

“Volveré y seré millones”: Meditaciones sobre migración y mitos de retorno en dos novelas bolivianas

Lorena Cuya Gavilano

Arizona State University

Abstract

Historically, the notion of return has been linked to a variety of Andean figures. The *Pachakuti* refers to a cyclical destruction and regeneration. The *Inkarri* represents the corporeal regrowth and recuperation of a messianic figure. Tupac Katari's prophecy "volveré y seré millones" is a promise of redemption for indigenous peoples. Through the analysis of Juan Pablo Piñeiro's *Cuando Sara Chura despierte* (2003) and Antoine Rodríguez-Carmona's *El blues del minibus* (2015), this article discusses how Bolivian narratives about migration evoke notions of a mythical return by depicting the arrival of thousands of indigenous migrants to the city. Both novels translate the political and cultural theme of the return into images of migrants reclaiming the cityscape.

Keywords

Migration, decoloniality, Bolivia, literature, return, Katarismo, modernity

Resumen

Históricamente, la noción de retorno ha estado ligada a diversas figuras andinas. El *Pachakuti* se refiere a una destrucción y regeneración cíclica. El *Inkarri* representa el rebrote y recuperación corporal de una figura mesiánica. La profecía de Tupac Katari “volveré y seré millones” es una promesa de redención para los pueblos indígenas. A través del análisis de *Cuando Sara Chura despierte* (2003) de Juan Pablo Piñeiro y de *El blues del minibus* (2015) de Antoine Rodríguez-Carmona, este artículo discute cómo las narrativas bolivianas sobre la migración evocan nociones de un retorno mítico al representar la llegada de miles de inmigrantes indígenas a la ciudad. Ambas novelas traducen el tema político y cultural del retorno en imágenes de migrantes que reclaman el paisaje urbano.

Palabras clave

Migración, decolonialidad, Bolivia, literatura, retorno, Katarismo, modernidad

Introducción

Las líneas que siguen son observaciones sobre el *futuro del pasado* en narrativas de desplazamiento y sobre su relación con la producción del conocimiento en Bolivia. Parafraseando una preocupación de Anibal Quijano, en el 2001, muchos o quizás todos concordaron en que, al final de los años ochenta, todo lo que se oponía al capitalismo o resistía al imperialismo había sido derrotado en todo el mundo. Una vez extinguidas las fuerzas de resistencia, se eclipsaba también el horizonte de futuro (833-834). Para muchos neoliberales, como Fukuyama, la historia había llegado, incluso, a su fin. Esta reflexión invita a repensar el aspecto temporal para la constitución no sólo de una memoria histórica, sino también de la construcción del *futuro del pasado*. Para el mundo occidental hegemonizado por el orden neoliberal, el pasado quedaba atrás, inmóvil, mientras que la idea de “modernidad / racionalidad [fue] asociada a la idea de progreso y de mercado” (Quijano 836). Los conocimientos más valiosos, entonces, eran aquellos que sostenían las ideas de futuridad como progreso y que implicaban —y aún implican— una forma de conocimiento y formas de producción de conocimiento más instrumentales.

Con esto, lo que me interesa destacar es que tanto el sentido de historia y de futuro como la perspectiva de conocimiento se vienen construyendo

predominantemente dentro de los parámetros occidentales capitalistas. Sin embargo, las crisis políticas y económicas en Bolivia, desde finales de los años noventa e inicios del siglo XXI, representan desafíos epistemológicos a esos parámetros. La revisión de un nuevo imaginario de futuro expresado a través de narrativas bolivianas de migración evidencia una racionalidad e imaginario histórico construido desde otras fórmulas epistemológicas. Tales fórmulas demuestran una valoración que, contraria a un horizonte de futuro que estima la racionalidad instrumental sobre todas las cosas, recurre al pasado ancestral como rehabilitación histórica y como fundamento de su propio futuro. Es así que, por ejemplo, la novela *Cuando Sara Chura despierte* (2003) de Piñeiro y el libro de cuentos *El blues del minibus* (2015) de Rodríguez-Carmona evocan nociones de un retorno mítico, ancestral, para describir la reorganización y reclamación geocultural y geopolítica experimentada en la ciudad de La Paz a causa no sólo de masivos movimientos migratorios, sino también del giro político-cultural que emerge con fuerza en el nuevo milenio.

Este artículo propone que las historias de migración interna, narradas en *Cuando Sara Chura despierte* y *El blues del minibus*, evidencian un imaginario social que rehabilita mitos ancestrales de retorno. La migración masiva de poblaciones indígenas a la ciudad es equiparada a mitos como los del *Pachakuti*, que hace referencia a un tiempo de destrucción y regeneración cíclica; el *Inkarri* que representa la rearticulación del cuerpo del Inca y del descuartizado Tupac Amaru; así como la profecía de Tupac Katari: “volveré y seré millones” como promesa de redención indígena. La migración, en tanto vuelco demográfico, es presentada en ambas obras como metonimia de aquellos mitos. Las ciudades, ahora re-ocupadas por “millones” de migrantes indígenas o descendientes de pobladores originarios, se vuelven el escenario de la realización de tales creencias ancestrales. Así, el regreso multitudinario de Tupac Katari se traduce en un regreso simbólico de las masas a la ciudad, en un cambio radical que marca el inicio del *Pachakuti*, y la rearticulación y revaloración de saberes, mitos y tradiciones andinas a través de las poblaciones migrantes que las llevan de “regreso” a la ciudad. Se explica así cómo las obras de Piñeiro y Rodríguez-Carmona expresan la producción de conocimiento simbólico que caracteriza a una nueva geografía de poder en la Bolivia de inicios del siglo XXI.

Antes de pasar al análisis de las obras que ocupan a este artículo, se reflexiona, primero, sobre la relevancia de los mitos ancestrales de retorno como eje simbólico para la construcción de un conocimiento otro, no-europeo y no-norteamericano. Luego, utilizando la noción de abigarramiento social

acuñada por Zavaleta Mercado, se especula sobre el imaginario de retorno mítico y la migración en tanto evidencian la naturaleza abigarrada de la sociedad boliviana. Las subsiguientes secciones se dedican a analizar las narrativas de Piñeiro, de un lado, y la de Rodríguez-Carmona de otro, seguidas por una meditación sobre la movilidad demográfica transformada en retórica espacial y simbología de una epistemología de resistencia popular.

