritora, crítica y profesora peruana residente en Francia, en su libro *Descolonizar el lenguaje* (2016) se pregunta por el cruce entre literatura y política. En relación a los temas que aquí planteamos dice:

Se puede decir que toda literatura que se ubique en un contexto de dominante/dominado es una literatura post-colonial, una literatura que muestra las tensiones de esa dominación y que protege, reproduciendo de forma idéntica, los mismos modelos y las mismas clasificaciones que en Europa. (19)

Es, por esta razón, entre otras, que nos interesa abrir el debate en relación a otro aspecto dentro del amplio abanico que sugiere el trabajo de investigación referido al estudio del colonialismo interno vinculado, particularmente, a Bolivia.

Traducción y autotraducción en la poesía de Mauro Alwa

La singular obra poética de Mauro Alwa (1977) se reúne, hasta este momento, en dos volúmenes. El primero se titula *Arunak Q'ipiri* (2010) traducción de “cargador de palabras” y el segundo *Paninitaki* (2013) cuya traducción aproximada sería “el camino que se anda entre dos”.

La poesía de Alwa se entrelaza íntimamente con su experiencia en la lengua aymara y en la lengua española. Frente a la lengua oficial, español, tuvo su primer momento de negociación al enfrentarse a la educación oficial en una escuela de La Paz luego de haber realizado un proceso de migración desde la comunidad del altiplano en la que nació. En sus palabras “Mi lengua materna es el

aymara, hasta la edad de cinco o seis años, el momento que me tocó ir a la escuela me sentí extraño en otra lengua que hasta entonces era ajena” (González Almada, 2017c). A partir de este momento, el poeta comenzó a comunicarse, no sin dificultad, en español hasta que volvió a utilizar el aymara en su ámbito laboral como estibador.¹¹ En este circuito laboral, el aymara toma un rol privilegiado en relación al español. Como lengua no comprendida por patrones y jefes, Alwa volvió a la utilización del aymara como lengua en la que se sentía más cómodo para poder expresarse:

En pocas ocasiones me hablaban en aymara, hasta que empecé a trabajar como estibador, mis compañeros lo hablaban para despotricar contra la jefa o para decir algunos chistes y mandar unos piropos. A medida que fue pasando el tiempo y los lazos de amistad se afianzaban, la comunicación era ya en puro aymara. (González Almada, 2017c)

La preocupación por la literatura se relaciona con su incursión en el Seminario donde, dedicado a los estudios religiosos, accede a bibliotecas y a expresiones poéticas que lo influyen. Tiempo después abandona el Seminario, pero la búsqueda sigue y, aunque no puede formalizar sus estudios de literatura en la Universidad Mayor de San Andrés de la ciudad de La Paz, se emplea como estibador. El impacto de las lecturas de Víctor Hugo Viscarra¹² lo lleva a preguntarse: “ver a un hombre de la calle y que sea escritor era algo no tan normal, después de su muerte comprendí que si un hombre como el señor Viscarra escribía ¿por qué un estibador no podía escribir?” (González Almada, 2017c). De este modo, Alwa comienza a escribir poesía que, originalmente, está en aymara. Ante la dificultad que la comunicación en esta lengua supone para poder conseguir lectores, el poeta decide comenzar con un arduo proceso de autotraducción que se materializa en los dos libros publicados. Respecto de este proceso afirma que

el primer texto lo trabajé en su integridad en aymara, pero a sugerencia de un amigo acepté en traducirlo, aunque los poemas son breves el llevarlos con el mismo sentido a otro idioma fue complicado, eso lo experimenté en el proceso, era como querer llevar la realidad de algo que se observa a otra realidad en el papel, lo sentí así. (González Almada, 2017c)

Este trabajo con la lengua supone para el poeta un esfuerzo no solo de mero traspaso (la traducción nunca lo es) sino que también implica una voluntad de generar lectores, interlocutores que se puedan consustanciar con la materia poética explorada por Alwa. La intención del poeta radica en “que lo local pueda llegar a un sentimiento universal, es decir que cualquier hombre o mujer de cualquier otra cultura se sienta identificado con cada poema” (González Almada, 2017c) más que una búsqueda reivindicatoria o política. La escritura es para Alwa una vía para explorar las dos culturas a las que pertenece y, en ese sentido, la indagación recae en el proceso de traducción que le permite, mediante versiones bilingües de sus poemas, aproximar tanto la lengua materna, aymara, a la lengua oficial en Bolivia, español.

