

Estudio filológico del patrimonio cultural inmaterial de la ecorregión chiquitana y su relación con la literatura y la política de Bolivia

Philological Study of the Intangible Cultural Heritage of the Chiquitano Ecoregion and its Relationship with Literature and Politics in Bolivia

Claudia Vaca

Universidad Católica de la Santísima Concepción

ORCID: 0000-0001-7237-5715

Date of reception: 29/05/2023. **Date of acceptance:** 17/10/2023.

Citation: Vaca, Claudia. "Estudio filológico del patrimonio cultural inmaterial de la ecorregión chiquitana y su relación con la literatura y la política de Bolivia". *Revista Letral*, n.º 32, 2024, pp. 262-296. ISSN 1989-3302.

DOI: <http://doi.org/10.30827/RL.voi32.28313>

Funding data: The publication of this article has not received any public or private finance.

License: This content is under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

RESUMEN

Este es un estudio sobre el valor simbólico y literario del patrimonio cultural inmaterial, su relación con el patrimonio natural de la ecorregión chiquitana de Bolivia. Se analiza el impacto del patrimonio inmaterial en la vida política y cotidiana, con énfasis en la tradición oral, los axiomas y hechos literarios en diálogo con el patrimonio arqueológico, natural. Asimismo, se analiza la relación de la praxis cultural chiquitana con la cultura digital. El estudio está basado en archivos orales y escritos, en entrevistas dialógicas a gestores, educadores, poetas, artesanos, guardianes del patrimonio chiquitano. Se realizó el análisis de los datos con base en la teoría de representación cultural y el hecho literario. El resultado es una lectura filológica del patrimonio chiquitano destacando el poder político, epistémico y cultural de sus habitantes en la divulgación de su cosmología mediada por la cultura digital.

Palabras clave: poesis chiquitana; cultura digital; transculturación; semántica y semiótica; patrimonio cultural inmaterial; poder político.

ABSTRACT

This is a study on the symbolic and literary value of the intangible cultural heritage, its relationship with the natural heritage of the Chiquitano ecoregion of Bolivia. It analyzes the impact of intangible heritage in political and daily life, with emphasis on oral tradition, axioms, and literary facts in dialogue with the archaeological and natural heritage. It also analyzes the relationship of the Chiquitano cultural praxis with digital culture. The study is based on oral and written archives, in dialogic interviews to promoters, educators, poets, artisans, guardians of the Chiquitano heritage. The data analysis was carried out based on the theory of cultural representation and the literary fact. The result is a philological reading of the Chiquitano heritage highlighting the political, epistemic, and cultural power of its inhabitants in the dissemination of their cosmology mediated by digital culture.

Keywords: poesis chiquitana; digital culture; transculturation; semantics and semiotics; intangible cultural heritage; political power.

Introducción

El marco geo poético de este estudio es la ecorregión chiquitana de Bolivia¹ que forma parte del vasto ecosistema amazónico mundial y alberga una infinidad de variantes sociolingüísticas, patrimonio arqueológico, musical, natural e inmaterial.

Habitualmente los chiquitanos han sido identificados como los herederos de la cultura misional jesuítica, aunque el nombre y situación cultural han variado, tanto antes como después de ese período y hoy en día adquieren una connotación polivocálica que genera puntos de inflexión en las interacciones comunicativas de sus habitantes de distintas variantes lingüísticas y culturales, que coexisten en la ecorregión chiquitana de Bolivia, fronteriza con Brasil y Paraguay.

Además de las interacciones presenciales en la ecorregión chiquitana, mediadas por distintos momentos de celebración y ritos en torno al patrimonio cultural inmaterial dialogante con el patrimonio natural y arqueológico donde suceden los hechos literarios, está la presencia de las tecnologías de comunicación, que implican una inflexión respecto a la tradición cultural tanto oral como escrita.

Esta inflexión mediada por la cultura digital genera una incursión en nuevos mundos que tienen una forma polivalente y polivocal (Abril Hernández 14) que convierte en elipsis un poema, una performance de la memoria oral, un baile ritual como

¹ Según los resultados del último censo nacional de población y vivienda 87.885 (45.497 hombres y 42.388 mujeres) chiquitanos viven en la ecorregión chiquitana de Bolivia, 1.281.116 quechuas y 1.191.352 aymaras (Instituto Nacional de Estadística, 2012: 31).

el chobena² y el taquirari³, una declamación pública o la memorización de poemas a partir de juegos con la voz, donde el elemento semiótico dialoga con el elemento fonológico. Puesta en escenario digital la voz del poeta-cantor adquiere otras dimensiones que requieren de análisis dado que se potencia el sentido del rito desde la palabra y el código artístico en general.