El retorno de los mitos

Como apunta Catherine Walsh, los Andes deben ser repensados considerando "[the] shifting of the geopolitics of critical knowledge, shifts that work towards the building of decolonial thought and the building of spaces for its positioning and construction" (79) [los cambios de la geopolítica del conocimiento crítico, que apuntan a la construcción del pensamiento decolonial y a la construcción de espacios para su posicionamiento y construcción].¹ Ello implica que los cambios geopolíticos y político-demográficos deben formar parte de un conocimiento crítico que vaya necesariamente de la mano de la creación de espacios que permitan reposicionamientos y, desde allí, cedan paso al re-conocimiento de diferentes identidades. El repensar las coordenadas de conocimiento y geoespaciales es parte central de la resistencia y acción decolonial promovida por la multiplicidad de poblaciones originarias y mestizas que conforman la nación boliviana. Esta resistencia implica, de este modo, un reconocimiento tanto de las identidades migrantes que forman parte del abigarramiento social zavaletiano como de las creencias que con ellas llegan a la ciudad.

Si bien es cierto que la migración hacia las ciudades en Latinoamérica no ha dejado de ser continua, sobre todo desde la industrialización que siguió a la Segunda Guerra Mundial, el desplazamiento hacia la ansiada modernidad que se atribuían las grandes ciudades se vuelve más visible sólo años más tarde. Es a partir de las décadas de los ochenta y noventa que las poblaciones comienzan a ser percibidas con más amplitud en ciudades como La Paz y El Alto, donde se empiezan a levantar fronteras internas entre las diferentes clases sociales y grupos étnicos compuestos por migrantes.

Las causas de la llegada de estos grupos fueron varias. Unas cuatro décadas atrás, durante los años 80 y 90, la oposición de muchas poblaciones

¹ Las traducciones de textos originalmente publicados en inglés pertenecen al equipo editorial de la *Revista de Estudios Bolivianos*.

ante la intervención extranjera en Bolivia encontraba su raíz en las políticas económicas de Ronald Reagan, dirigidas a países en vías de desarrollo como Bolivia, tanto también en la intervención estadounidense en la erradicación del cultivo de coca una década más adelante.² James Restrepo explica que la globalización neoliberal comprometió seriamente a las naciones latinoamericanas que, endeudadas con el Fondo Monetario Internacional (FMI), debían adaptarse a las nuevas políticas económicas. Para impulsar su economía, naciones como Bolivia se vieron forzadas a adoptar reformas estructurales —como el consenso de Washington— que no se ajustaban a su realidad pues habían sido diseñadas por instituciones económicas extranjeras como el FMI y el Banco Mundial. Las reformas económicas ignoraban cualquier preocupación por el medio ambiente, la capacidad de competir con productos de importación subvencionados, el respeto por el ser humano y los derechos laborales (Restrepo 132). En consecuencia, se aceleró la privatización de bienes públicos, se recortó la ayuda de programas sociales y se debilitaron las frágiles economías rurales.³ El resultado fue la migración interna hacia las grandes ciudades bolivianas —La Paz, Sucre, Cochabamba entre otras— así como al extranjero —España y los EEUU principalmente.

Aunque evidentemente el ingreso de poblaciones no-blancas a las ciudades significa su ingreso en el sistema de producción capitalista y, por lo tanto, su dependencia económica y epistemológica, la gravitación de migrantes indígenas hacia la ciudad puede verse también como su re-posicionamiento en la ciudad en tanto centro de poder. Dicho centro de poder es, entonces, retomado por las poblaciones originarias o descendientes de estas. Es así que confluyen las ideas de resistencia y empoderamiento decolonial implicadas en las descripciones críticas de cambios socioeconómicos a través de mitos de retorno.

No es extraño que durante momentos de crisis resurjan ciertos mitos ancestrales o creencias mesiánicas. Marco Curatola —así como Carlos Mamani y Silvia Rivera Cusicanqui entre otros— explica, por ejemplo, que la misma idea de *Pachakuti* es una vuelta del tiempo (75)⁴. La Conquista misma fue interpretada como *Pachakuti*, i.e., como cataclismo cósmico y periódico que

² Remito al libro de Greg Grandin, *Empire Workshop: Latin America, The United States, and the Rise of the New Imperialism* (2006).

³ Aquí remito al libro de Philip McMichael, *Development and Social Change: A Global Perspective* (2004).

⁴ Ver los trabajos de Mamani y Rivera Cusicanqui en la bibliografía.

marcó el fin de un ciclo y el inicio de otro. De la misma manera, las migraciones masivas pueden ser y han sido interpretadas como momentos de crisis que marcan también el inicio de un periodo.

La reaparición de mitos de crisis, como los de retorno del *Pachakuti*, *Inkarri* o Tupac Katari trazan líneas paralelas en diferentes momentos de la vida política. Su reaparición se presenta como prolepsis que anuncia o aspira a un cambio social radical y como manifestación literaria de un nuevo imaginario cultural. Como ya se ha dicho, históricamente, el *Pachakuti* hace referencia a un proceso cíclico de destrucción y regeneración. El *Inkarri* representa la rearticulación corporal de una figura mesiánica.⁵ Asimismo, las rebeliones de Tupac Amaru en Perú y los hermanos Katari —Tomás, Nicolás y Dámaso— en Bolivia durante el siglo XVIII terminan con una promesa subversiva de reaparición (Pulido Herráez y Huamán 13; Graziano 130-131). Particularmente, el levantamiento de Tupac Katari culmina con el desmembramiento del caudillo y la muerte de su compañera Bartolina Sisa. Pese a la derrota, su rebelión desestabilizó el orden colonial en Charcas y profetizó un nuevo comienzo: “Volveré y seré millones”. Esta es la ideología katarista que busca una reivindicación cultural para las poblaciones originarias, indígenas y todos sus descendientes (Monasterios 337). En este sentido, las obras de Piñeiro y Rodríguez-Carmona constatan la continuación de mitos ancestrales de retorno. Esto ocurre, sobre todo, en un contexto en el que la ideología katarista y el reconocimiento oficial de un estado pluricultural se conjugan en la elección de Evo Morales en el 2006 y en la nueva constitución del 2009. Las obras aquí analizadas expresan los cambios sociales a inicios del siglo XXI como manifestación de dichos mitos y como reconocimiento cultural de las “millones” de poblaciones indígenas y migrantes de Bolivia.

⁵ El está asociado con figuras históricas como Atahualpa y Tupac Amaru, aunque no se reduce a ninguno de ellos. En algunas versiones del mito, el Inkarri es una deidad inca, hijo del sol, capturado y descuartizado por el dios católico en una disputa cósmica (López-Baralt 45). Diferentes versiones coinciden en señalar que después del desmembramiento de Atahualpa, su cabeza espera la rearticulación de su cuerpo (Arguedas y Pineda 219-230; López-Baralt 47; Graziano 189; Ossio A. XI-XXV; Pease, Prólogo lxxi). Asimismo, *Pachakuti* alude a una renovación periódica entre las diferentes edades y años solares (Graziano 39), una “revuelta temporal-espacial” (Rivera Cusicanqui 65-67). Incluso, hasta el día de hoy el desmembramiento de Tupac Katari mantiene su importancia simbólica en el contexto de revolución y renovación. Su sacrificio y legendaria frase de retorno —“Volveré y seré millones”— ha trascendido a movimientos políticos como el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK).