En cuanto al aymara como lengua de resistencia en Bolivia, el poeta manifiesta que “es verdad que el español se impone, aunque por ley sea una lengua oficial y que en la colegiatura se debe enseñar de manera obligatoria, en la

¹¹ El trabajo de estibador refiere a personas que se dedican a cargar grandes cantidades de peso. En el caso de Alwa se dedicó a cargar bolsas de harina.

¹² Víctor Hugo Viscarra (1958-2006). Escritor paceño que desarrolló su actividad literaria en la marginalidad. Los temas de su producción son el alcohol, las drogas y el crimen. Sus textos más destacados son *Alcoholatum y otros drinks* (2001) y *Borracho estaba, pero me acuerdo* (2002).

práctica cotidiana aquello no siempre es así” (González Almada, 2017c), asimismo, destaca que “mi imaginario ha sido estructurado a través de la lengua aymara” (González Almada, 2017c). Tal como expresa la contratapa del primer libro de Mauro Alwa “los poemas de *Arunak Q’ipiri* siempre han estado ahí, el poeta solo ha sido un instrumento de su revelación” y, en tanto revelación, la lengua de los poemas es ancestral, es la lengua que se “ha heredado de los Apus, Wak’as, Apachitas, aparapitas, q’ipiris”.

En *Paninitaki*, la limitación del español aparece de modo más evidente dado que muchos de los poemas de este volumen, aún en su versión en español, conservan palabras en aymara que le resultan a Alwa de imposible traducción; así se observa en el siguiente poema

Nacido en el tiempo del yatiri
 capturado por los rayos
 envuelto por achachilanaka
 amamantado por la eternidad de las abuelas
 mi madre me ha recibido
 en una mano de niña. (Alwa, 2013: 11)

las palabras sin traducir se encuentran escritas en cursiva como único indicador. *Paninitaki* no presenta glosarios de ningún tipo. El escritor paceño Juan Pablo Piñeiro, como única referencia menciona, en la contratapa del libro de Alwa, que “la patria de este poeta es más antigua que el falso continente en el que vivimos. En ella no existen fronteras, existen caminos, cerros y soles”.

Los poemas de *Arunak Q’ipiri* (2010) son, en su mayoría, de corta extensión y condensan ideas o pensamientos vinculados, en algunos casos, a las disposiciones temporo-espaciales como metáforas. Así en

ME RONDA OTRO CAMINO
 te dejo este cuerpo
 para otro tiempo. (18)

se observa la confluencia de un tránsito que reúne tres tópicos: camino, cuerpo y tiempo. El camino aparece como posibilidad de tránsito existencial y, también, como alternativa —que se materializa en el uso del adjetivo demostrativo “otro” — para una experiencia que se desarrollará en “otro tiempo”. El paralelismo entre “otro camino” en el primer verso y “otro tiempo” en el tercer verso, exponen la dimensión espacial (en camino) y temporal. A su vez, el verso “te dejo este cuerpo” manifiesta el desprendimiento de la materialidad corporal y abre una dimensión temporal otra en la que se presenta la distancia entre “este cuerpo/ para otro tiempo”. Sin embargo, la idea del abandono corporal no se experimenta como algo doloroso, sino, más bien, como un momento de tránsito hacia otra dimensión temporo-espacial.

En

NACER AHÍ ABAJO
 para ser menos cuerpo
 y recibir lo que tiene. (24)

la cuestión del cuerpo se entrelaza con la tierra, configurada a partir de la posición “ahí abajo” y “recibir lo que tiene”. En este poema, podemos leer cómo aparece modelizada la noción de Pachamama a la vez que esta se potencia en tanto el cuerpo, que será “menos cuerpo” en la tierra, recibirá lo que tiene la tierra para ofrecerle. En este sentido, el pensamiento aymara se metaforiza en estas imágenes poéticas que, una vez más, marcan una posición espacial, “ahí

abajo”, y el cuerpo subordinado a la Pachamama que recibirá lo necesario. Asimismo, este poema dialoga con