Estamos ante una fuerza de gravedad cultural y ante un hecho literario que vuelve insuficiente mirar las líneas y las expresiones socioculturales, expresiones de la cultura oral y la literatura por separado, obligándonos a mirar la red hipertextual, la red intercultural, intertextual que subyace en cada expresión de la cosmología chiquitana que está presente en la poesía y narrativa de algunos de los escritores más representativos de la literatura cruceña.

El término “chiquitos” nos conduce hacia una familia de conceptos étnicos, topográficos, lingüísticos e identitarios que se construyeron y transformaron desde el siglo XVI hasta la actualidad (Martínez; Arrien, Vaca et al.), es decir, se evidencia una

² La chobena o chovena es un ritmo del oriente boliviano, con mayor presencia en la Chiquitania de Bolivia. Los estudios del patrimonio cultural inmaterial señalan que es un ritmo; otros que es una danza. La mayoría de los entrevistados en este estudio afirman que es una danza, de las danzas más antiguas, que procede tanto de la parte española como de los jesuitas en el proceso de evangelización. En sus partituras musicales, los misioneros la rescataron y preservaron como parte de la musicalización, inclusive la sacra. No tenía letra, y le incluyeron violines para lograr una mayor cadencia y sonoridad. Los profesores entrevistados de música y literatura consideran que es un patrimonio vivo, que favorece el entrenamiento del oído, la sensibilidad poética, por la repetición de sus estrofas y ritmo. Cuando se baila se inicia con el ritmo que dan la flautas, violines, guitarra y tamboras. En dos filas, una de mujeres y otra de hombres, se inicia un recorrido en semitrote. Uno de sus principales divulgadores ha sido el músico Aldo Peña.

³ Según los estudios antropológicos llevados a cabo por el profesor Rogers Becerra Casanovas en la década de 1980, el taquirari es originario de la etnia moxeña, ubicada en el departamento del Beni y de Santa Cruz, Bolivia. Se cree que su nombre proviene de la palabra moxeña *takirikire*, que significa flecha. El *takirikire* o la danza ritual de la flecha moxeña tiene por objetivo étnico la invocación de los dioses de la cacería antes de salir en busca de los animales que sustentarían la alimentación tribal. Era entonado con los mismos arpegios musicales que actualmente caracterizan el ritmo del taquirari. A la llegada de los españoles, a esta danza indígena moxeña se implementaron las vestimentas propias de los colonos, adaptándola a los rituales católicos. De acuerdo con el escritor e historiador Germán Coimbra Sáenz, la danza tendría también influencia de la sardana de Cataluña. Existen testimonios de su presencia temprana en el siglo XIX, cuando, por ejemplo, el guerrillero cruceño Cañoto luchaba contra los españoles y tocaba en su guitarra melodías empaquetadas con el trote del caballo.

transición cultural de lo chiquitano, que dialoga con lo indígena y lo mestizo, impactando la forma de transferencia cultural de sus tradiciones religiosas, literarias, musicales, artísticas, etc.

Dicho lo anterior, se hace necesario establecer aproximaciones semánticas y semióticas que permitan reconstruir la trayectoria de la etnonimia chiquitana (Martínez 238) en diálogo con la riqueza ontológica y ecológica de este territorio del sur de América, ubicado en el corazón de la amazonia mundial.

Este estudio está guiado por la premisa del rol central que ocupan las relaciones entre cinco generaciones de poetas, narradores orales, músicos, profesores y artesanos, gestores culturales con sus designaciones recíprocas entre la memoria oral diversa entre una lengua y otra, entre un oficio y otro, generadas desde sus propias formas de habitar el mundo, de escribir, recitar y de convivir con el vasto patrimonio natural y cultural de la ecorregión chiquitana.

Aproximación epistemológica a lo chiquitano

El punto de partida para estas aproximaciones es una mirada hacia la cosmovisión chiquitana (Albó 89), la cual se basa en cinco elementos que se pueden definir como los principios del pensamiento chiquitano: a) predestinación del ser humano; b) creencia en el Jichi como amo de la naturaleza; c) creencia en las tres almas; d) renacimiento en otra vida; e) creencia en la luna como diosa-madre protectora y en el dios-monte.

La cosmología chiquitana se basa en una idea geocéntrica de la vida: la Tierra es un disco redondo y plano alrededor del cual se agrupan en forma circular otras seis tierras. En la primera, viven los hombres visibles, mientras que en las otras viven los seres humanos pequeños (Riester 98).