Dadas las condiciones necesarias para la formación de un mito de crisis —profundos cambios en la estructura socioeconómica y un aparato mitológico-ideológico adecuado— el momento exacto de su (re)surgimiento es determinado por la presencia de un líder carismático, capaz de canalizar las aspiraciones de las masas (Curatola 77-78). Al respecto, hay dos temas que me interesan comentar. Uno es el contexto político-económico en el que aparece la figura del primer presidente indígena en Bolivia, Evo Morales, y el otro es el contexto en el que la movilización de poblaciones migrantes indígenas asentadas en las ciudades de La Paz y el Alto son, finalmente, percibidas como un ‘alud de humanidad’ relevante.⁶

Por un lado, Evo Morales se convierte en la visión del líder indígena tan esperado. Su llegada al poder es la consecuencia de movilizaciones políticas, culturales y migratorias masivas —y él es consciente de su poder simbólico. En el discurso inaugural de su primera elección, Morales dice: “¿Recuerdan? En marzo del año pasado, en esta Plaza Murillo querían hacer colgar a Evo Morales, querían descuartizar a Evo Morales Expresidentes, entiendan, eso no se hace, no se margina, se lucha, se trabaja para todos y para todas . . . pero ya no estamos en esa época, estamos en época de triunfo, de alegría de fiesta. Es por eso, creo que es importante cambiar nuestra historia” (698). No es necesario revisar en detalle los factores que llevaron y siguieron a este cambio. Como es sabido, son las luchas cocaleras, la Marcha por la Vida (1986), la guerra del agua (2000), la guerra del gas (2003) y otros movimientos sociales los que promovieron grandes cambios. Pero, sí es necesario establecer que el desplazamiento del poder hacia las clases más marginadas determinó cambios decisivos en la rearticulación de los sistemas de producción económico, político y cultural.

De allí que, por otro lado, las poblaciones migrantes confluyan en las ciudades transformando las estructuras geopolíticas y geo-culturales de las zonas urbanas y de aquellas que empezaban a urbanizarse, como la ciudad de El Alto. Su representación literaria a través de mitos de retorno —en tanto las poblaciones desplazadas vuelven o se vuelcan nuevamente hacia las urbes— pueden verse como una herramienta que, al igual que el indigenismo, tiene un carácter reivindicativo y unificador. En el fondo, como dice Martín Santivañez,

⁶ En “La forma multitud de la política de las necesidades vitales” Raquel Rodríguez, Álvaro García Linera, y Luis Tapia describen “el alud de humanidad” como una metáfora para las migraciones y movimientos sociales que vienen redefiniendo Bolivia en las últimas décadas.

el retorno refleja el “sueño andino” de resurgimiento y regeneración que precisan todas las sociedades latinoamericanas.

Como se verá más adelante, este tipo de representación de los movimientos demográficos (y) de retorno se alinea con otras narrativas de reivindicación. Piénsese, por ejemplo, en el libro IX de los *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega, que alude al *Taqi Onkoy*,⁷ “El sueño del Pongo” (1965) de José María Arguedas, *El jardín de Nora* (1998) de Blanca Wiethüchter o la reciente película peruana *Manco Capac [Powerful Chief en inglés]* (2020) dirigida por Henry Vallejo por mencionar sólo algunos variados ejemplos además de *Cuando Sara Chura despierte* de Piñeiro y *El bus del minibús* de Rodríguez-Carmona.

Migración y abigarramiento

En los países andinos las ciudades, sobre todo las antiguas capitales coloniales, son reproducciones del poder y espacios europeos. Sus diseños imitan modelos urbanos en los que las sedes de gobierno se comunican entre sí no sólo por medio de las autoridades que detentan el poder, sino por una concisa red de calles y pasajes aledaños que los conectan y que marcan también territorialidades de clase. Así es la ciudad de La Paz. Así son también Sucre, Potosí, Lima, Cuzco o Trujillo. Estas ciudades se construyen sobreponiéndose a los espacios prehispánicos, a las dinámicas económicas, así como al orden político de la pre-conquista. En consecuencia, son lugares de encuentros y superposiciones culturales. Su diversidad social, su composición étnica, sus ejercicios lingüísticos, producción espacial, cultural y económica no llegan a articularse o a ser un palimpsesto armonioso de la nación boliviana y ello tampoco ocurre en ningún otro país de la región andina. Bolivia es, así, lo que Zavaleta Mercado llama una formación social abigarrada.

Al igual que Mariátegui, que en 1928 hablaba de un sistema económico capitalista que pervivía en el Perú gracias a sus bases y relaciones feudales, Zavaleta Mercado propone comprender a la sociedad boliviana como una formación abigarrada. En “Las masas en noviembre” (1983) explica las razones: “porque en ella [la sociedad boliviana] se han superpuesto las épocas económicas . . . sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera

⁷ Ver el artículo L. Cuya Gavilano, “17th Century Environmentalism Contextualized: Garcilaso de la Vega’s *Comentarios reales*” (2015), donde se explica en detalle cómo las narraciones sobre pestes e infestaciones se relacionaban con la idea de la venganza de las *huacas* y el *Taki Onqoy*.

a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran, sin embargo, en el mismo escenario; o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados” (214). Así como en otros países andinos, en Bolivia, la idea de unidad nacional —o lo que, en 1983, Benedict Anderson llamó una “comunidad imaginada”— no es más que un fetiche para tratar de gobernar una nación.⁸ Así, mientras los intelectuales occidentales pensaban en los imaginarios que daban coherencia a sus comunidades a nivel nacional, continental y hemisférico, un intelectual de la llamada periferia como Zavaleta Mercado repensaba las diferencias de clase y las superposiciones culturales, políticas y económicas como la realidad constituyente de países andinos como Bolivia, así como Mariátegui lo hiciera en el caso de Perú. Con todo, lo que cabe destacar aquí es la relevancia de la noción de abigarramiento en el contexto de realidades y estudios coloniales y de resistencias decoloniales, tanto al nivel de las prácticas culturales cotidianas como al nivel de la producción intelectual boliviana, i.e., al nivel de su producción de conocimiento.