SALIR DEL FONDO DE LA TIERRA
para abrir el viaje
y nacer en el final. (28)

poema que vuelve al tópico de la tierra, esta vez como posibilidad de trascendencia y elevación. Los verbos en infinitivo sostienen el peso de la carga semántica de las acciones presentadas en el texto posibilitando una lectura que, al contrario del poema “Nacer ahí abajo...”, proyectan una idea de eyección, salida y nacimiento a una nueva condición. Así como en el anterior se presentaba una situación de interior y profundidad, en “Salir del fondo de la tierra...” aparece la idea de proyección hacia arriba y hacia afuera. Así, ambos textos dialogan acerca de lo que refiere a la ubicación espacial, cuestión que en el pensamiento aymara cobra relevancia en cuanto a la posición que ocupa el sujeto para enunciar una visión de mundo. En este sentido, es relevante observar la compleja organización territorial presente en las comunidades aymaras, tal como se presenta en el estudio de Simón Yampara (2001), quien afirma que los pilares fundamentales del ayllu¹³ como institución son:

a) el ordenamiento territorial (gestión y administración de territorios continuos y discontinuos), b) los sistemas de producción y la economía, c) el complejo tejido cultural-tecnológico y ritual, d) el ordenamiento sociopolítico y la jerarquía de autoridades tradicionales. (35-36)

En este sentido, las referencias a la espacialidad en la poesía de Alwa cobran densidad para el análisis en la medida en que se intersectan con las proyecciones del pensamiento aymara y la propia experiencia territorial del autor.

En *Paninitaki* (2013) ya desde el título el poeta presenta la noción de dualidad, de tránsito en pares. Como ya se mencionó con anterioridad, el significado aproximado de paninitaki es “el camino que se anda entre dos”. Esta idea de dualidad, profundamente enraizada en el pensamiento aymara, se presenta en el poema que inaugura el libro, en el cual se lee

Me he desnudado de mi cuerpo
quiero danzar y danzar
mi boca recibe del *yatiri*
voces Aymaras, Quechuas...
quiero danzar y danzar
fuera de la tristeza
quiero danzar y danzar
con el retorno del sol
con la voz de *pinkillunaka*
sale la *Pachamama*
a danzar nuestra fiesta
—mi llanto grita—
los dos, los dos, los dos siempre. (7)

En este poema, encontramos la noción de dualidad en varios niveles. La repetición del infinitivo danzar, funciona como un núcleo de sentido que marca el ritmo del

¹³ Simón Yampara define al ayllu como “un sistema organizativo multisectorial y multifacético, una institución andina, que interacciona/emula una doble fuerza y energía de la Pacha en la vida de los pueblos, fundamentalmente tetraléctico, que siendo un espacio territorial unitario, se desdobla en dos parcialidades de: “Araja-Aynacha” (dualidad), en el encuentro y la unidad de ambos se expresa un tercer elemento como “Taypi” (trilogía doble) [...] (2011: 69).

texto. Asimismo, el yo poético se deshace de su cuerpo para danzar marcando una coreografía que revela las lógicas aymaras habitadas por la música, la danza, la presencia de la Pachamama, todas ellas dispuestas en un sentido ritual. La dualidad, en un sentido semántico, se presenta entre el yo poético que aparece en el primer verso despojado de su cuerpo y que, hacia el final del poema, se reúne con la presencia de la Pachamama. Finalmente, el último verso “los dos, los dos, los dos siempre” enfatiza la idea de la dualidad. En la versión aymara, la repetición de la raíz “panini” juega, evidentemente, con el título del libro.

La imposibilidad de traducción se observa también en este poema que no traduce las palabras yatiri, pinkillunaka y Pachamama. De todas las que aparecen en el texto, estas tres condensan una serie de contenidos del pensamiento aymara y, por ello, no se traducen. El yatiri, figura política y que concentra el saber en las comunidades aymaras, habilita para el yo poético la capacidad de recibir voces aymaras y quechuas. Esta dualidad lingüística inaugura una posibilidad de saber y conocimiento que se materializa solo en el ámbito del espacio ritual. Asimismo, “la voz de pinkillunaka¹⁴” indica la ejecución de instrumentos musicales en un festejo realizado en una época del año específica, la temporada de verano, momento ritual de homenaje a la Pachamama que se transforma en presencia y “sale la Pachamama/ a danzar nuestra fiesta”.

Asimismo, en *Paninitaki* encontramos algunos poemas vinculados a una reflexión sobre la literatura y la escritura, así en

Leo la escritura de otros
para alimentar la vida
para aprender sus odios y amores
para descargar tristezas
para lavar ollas pobres
para recordar al padre de los cerros

para cantar la canción castigada
para amar días que matan
para hacer dormir las penas
para abrazar el hijo de atrás
para entrar a la escuela con mis letras
para hacer levantar al gallo
para morir expresando
Así sea. (37)

se observa, a partir de la preposición “para” que se evidencia un propósito, una certeza. Así, leer a otros posibilita para el poeta el planteamiento de un objetivo como puede ser “descargar tristezas” o “amar días que matan”. En este sentido, el poema vincula la “escritura de otros” con una experiencia subjetiva, personal, que se transmite en los diversos versos y que llega al clímax, en los dos últimos versos, con la muerte y la apropiación de la palabra “así sea” como materialización de las certezas expuestas en el poema. A la vez, el texto revela la apropiación que el yo poético hace de “la escritura de los otros” como forma de trascendencia y reafirmación de las acciones del yo: “para abrazar el hijo de atrás/para entrar a la escuela con mis letras”.