En las entrevistas a profesores de la ecorregión chiquitana se evidencia la vigencia de esta idea. Hay una presencia ontológica de la relación con el agua y el monte como ejes de la tierra y esta idea geocéntrica de la vida. Dicha realidad está presente en toda la tradición oral, al igual que en las reflexiones sobre el ritmo de sus danzas y cantos.

A partir de esta idea afirmada por más de 500 profesores entrevistados, podemos acercarnos a una posible construcción de

la epistemología chiquitana y los hechos literarios que transcurren en torno a esta episteme geocéntrica que estructura las danzas, ritos, leyendas y ritmo cotidiano de la vida chiquitana (Arrien 34).

La ecorregión chiquitana ha abarcado a numerosas etnias e idiomas a lo largo de su historia. Esta pluralidad epistémica es parte de su naturaleza y modo de nombrar el mundo. Entre algunas de las lenguas que todavía sobreviven en este territorio y sus adyacencias están: las variantes del chiquitano (monkóx, bésiro, migueleño, etc.), el paunaka, el ayoreo, el guarayu y el gwarasunñe'e (Danielsen 31). La región tenía una diversidad etnolingüística aún mayor en el pasado, gracias a la presencia de hablantes de napeca, quitemoca y chapacura, zamuco antiguo, saraveca, paiconeca, y chané, otuque, covareca y curuminaca, entre otras lenguas (34). Como el idioma está inextricablemente ligado a una cultura, al pensamiento, al modo en que se organizan los recursos internos y externos al ser humano, a la literatura, la lista anterior da una idea, por breve que sea, de la riqueza epistémica y poética de la ecorregión chiquitana, que también se encuentra en su arqueología, música y arquitectura, esta última patrimonio cultural de la humanidad.

En los últimos veinte años han surgido nuevas orquestas en los pueblos. Entre ellas está la que dirige el profesor Joaquín Tapeosí, director de la Orquesta Municipal de Roboré “Virgen Milagrosa”, orquesta que fue fundada por Mirian Ruíz, una de las gestoras culturales y guardianas del patrimonio cultural chiquitano en el municipio de Roboré de Chiquitos, desde hace más de treinta y tres años (Vaca et al. 17). Dichas orquestas musicales incorporan cantos con poemas de Germán Oimbra, Rómulo Gómez Vaca, Raúl Otero, Antonio Machado, Federico García Lorca y los combinan con la tradición oral transferida por el profesorado entre una y otra generación, entre los años 1968 al 2002.

Estamos ante una polisemia y pluriculturalidad dialogante entre lo indígena y lo español, lo cual es sin duda un mestizaje que además genera polisemias en lo semántico y en lo semiótico cuando las profesoras de literatura incorporan en sus didácticas los recorridos por el patrimonio arqueológico y natural de esta población, para ahondar los orígenes de su propia historia y generar espacios de producción textual *in situ*.

Esta praxis cultural del profesorado⁴ experimenta una transfiguración en los momentos rituales. Muchos cantos se vuelven obras teatrales, performance, poemas u oraciones recitadas en lengua indígena en los momentos sagrados de procesiones, entierros, celebración eucarística, actos acompañados por versos bíblicos que recitan profesores, estudiantes y madres en lengua chiquitana mezclada con el español.

Esta mixtura de epistemes confluye en un solo ritual y una espiritualidad en la que la intimidad con la fe y lo sagrado del lenguaje hablado, escrito y teatralizado junto a los símbolos de la vestimenta configuran un conjunto literario icónico y fonético propio del hecho literario. Por lo tanto estamos hablando de un ecosistema literario y del *religare* manifestado desde diversos elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial; dichos elementos adquieren un carácter ontológico a partir de la religiosidad puesta en práctica con el arte del lenguaje hablado, cantado, recitado y escrito.

Existe también otro factor que nos acerca a la epistemología chiquitana: sus riquezas arqueológicas, pinturas rupestres que datan de 8.500 años de existencia y los arqueólogos están todavía explorando para descifrar sus mensajes, según indica el arqueólogo Danilo Drakic en entrevista periodística del 2022.