Por todo ello, se me ocurre pensar que los mitos de retorno evidencian explícitamente distintos elementos de dicho abigarramiento y que la migración como proceso social y materialización demográfica visibiliza, del mismo modo, los elementos diversos y multiformes que colapsan en los espacios urbanos sin llegar a mezclarse o unirse completamente. Este fenómeno es central en las obras que aquí nos ocupan. Tanto Piñeiro como Rodríguez-Carmona presentan un proceso de cambio a través de los mitos que le dan un sentido histórico trascendental a sus producciones literarias. Estas obras evidencian los factores raciales, las raíces telúricas, los contornos sociales y la flexibilidad —aunque no necesariamente facilidad— de movilización demográfica, cultural, política y económica de la sociedad boliviana en ciudades como La Paz y El Alto. Como lo advertía Zavaleta Mercado, no hay nacionalismo sin la movilización de las masas (237). Y esta movilización ha sido, en los últimos años, una movilización múltiple: de gentes, culturas, estructuras de poder y sistemas económicos. La descripción del movimiento de masas como un retorno constituye en sí un ejercicio simbólico que reproduce un proceso de cambio y re-formación del imaginario de la nación. De ahí la pertinencia y relevancia de las obras elegidas.

⁸ Ver Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983).

Cuando despierte

¿Hay una relación necesaria entre la dimensión económica, mítica y demográfica? La novela de Piñeiro ayuda a pensar respuestas a través de la representación simbólica de tales dimensiones. En ella, no son pocos los signos que parecen indicar que el poder fundado sobre prácticas capitalistas puede ser cuestionado y resistido a través de la redefinición de una identidad basada en nuevas relaciones sociales, así como de las formas de producción y reproducción del conocimiento no-occidental. Por ello, hay tres aspectos que me interesa destacar. El primero es, naturalmente, el retorno, o despertar, de Sara Chura como una actualización de los mitos de retorno andinos, particularmente, el de Tupac Katari. El segundo tiene que ver con las descripciones de las nuevas economías y de una modernidad alternativa y abigarrada. El tercero es el de la metáfora del tejido como una categoría relacional equiparable al abigarramiento zavaletiano.

Piñeiro, guionista y novelista paceño, publica *Cuando Sara Chura despierte* (Sara Chura) en 2003. La novela alegoriza el retorno simbólico de un orden indígena a través del futuro despertar de la protagonista Sara Chura y del retrato de masas migrantes que reclaman su espacio en la capital. La trama es simple. Sara Chura, una chola paceña símbolo de la Pachamama, debe despertar durante las festividades del Gran Poder. Antes de hacerlo, sin embargo, debe encontrar a un personaje llamado “el muerto que respira”, símbolo del vaciamiento histórico y cultural. Para encontrarlo, contrata al detective César Amato, quien, al llevar a cabo la búsqueda del cadáver, le va presentando al lector diversos personajes migrantes —como Don Falsoafán, Puntocom, Juan Chusa Pancataya y otros— quienes confluyen en la ciudad de la Paz y el Alto. En una entrevista con Javier Mattio, Piñeiro justifica la visión mítica que recorre su obra:

Los mitos pertenecen a un mundo muerto y remoto. La lógica racional y evolucionista ha pisoteado cualquier posibilidad de entender lo que significaba vivir esos mitos. Quizás ese es el mito propuesto para nuestra época: vivir sin mitos. En mi país es distinto, porque el mundo remoto no está muerto. Está vivo y hace siglos es aliado del silencio, aunque paralelamente pueda transformarse en un millón de cosas sin dejar de ser lo que es. (2013)

De un lado, ello implica que la idea de racionalidad establece una división estricta entre lo real y lo ficcional, así como entre el pasado y el presente. De otro lado, sin embargo, Piñeiro delinea una realidad distinta en su país. Sostiene que allí los mitos ancestrales están vivos e influyen y hasta

determinan la realidad que permea sus distintas manifestaciones culturales. Entre ellas está la noción de regreso mítico como vindicación de la opresión colonial simbolizada en la novela a través del alud migrante que retoma las calles de la capital y celebra las festividades del Gran Poder. Esta festividad ejemplifica un abigarramiento religioso y cultural, pues se trata de la celebración del dios cristiano sincrético a través de comparsas y fiestas propiamente andinas.

Rosario Rodríguez Márquez observa que Piñeiro transforma una tradición católica en una fiesta aymara:

. . . Piñeiro tuerce la orientación católico-cristiana de la fiesta inventando una entidad marcadamente Aymara —Sara Chura— capaz de encarnar lo sagrado y el misterio, ya no de las tres personas del Dios católico (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), sino desde múltiples “pieles” y corporizada en una de ellas como la bailarina “la lechera” de la comparsa de los waka-wakas. (339)

La entrada del Gran Poder se convierte, entonces, en la entrada de la Gran Chola: “Cuando Sara Chura despierte . . . vestirá doce polleras de distintos colores y bajará con su cortejo triunfal por la avenida Mariscal Santa Cruz, el día de la Entrada del Señor del Gran Poder del año 2003” (67). Su entrada es, metonímicamente, la llegada a La Paz de la llamada población “chola”, indígena migrante, aunque también no-migrante, trasplantada en centros urbanos. Sara representa el misterio de creencias aymaras y una nueva fuerza económica que se despliega a través del financiamiento del Gran Poder, costosas vestimentas y otras indumentarias.

El despertar de Sara Chura no sólo representa una conexión ancestral con el presente o una conexión entre lo rural y urbano, sino que fundamentalmente anuncia e inicia un “un cambio social que invertirá todas las relaciones sociales” (Salinas Arandia 198). Se trata de una literatura del “reverso” como la califica González Almada (122). El cambio o reverso en las relaciones sociales se correlaciona también, como explica Pablo Uc, con la creación de nuevos espacios sociales de resistencia: “la apertura y el desenvolvimiento del ciclo político que experimentó Bolivia desde el año 2000, y hasta el año 2012, tuvo uno de sus principales fundamentos en la producción de nuevas (contra) espacialidades” (22). En consecuencia, se redefinen no sólo las prácticas sociales, sino también las económicas que irían a delinear el discurso geopolítico del Estado plurinacional.

Como manifestación hiperbólica de indigenidad y poder económico, Sara Chura alegoriza un proceso de reversión social por medio del cual nuevas elites indígenas y migrantes comienzan a adquirir presencia e influencia social. La migración desde zonas rurales hacia la ciudad ha dado origen a lo que el intelectual Carlos Toranzo llama “burguesía chola”. La distinción de la población chola proviene de su costoso e hiperbólico despliegue de indigenidad.⁹ Su etnicidad se manifiesta, entre otras cosas, a través de sus costosas vestimentas, fiestas e influencia. Sara Chura, por ejemplo, mide tres metros de altura, viste doce polleras de colores y se sienta en una “tiwaraña de piedra” entre ofrendas a la Pachamama, resguardada por mujeres y hombres en costosos trajes aymaras tradicionales (*Sara Chura* 22).