En relación al análisis que se propone en este artículo, observamos que en la presentación de *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y de países limítrofes* (2015) las compiladoras Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht afirman que existen

¹⁴ Pinkillu refiere a un instrumento de viento similar a la quena. Pinkillunaka es la versión en plural de la palabra.

lenguas de prestigio o lenguas mayoritarias, como el inglés, el francés, el alemán o el italiano; otras, en cambio, son lenguas minorizadas, no porque las hable un grupo reducido de gente sino por sus derechos sociales; es decir, por su desigualdad y asimetría social frente a las lenguas mayoritarias. (12)

En el caso del estudio que nos interpela en esta investigación, la lengua mayoritaria, español, se opone a una lengua que en Bolivia todavía puede considerarse como minorizada pese a la cantidad de hablantes que posee y pese a la legitimación dada por la Constitución del Estado Plurinacional. Se trata de observar que el aymara es una lengua minorizada en el campo literario boliviano, pero, no obstante, el poeta Mauro Alwa ha sido publicado en dos casas editoriales, aunque para hacerlo, haya tenido que autotraducir sus textos. Por tanto, el desafío que presenta la lectura de la poesía de Alwa tiene que ver con la tensión que estos textos establecen con la lengua hegemónica en Bolivia y la apertura de nuevos intersticios en los cuales se ubican estos textos. La traducción, para Antoine Berman (2014), “es una experiencia que puede abrirse y (re)tomarse en la reflexión. [...] No es ni la descripción impresionista de los procesos subjetivos del acto de traducir ni una metodología” (16). Claramente, Mauro Alwa se posiciona en la traducción desde el nivel de la experiencia. No se trata de una traducción palabra por palabra sino de una traducción que se quiere encontrar con su versión en una lengua que ya no es la lengua materna. El encuentro, el cruce, la mirada de un texto en el otro, complementan y profundizan la poética del autor aymara.

Consideraciones finales

Con este artículo hemos querido poner en relieve el eje hegemonía-abigarramiento lingüístico-traducción/autotraducción que permite indagar y leer la obra poética de Mauro Alwa, poeta aymara que escribe en su lengua materna y que luego se autotraduce al español, lengua colonial en Bolivia. El aymara, desde este enfoque, se materializa como lengua de resistencia y la literatura expande sus límites para espiralar los usos de la lengua en un país complejo y heterogéneo como lo es Bolivia. La categoría que generamos “abigarramiento lingüístico” resulta operativa para observar el encuentro del español con el aymara en textos poéticos que se miran, que se espejan y se interrelacionan, que, en definitiva, tejen un taypi en el que se aloja la resistencia a la lengua colonial en Bolivia, el español.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2009), *Constitución Política del Estado*. La Paz, Corte Nacional Electoral.
- ____ (2009), *Constitución Política del Estado Plurinacional*. La Paz, Corte Nacional Electoral.
- AILLÓN, Virginia (2007), “Aruskipasipxñanakasakipunirakispawa: notas sobre dos poetas indígenas bolivianos contemporáneos”, *Revista Nuestra América*, n.º 3, Porto.
- ALWA, Mauro (2013), *Paninitaki*. La Paz, 3600.
- ____ (2010), *Arunak Q'ipiri. Poesía aymara*. La Paz, Ediciones del Hombrecito sentado.
- ANTEZANA, Luis H. (2009), “La crisis como método en René Zavaleta Mercado” en *Revista Ecuador Debate*, n.º 77, Quito.
- ____ (1991), “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado”, Latin American Studies Center. Universidad de Maryland disponible en <<http://www.lasc.umd.edu/Publications/WorkingPapers/LascSeries/LASCSI.pdf>>.

- BARTHES, Roland (2015), *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- BERMAN, Antoine (2014), *La traducción y la letra o el albergue de lo lejano*. Buenos Aires, Dedalus.
- CÉSPEDES, Augusto (2000), *Sangre de Mestizos*. La Paz, Juventud.
- CERRUTO, Oscar (2000), *Cerco de Penumbra*. La Paz, Plural.
- COUTINHO, Carlos Nelson (2011), *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas*. Sao Paulo, Expressão Popular.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix (1978), “¿Qué es una literatura menor?” en *Kafka. Por una literatura menor*. México D.F, Ediciones Era.
- DE SOUZA, Patricia (2016), *Descolonizar el lenguaje*. Santiago de Chile, Los libros de la mujer rota.
- FOUCAULT, Michel (2012), *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- GARCÍA YAPUR, Fernando (2016), “Nación y 'hegemonía incompleta' en Zavaleta Mercado” en *Revista RECIAL*, n° 9 (7). Disponible en <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/14665/14598>>.
- GONZÁLEZ ALMADA, Magdalena (2017a), *Relaciones de poder, imaginarios sociales y prácticas identitarias en la narrativa boliviana contemporánea (2000-2010)*, Universidad Nacional de Córdoba.
- _____ (2017b), “Gestos descoloniales: reverso y diseminación. Una lectura a partir de *Principio Potosí Reverso* y *Cuando Sara Chura despierte e Illimani púrpura* de Juan Pablo Piñeiro” en *Revista Lingüística & Literatura*, v. 19, n.º 33, agosto, Departamento de Lingüística, Letras e Artes, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missoes Frederico Westphalen, Rio Grande do Sul, Brasil.
- _____ (2017c), “Entrevista a Mauro Alwa”, realizada el 26 de junio. Inédita.
- _____ (2016), “Territorialidades, textualidades. Torsiones y configuraciones en textos de Juan Pablo Piñeiro, Sebastián Antezana y Liliana Colanzi” en *Revista SAGA. Revista de Letras*, n° 6, segundo semestre, Rosario, Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Artes. Disponible en <<http://sagarevistadeletras.com.ar/archivos/I.Gonz%C3%A1lez-Almada.pdf>>.
- HYLTON, Forrest, Patzi, Felix, Serulnikov, Sergio, Thomson, Sinclair (2003), *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Muela del Diablo.
- IGHINA, Domingo (2015), “Sobre la omisión: razones de la ausencia del pensamiento de Rodolfo Kusch en el ‘corpus’ del Pensamiento Nacional” en *Revista SILABARIO*, n° 17/18, año XVII, Córdoba.
- MEDINACELI, Carlos (s/d) *La Chaskañawi*. Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- MESSINEO, Cristina y Ana Carolina HECHT (2015), *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires, EUDEBA.
- OLIVER COSTILLA, Lucio (2016), “René Zavaleta: la teoría en situaciones de doble poder” en Diego Giller y Hernán Ouviaña (eds.) *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*. Buenos Aires, IEALC-UBA.
- QUIROGA SANTA CRUZ, Marcelo (1995), *Los Deshabitados*. La Paz, Plural.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2010a), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2010b), *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, La mirada salvaje.
- ROSSI, Florencia (2015), “Los rincones urbandinos de William Camacho. Imágenes, sensibilidades y escritura como modelo epistemológico” en Magdalena González Almada (comp.) *Revers(ion)ado. Ensayos sobre narrativas bolivianas*. Córdoba, Portaculturas.

- SANJINÉS, Javier (2005), *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA-PIEB.
- ____ (1992), *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*, BHN-ILDIS, La Paz.
- SZURMUK, Mónica y Robert McKee IRWIN (eds.) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, Siglo XXI. Disponible en <http://pages.uoregon.edu/caguirre/Aguirre_Hegemonia.pdf>.
- TAPIA, Luis (comp.) (2009), "Prólogo" en René Zavaleta Mercado *La autodeterminación de las masas*. Luis Tapia (comp.), Buenos Aires, CLACSO.
- TORRES ROGGERO, Jorge (2005), *Dones del canto. Cantar, contar, hablar (geotextos de identidad y poder)*. Córdoba, Del Copista.
- YAMPARA HUARACHI, Simón (2001), *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*. El Alto, UPEA-INTI ANDINO-CADA.
- ZAVALETA MERCADO, René (2015), *Obra completa. Tomo III: volumen 2. Otros escritos 1954-1984*. La Paz, Plural.
- ____ (2013a), "Bolivia: algunos problemas acerca de la democracia, el movimiento popular y la crisis revolucionaria" en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural.
- ____ (2013b), "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia" en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural.
- ____ (2009a), "La formación de las clases nacionales" en Luis Tapia (comp.), *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires, CLACSO.
- ____ (2009b), "Clase y conocimiento" en Luis Tapia (comp.), *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires, CLACSO.
- ____ (2009c), "El proletariado minero en Bolivia" en Luis Tapia (comp.), *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires, CLACSO.