La novela de Piñeiro es un retrato alegórico e hiperbólico del empoderamiento económico del migrante aymara como parte de una burguesía nueva que convive con la antigua, exclusivamente criolla y blanca. La imagen de identidad y ciudadanía aymara es también construida a través del despliegue de expresiones de indigenidad como el baile de la Morenada descrito en la novela y estudiado por Jeff Himpele:

Using harshly exaggerated masks that relate social subordination to racial difference, the performance of the Morenada by today’s well-to-do Aymaras revisits the cultural marginalization and hardship they experienced in their own migration to La Paz from the rural countryside . . . With expensive clothes and ostentatious costumes, the dancers articulate their indigenous identities while they boast of their subsequent success in urban modernity. (207-208)

[Usando máscaras exageradas que relacionan la subordinación social con la diferencia racial, la actuación de la Morenada por parte de los aymaras acomodados de hoy revisita la marginación cultural y las dificultades que experimentaron en su propia migración a La Paz desde el campo rural. . . Con ropas caras y trajes ostentosos, los bailarines articulan sus identidades indígenas mientras se jactan de su éxito en la modernidad urbana].

Ciertamente, Sara Chura presenta una variedad de símbolos identitarios cada vez más engranados —abigarrados— simultáneamente a una epistemología indígena/andina y a una visión política y económica de la modernidad.

⁹ Ver el texto de Quilali Erazo (139).

Como explica Ximena Soruco Sologuren, “la colonialidad boliviana es ya capitalista y moderna, de ahí su violencia constitutiva” (30). Así también Piñeiro retrata una modernidad económica y tradiciones ancestrales que se abigarran en la figura del migrante cholo o indígena. Cabe recordar que, en las economías coloniales, las poblaciones indígenas poseían cuerpos que sólo los conquistadores y dueños de tierras podían controlar. No controlar su propio cuerpo equivalía a no tener un estatus civil en tanto ese cuerpo era solo un objeto sin autonomía. Hoy, sin embargo, su participación económica es un medio, no un fin, que les otorga un tipo particular de protagonismo social. Como observa Soruco Sologuren, asumir que el pasado indígena y el presente capitalista son incompatibles ya no es factible. Por el contrario, su conjunción es prueba de un abigarramiento económico, histórico y sociocultural.

Las nuevas formas de empoderamiento son vistas por muchos como un reverso en las relaciones de poder económico y político: el mundo al revés del regreso del *Pachakuti*. Las nuevas formas de economía informal dentro del capitalismo muestran los dobleces e intersticios en los que operan los migrantes cuestionando, directa o indirectamente, el orden social y las reglas de juego establecidas (Tassi et al. 31). En “New Elites in the New Bolivia”, Tom Salman explica que:

. . . there are the ‘wealthy Indians’, most often Aymara and Quechua, who have in the past decades migrated to the cities and done well. Most of them work in trade and in smuggling. They like to display their wealth during festivities such as Gran Poder. Finally, there are the leaders of social movements and intellectuals of, most often, indigenous origin. They have been ‘upgraded’ to elite status following Evo Morales’s victory. (99)

[. . . están los “indios ricos”, generalmente aymaras y quechuas, que en las últimas décadas han migrado a las ciudades y les ha ido bien. La mayoría trabaja en el comercio y el contrabando. Les gusta mostrar su riqueza durante festividades como el Gran Poder. Por último, están los líderes de movimientos sociales y los intelectuales de origen, en su mayoría, indígena. Han sido ‘ascendidos’ a un estatus de élite tras la victoria de Evo Morales]

El progreso económico de estas poblaciones, sin embargo, no sería posible sin el sentido de filiación existente entre las poblaciones migrantes. Especialmente desde la década del ochenta, hombres aymaras en la ciudad comenzaron a trabajar como trabajadores no calificados o vendedores ambulantes o itinerantes, primero, en La Paz y luego en El Alto. Al mismo tiempo, las mujeres aymaras empezaron a buscar crédito de ONGs para

comenzar pequeños negocios (Buechler et al.). Muchos de los que se convirtieron en comerciantes informales se agruparon, más tarde, en “highly organized centers for socializing and the basis of a variety of collective associations among migrant Aymaras” (Himpele 210). De alguna forma, la participación de las poblaciones migrantes en prácticas económicas y celebraciones culturales les ha dado más visibilidad y reconocimiento ante la sociedad y el estado, como lo demuestra la novela de Piñeiro.

El sentido de filiación se construye en la novela, también, a través de la imagen del tejido y el baile. Piñeiro enfrenta al lector ante un fuerte sentido de identidad corporal y comunal con ciertas jerarquías.¹⁰ Así, por ejemplo, personajes individuales como la misma Sara Chura se vuelven permeables y pertenecen a una nueva y compleja red de relaciones que incluyen a otros seres vivos: “Sus cabellos de piedra bajaban por su cabeza hasta convertirse en una tormenta de granizo que caía sobre las criaturas de la tierra, representadas en su ancestral piel” (136). El tercer capítulo, “El bolero triunfal de Sara”, metaforiza un sentido de afiliación entre las tejedoras, las danzantes y los espacios circundantes: “Lo que viste Sara no [es] una tela sino un cuerpo vivo, latiendo en las infinitas tejedoras asentadas en su espalda . . . pero de lejos . . . solo se verá un tejido cambiando de formas y colores, como un espejo de la memoria” (80). Desrosiers observa el rol central de los textiles en la novela, donde morenos, diablos, llameros, *tinkus* y sicuris trabajan juntos en sus trajes bordados que constituirán un enorme tejido que adornará las calles en adoración al Gran Poder y que integrará a toda la población. Así terminan construyendo un fuerte sentido de *communitas* (Turner).¹¹

Son los hilos migratorios —las historias de los personajes migrantes incluyendo a Sara Chura— los que constituyen el gran tejido de la novela de Piñeiro. De ahí que la imagen del gran tejido y el despertar/regreso de la Gran Chola amenazan con destruir el orden social que siguió al periodo colonial. Dice el narrador: “Cuando Sara Chura termine su recorrido triunfal por el centro de la ciudad de la Paz, mirará de frente a la iglesia de la plaza San Francisco . . . comenzará a llover granizo . . . entonces un rayo hará temblar el horizonte destruyendo la iglesia de piedra que volará en mil pedazos el día que Sara Chura

¹⁰ El libro de Sian Lazar, *El Alto, Rebel City* discute la noción de *communitas*, corporeidad, y (re)uniones manifestadas en las celebraciones de El Alto.

¹¹ En *The Ritual Process*, Victor Turner explica el concepto de *communitas* como una experiencia comunal no estructurada —una forma de ritual— en la cual los miembros de una comunidad tienen el mismo status social y en donde se promueve la formación de nuevos y más fuertes vínculos sociales (94-97).

despierte” (88). Así, al final, un gran rayo destruye la iglesia de San Francisco, símbolo del pensamiento cristiano occidental. La destrucción de este edificio es una liberación simbólica de las imposiciones coloniales y una afirmación de las poblaciones migrantes que retoman el espacio de la ciudad y lo abigarran.

En el minibús

Al igual que *Sara Chura*, el libro de catorce cuentos *El blues del minibús (El blues)* del autor boliviano-español Rodríguez-Carmona, también imprime en sus páginas el espíritu de un nuevo modo de articulación de las relaciones de poder. En este libro, dicho cambio es re-imaginado fundamentalmente a partir de las movilizaciones de reclamo social —por el control de recursos naturales y reconocimiento de las identidades indígenas— como a partir de las movilizaciones geográficas de cientos de migrantes y la subsecuente formación de nuevas contra-espacialidades. Cabe destacar que esta colección tiene sus orígenes en la propia experiencia del autor como migrante. Aunque Rodríguez-Carmona nació en España y no es de ascendencia indígena, se nacionaliza como boliviano en el 2013, después de quince años de vida en Bolivia, y se establece en La Paz con su familia.¹²

Desde allí, el autor es testigo y partícipe del “proceso de cambio”. Ya en su libro *La hoyada y los perros* (2015), explica cómo su experiencia migrante le abre las puertas también a una nueva experiencia gnoseológica: “Con el tiempo, la porosidad y sensibilidad del viajero van fecundando una nueva consciencia, una nueva mirada que concita perspectivas inéditas sobre la realidad y desvela contradicciones que permanecían ocultas” (*La hoyada* 14). Incluso el idioma local se convierte, para el autor, en una forma de redescubrir el lenguaje castellano. En una entrevista con José Emperador, Rodríguez-Carmona explica lo siguiente: “Para mí, llegar aquí fue redescubrir el castellano, ver que se construía de una manera diferente, con el verbo al final, quitando artículos, con el doble posesivo, algo que podía ser mucho más rico que lo que yo conocía . . . y me fui mimetizando” (Rodríguez-Carmona 2016). Al respecto, Emperador comenta “[Antoine] incluso escribe en un español muy paceño, que poco tiene que ver con el que se habla en su Madrid natal. . . su español tan

¹² Información obtenida mediante entrevista con el autor vía Skype, el 6 de junio de 2018. Ver también “El blues del minibús” de Gwyllion. Tras su llegada a Bolivia en 1998, Rodríguez-Carmona se casa con una boliviana y se establece con su familia en La Paz.

permeado por el de aquí . . . nadie dudaría de que el autor es criollo de nacimiento, que el lenguaje es 'recontra boliviano'" (2016).

Así, sobre la narrativa de Rodríguez-Carmona, primero, me interesa subrayar la noción de retorno con la que se abren y engloban todos los cuentos. Segundo, propongo entender al minibús no solo como símbolo del desplazamiento de las masas, sino también como lugar de encuentro de los diferentes grupos poblacionales que abigarran la sociedad boliviana. Comento, finalmente, la economía neoliberal informal plasmada en un par de cuentos.

"Profecía" es la primera historia de *El blues* y comienza así:

Quando el indio desfile por el Prado a cuatro ruedas, cuando el cóndor de alas de plata sobrevuele el Murata . . . cuando el indio levante el báculo y las polleras aten sus alas como mariposas en la Asamblea Plurinacional, entonces la cordillera se estremecerá en un big bang andino y un ejército de minibuses avanzará flamante por las pampas . . . bailando al son de quenás y zampoñas. . . . Son miles. . . . Llegarán a poblar la faz del altiplano y circular por las calles hasta tejer con sus hilos sueltos un tapiz enorme de mil rutas . . . por el Prado desfilará el indio minibusero y la ciudad vestirá para recibirlo sus mejores galas, su segunda piel metálica. (9-10)

Con ecos kataristas, "Profecía" presenta una revolución étnica como vehículo para alcanzar formas de vida más inclusivas. "Profecía" describe la llegada de miles de minibuses a la ciudad. Su arribo representa políticas económicas neoliberales que abren paso no sólo a la iniciativa privada sino también al comercio informal, expresado aquí a través de la red económica de los minibuses como una fuente de trabajo "alternativo". La historia repite: "Volveré y seré millones. Se multiplicarán como hormigas" (11). Los minibuseros ocuparán los espacios antes ocupados por la iglesia, el Estado y el aparato económico neoliberal: "Ocuparán las plazas para asombro de los vecinos, que se quedarán mirando nomás a ese gremio metálico que se la pasa bailando. . . . Al son de ese blues que es el *ch'enko* de la ciudad. Caos y desorden, pero también fermento. Junto lo antiguo y lo nuevo" (10). La llegada de poblaciones migrantes a la ciudad subraya la diversidad étnica como característica de una ciudad, y conduce a una Bolivia re-imaginada.

La "Profecía" declara un futuro de pertenencia a y re-posesión de los espacios de poder: "Vuestra será Chuquiago Marka" (11). En un gesto decolonial, el futuro de la historia determina que quienes fueron excluidos se instalarán en La Paz, Chuquiago Marka. Tal y como ocurre en el macro espacio de la ciudad de La Paz, en el microespacio del minibús se materializa el diálogo

entre aymaras, *karas*, cholitas, ex revolucionarios y burócratas. “Antoine nos sumerge en el universo del minibus, ese transporte . . . en el que . . . se hace viajes ‘transculturales’ y ‘plurinacionales’” (Torrico Delgadillo). “Subir las laderas en minibus es una forma de transitar de lo blanco a lo mestizo, de lo mestizo a lo aymara, de lo aymara al cielo” (*El bus* 49). Allí se llevan a cabo contenciosos intercambios de ideas como praxis decolonial en un momento en el que el “alud de humanidad” ha caído sobre La Paz abigarrándola.

En *El bus*, la migración se retrata como síntoma de modernización económica con todas sus implicaciones positivas y negativas que ello conlleva. En el cuento “Herederos del neoliberalismo”, el negocio de los minibuses es presentado como la práctica por la cual los “indios minibuseros” generan su propio imaginario de movilidad social. Allí, el narrador explica:

Herederos del neoliberalismo, los minibuses representaban el triunfo de la iniciativa privada en el sector de transporte y ese negocio de cuatro ruedas se había convertido en símbolo de ascenso social en la ciudad, así como de las aspiraciones de cambio que pretendían, en los discursos oficiales, enterrar las políticas neoliberales. (110)

No es coincidencia que, por décadas ya, tener un minibus se haya convertido en un “vehículo” de progreso económico o, al menos, de sustento económico. Ser dueño de este transporte coincide con y representa la adaptación a la segunda ronda de reformas neoliberales llevada a cabo durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997). Estas reformas seguían las recomendaciones del Banco Mundial y llevaron al país hacia un “much-bruited ‘capitalization’ scheme to sell off half of state-owned entities—hydrocarbons were the foremost prize, but after them were electricity, railroads, airlines, and communications” (Thomson 504) [Muy publicitado plan de ‘capitalización’ para vender la mitad de las entidades estatales: los hidrocarburos eran el premio principal, pero después de ellos estaban la electricidad, los ferrocarriles, las aerolíneas y las comunicaciones]. Dichos cambios eliminaron el control de precios y agilizaron las posibilidades de despedir a trabajadores estables. En consecuencia, “[u]nemployment levels rose to over 20 percent and underemployment to 60 percent, and life in the proliferating ‘informal’ sectors was highly precarious” (505) [Los niveles de desempleo aumentaron en más del 20 por ciento y el subempleo al 60 por ciento, y la vida en los sectores ‘informales’ que proliferaron era muy precaria]. Más aún, luego de la llamada “terapia de choque” por la que atravesó Bolivia en 1985, la reorganización neoliberal de la economía aceleró la migración hacia

las ciudades y al extranjero. En este contexto, los conductores y dueños de minibuses vieron en su ocupación un medio para el progreso económico. Como lo refleja Rodríguez-Carmona en sus historias, aquellos que llegan a adquirir este transporte motorizado experimentan el empoderamiento, a veces falso o superficial, que les ofrece la propiedad privada.

Con todo, esta iniciativa comercial del minibus hace eco de la profecía katarista de un regreso multitudinario de la clase indígena. Hace eco de una promesa de cambio que se materializa con la elección del primer presidente indígena, Evo Morales, en el 2006. Sin embargo, la organización social alrededor de actividades económicas informales o "alternativas", no deja de ser una forma de opresión disfrazada de progreso (o sobrevivencia), ya que estos nuevos agentes económicos continúan fuera de la legalidad otorgada por el Estado.¹³ Por ello, la celebración de la "iniciativa privada" tiene límites, como puede observarse en el siguiente fragmento:

Cuántas parejas de recién casados se alquilaban un minibus en El Alto para *ch'allarlo* con cerveza y ponerlo a "producir". Pero ese sueño lindo de libertad y progreso tenía también su inexcusable reverso. Porque el minibus . . . terminaba por generar también un tipo de cotidianidad subvertida en la que el pasajero es aplastado, oprimido por su propio cuerpo, por el vecino . . . en este mundo enlatado, despojado de los derechos espaciales más elementales, surgía entonces lo mejor y lo peor de la condición humana. (111).

El minibus reúne también vendedores ambulantes, voceadores, avisadores y otros trabajadores informales o "promotores independientes" como se autodenominan en el cuento (106).

El "proceso de cambio" no implica sólo las acciones del Estado o del mercado, sino también las relaciones sociales entre los grupos indígenas, blancos y mestizos. La llegada de migrantes no-blancos a la ciudad capital/colonial presupone inevitablemente la creación de nuevas formas de empleo y autoempleo que se reflejan en la economía y el microcosmos del minibus. Este último encapsula así el abigarramiento de grupos sociales y culturales, así como de los procesos económicos formales, informales, coloniales y neocoloniales. Así, los indios minibuseros han regresado en

¹³ Ver también *Fictions of Migrations: Narratives of Displacement in Perú and Bolivia*, donde Cuya Gavilano explica la idea de posesión del minibus como una forma de sobrevivencia, éxito y opresión.

“millones” a retomar Chuquiago Marka como se anuncia al inicio de la colección con la historia “Profecía”.

Conclusión: El regreso del pasado

Hasta aquí he tratado de mostrar cómo las narrativas de Piñeiro y Rodríguez-Carmona retratan el injerto de un nuevo nivel sociocultural migrante en la historia mítica del retorno y en la estructura económica boliviana, como parte central de un proceso de cambios. Es este mismo proceso el que intenta reducir los polos marginales de una sociedad heredera de la colonialidad y objeto del neoliberalismo. Ahora, la discusión concierne a las implicaciones de ese imaginario para el Estado-nación.

En ambas narrativas se instala un horizonte de futuro moderno que descansa sobre historias y mitos ancestrales. En otros términos, se plantea un imaginario crítico no-occidental, de resistencia decolonial enfrentada al neoliberalismo radical y al despotismo político. Es en las dos primeras décadas del siglo XXI que se retorna, si se quiere, a una nueva expresión de resistencia literaria, indigenista, asociada a una liberación decolonial de la imaginación, del conocimiento y de las formas normativas del Estado. Como se ejemplifica en este trabajo, las artes narrativas como el cuento y la novela son formas de expresión que, sin timidez, imprimen en sus páginas este nuevo imaginario. Es inevitable que las gramáticas del conocimiento y poder eurocéntricas persistan en el presente neoliberal. Pero también, cada cierto tiempo y apelando a su memoria, el pueblo, inevitablemente, regresa a reclamar y tratar de redefinir sus propias circunstancias de vida.

¿Cuáles son las imágenes de los primeros años del siglo XXI instaladas en las narrativas bolivianas? Sobre todas no podemos hacer deducciones, pero hay muchas, como las que hemos revisado en este artículo, que dejan instaladas imágenes de resistencia. Ello implica la reconstitución de un imaginario crítico y de un horizonte de futuro con raíces míticas e históricas. Este nuevo horizonte de futuro aún no es completamente nítido, pero si los mitos andinos de retorno no son olvidados rápidamente o del todo, esta es una indicación de que ese horizonte de futuro está en plena constitución.

Bibliografía citada

- ANDERSON, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ARGUEDAS, José María y Josafat Roel Pineda. 1973. "Tres versiones del mito de Inkari". *Ideología mesiánica del mundo andino*. Juan M. Ossio A., ed. Lima: Ignacio Prado Pastor. 219-250.
- BUECHLER, Hans et al. 1988. "Financing Small-Scale Enterprises in Bolivia". *The Third Wave of Modernization in Latin America: Cultural Perspectives on Neoliberalism*. Wilmington, Del.: Scholarly Resources. 83-108.
- CURATOLA, Marco. 1977. "Mito y milenarismo en los Andes: Del Taki Onqoy a Inkari". *Allpanchis* 9 (10): 65-92. [<https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/847>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- CUYA GAVILANO, Lorena. 2021. *Fictions of Migration: Narratives of Displacement in Peru and Bolivia*. Ohio: Ohio State University Press.
- . 2015. "17th Century Environmentalism Contextualized: Garcilaso de la Vega's *Comentarios reales*". *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 19. 51-73.
- DESROSIER, Sophie. 1997. "Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes". *Travaux de l'IFEA*. Tomo 97. Lima: IFEA. 325-349.
- GRANDIN, Greg. 2006. *Empire Workshop: Latin American, The United States, and the Rise of the New Imperialism*. New York: Metropolitan books.
- GONZÁLEZ ALMADA, Magdalena. 2017. "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". *Revista Língua & Literatura* 19. 116-130. [<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/66308>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- GRAZIANO, Frank. 1999. *The Millennial New World*. New York: Oxford University Press.
- GUTIÉRREZ, Raquel, Alvaro García Linera, Luis Tapia. 2000. "La forma multitud de la política de las necesidades vitales". *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo Editores. 134-184.
- GWYLLION. 2016. "El Blues del Minibús". *Metro Blog La Paz*. 25 de febrero. [<https://lapaz.metro-blog.com/el-blues-del-minibus-centro-cultural-de-espana-en-la-paz/>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- LAZAR, Sian. 2008. *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham, NC.: Duke University Press.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes. 1989. *El Retorno del Inca Rey: Mito y Profecía en el mundo andino*. La Paz: Hisbol.
- MAMANI CONDORI, Carlos. 1992. *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. Chukiyawu: Aruwiwiri. [<https://fundacion-rama.com/wp-content/uploads/2022/09/5307.-Los-aymaras-frente-a>

- [la-historia-%E2%80%A6-Mamani.pdf](#)] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- McMICHAEL, Philip. 2004. *Development and Social Change: A Global Perspective*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA.: Pine Forge Press.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. 1995 [1928]. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 2da. Ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MONASTERIOS, Elizabeth. 2015. "Unexpected (And Perhaps Unwanted) Revisionisms: La Contramarcha Vanguardista de Gamaliel Churata y Arturo Borda." *MLN*. 130 (2): 316-339.
- MORALES, Evo. 2015. "Discurso de Evo Morales Ayma al asumir la presidencia (La Paz, 22 de enero de 2006)". *Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia*. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. José Roberto Arze, comp. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. 696-719.
- OSSIO A., Juan M. 1973. "Introducción: Ideología mesiánica del mundo andino". *Ideología Mesiánica del mundo Andino*. Juan M. Ossio A., ed. Lima: Ignacio Prado Pastor. XI- XLV.
- PEASE, Franklin. 1980. Prólogo. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Franklin Pease, ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho. IX-LXXIII.
- PIÑEIRO, Juan Pablo. 2015. *Cuando Sara Chura despierte*. 4ta. ed. La Paz: Editorial 3600.
- . 2013. Entrevista. Conducida por Javier Mattio. "Juan Pablo Piñeiro: 'En mi país, el mundo remoto no está muerto'". *La Voz*. 15 de agosto. [<https://www.lavoz.com.ar/ciudad-equis/mi-pais-mundo-remoto-no-esta-muerto/>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- PULIDO HERRÁEZ, Begoña y Carlos Huamán. 2013. *Mito, utopía y memoria en las literaturas bolivianas*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- QUIJANO, Aníbal. 2014. "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento". *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. Pablo Gentili, ed. Buenos Aires: CLACSO. 833-846. [<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- QUILALI ERAZO, Tania. 2016. "Qamiris y hermanos: la conformación de élites aymaras en el Gran Poder". *Bolivia: escenarios en transformación. Artículos sobre política, cultura y economía*. Claudia Dorado Sánchez y Víctor Orduna, eds. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 137-170.
- RESTREPO, James. 2011. "Identity and Collective Memory in Jorge Sanjinés' *La Nación Clandestina*". *A Contracorriente* 8 (2): 129-144. [<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/417/638>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2011. "De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes". *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha*

- anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Esteban Ticona, comp. Madrid: Ediciones Akal. 61-112.
- RODRÍGUEZ-CARMONA, Antoine. 2018. Entrevista. Conducida por Lorena Cuya Gavilano via Skype. 6 de junio.
- . 2016. Entrevista. Conducida por José Emperador. "El proceso de cambio visto por un pasajero". *La Razón*. 22 de febrero. [<https://www.la-razon.com/tendencias/2016/02/22/el-proceso-de-cambio-visto-por-un-pasajero-2/>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- . 2015. *El blues del minibús*. La Paz: Plural Editores.
- . 2005. *La hoyada y los perros*. La Paz: Plural Editores.
- RODRÍGUEZ MÁRQUEZ, Rosario. 2011. "Juan Pablo Piñeiro. *Cuando Sara Chura despierte*". *Bolivian Studies Journal* 15-17. 339-345. [<https://doi.org/10.5195/bsj.2010.16>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- SALINAS ARANDIA, Alex. 2011. Entre las montañas y el agua. Una aproximación a la literatura boliviana del siglo XX. Tesis de Doctorado. Stony Brook University. [https://www.stonybrook.edu/commcms/hispanic/_pdf/Entre%20las%20montan%3Fas%20y%20el%20agua.pdf] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- SALMAN, Ton. 2009. "Searching for Status: New Elites in the New Bolivia". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 86. 97-105.
- SANTIVÁÑEZ VIVANCO, Martín. 2010. "Inkarri: indigenismo y socialismo del siglo XXI". *Cuadernos de Pensamiento Político* 26 (abril/junio): 141-170. [https://www.researchgate.net/publication/45499628_Inkarri_indigenismo_y_socialismo_del_siglo_XXI] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- SORUCO SOLOGUREN, Ximena. 2011. *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: IFEA, PIEB. [https://www.academia.edu/44968219/La_ciudad_de_los_cholos] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- TASSI, Nico et al. 2013. "Hacer plata sin plata". *El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: Fundación PIEB.
- THOMSON, Sinclair. 2018. *The Bolivia Reader*. Kindle Edition. Durham, NC.: Duke University Press.
- TORRICO DELGADILLO, Carlos. 2015. "El blues del minibús". *Página Siete*. 2 de octubre.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- UC, Pablo. 2019. *Tinku y Pachakuti. Geopolíticas indígenas originarias y Estado plurinacional en Bolivia*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Buenos Aires: CLACSO. [<https://doi.org/10.29043/cesmeca.rep.960>] página descargada el 10 de octubre, 2023.
- WALSH, Catherine. 2010. "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in The Andes".

Globalization and the Decolonial Option. Walter D. Mignolo y Arturo Escobar, eds. London and New York: Routledge. 78-93. [https://monoskop.org/images/d/da/Mignolo_Walter_D_Escobar_Arturo_ed_Globalization_and_the_Decolonial_Option_2009.pdf] página descargada el 10 de octubre, 2023.

ZVALETA MERCADO, René. 2015. "Las masas en noviembre". *La autodeterminación de las masas. Antología*. Luis Tapia, ed. Buenos Aires: CLACSO. 207-262. [<https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16356/1/La-autodeterminacion-de-las-masas-2015.pdf>] página descargada el 10 de octubre, 2023.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).