En estas culturas de agua y monte está arraigada la ecología y la constante metaforización de las fuerzas de la naturaleza en sus mitos, en su música y literatura. Está también la riqueza arqueológica de Roboré de Chiquitos en el Manantial, en las cuevas del valle Tucabaca en Santiago (Drakic, 2022). Estas pinturas rupestres contienen la fuerza semiótica de más de 8.500 años de historia y esta fuerza aparece en la tradición oral y las leyendas de la ecorregión, con una serie de interpretaciones y giros semánticos que facilitan el pensamiento reflexivo y crítico de la misma

⁴ La praxis cultural propia de un profesorado que, además ejercer su labor en la educación, se dedica a la gestión social, política y cultural, para subsanar deficiencias propias de la falta de gobernanza territorial y descentralización de recursos económicos. Así mismo muchas de las profesoras rurales se dedican a la música, elaboran sus propios instrumentos; otras son artesanas y muchas de ellas poetisas y narradoras sin obra publicada, por diversos motivos asociados con el centro de poder de las editoriales que no están en los pueblos. A pesar de toda dificultad, la praxis cultural del profesorado ha logrado transferir su patrimonio, mediante la oralidad, la danza y la recolección de mitos y leyendas en boletines o folletos, conservando su lengua chiquitana y a la vez experimentando la religiosidad desde la fuerza propia del lenguaje.

población en relación a las problemáticas políticas, económicas, sociales, religiosas.

Desde toda esta riqueza semiótica de sus pinturas rupestres y la variedad lingüística se manifiesta un patrimonio poético y de tradición oral, reflejado en su habla, su escritura, en su música y diversos lenguajes mediante los cuales los chiquitanos se comunican entre sí y los cruceños han heredado y asentado su ser cambia en gran parte de lo que esta ecorregión chiquitana representa.

Para el chiquitano, leer es escuchar. Leer está asociado con el sentido del oído, por la misma naturaleza de su oralidad y musicalidad. Entonces las primeras lecturas son las narraciones y escucha de las orquestas y sonidos de la naturaleza. Esta sensibilidad generará otras formas de relacionarse con la literatura, una literatura asociada a la musicalidad del lenguaje y de sus palabras, de la comunicación, que luego se asienta en algún soporte en forma de escritura simbólica, cargada de metáforas.

Una mirada de género a la epistemología chiquitana

En el libro publicado por el Instituto de Lengua y Cultura Chiquitana titulado *El despertar del jichi: mitos de la tradición oral del pueblo chiquitano* (Rosso y Tomichá) se escuchan-leen los primeros mitos vigentes en la memoria de sus habitantes, muchos de ellos transferidos entre una y otra generación. Estos mitos se refieren al principio de la creación, a esa energía primordial que generó universos y puso en el monte toda la riqueza vegetal, animal y mineral que disponemos aún en la actualidad, como veremos a continuación en algunos de los fragmentos de distintos mitos. Cabe destacar la prevalencia de los roles de género y violencia normalizada que están instalados en estos mitos.

Así, tenemos el mito sobre “El origen del color de las aves”, en cuya introducción se lee:

Ciertamente, en el principio de los tiempos, todas las aves eran uniformemente blancas. En este mundo primigenio de aves lúcidas, junto a sus tres hijos en una choza alejada de la aldea, vivía Nubakixh, una curandera con fama de bruja por ser viuda. En toda la región no había ninguna como ella: era bella y laboriosa, fuerte y valiente, respetada y admirada por todos. Sus

ojos tenían la profundidad de los ríos y cascadas, en su boca brillaba el rojo encendido de los frutos maduros del urucú, su cabellera lucía la negrura del ala de un Seboi⁵ y su piel la suavidad de la madera del Ajunau⁶.

En este mito tenemos una referencia a la violencia de género normalizada en las etiquetas establecidas hacia la mujer que, vistas desde el punto de la praxis cultural (Vitón de Antonio 45), podría volverse una contra-pedagogía del análisis de los axiomas vigentes en la transferencia de mitos y leyendas, en los textos de literatura y en el habla cotidiana, en lo que se valida o se cuestiona por parte de los mismos habitantes cuando realizan sus ritos y performance. Estos mitos y leyendas podrían reflexionarse desde las estructuras elementales de la violencia (Segato 51), para acercarnos a una contra pedagogía y una contra didáctica, o directamente a una poética⁷ (Vaca 79) de la estética vigente en los momentos performáticos del patrimonio inmaterial, para empezar a generar procesos críticos y reflexivos, que permitan desentrañar aspectos de género, transculturalidad y violencias cotidianas de esta ecorregión, que están arraigadas y son consideradas “cultura”.

Se hace urgente generar prácticas de interpretación y deconstrucción de los mitos, estableciendo una secuencia axiológica propia del mito y la leyenda, para diferenciarla de las formas en las que se relacionan los distintos géneros (hombres, mujeres, homosexuales, transexuales) en sus transformaciones semánticas con animales, plantas, etc., de modo que se genere una reflexión sobre las prácticas normalizadas de violencia que dan lugar

⁵ Seboi es un ave de plumas negras, que vuela en las regiones de la Chiquitania.

⁶ Ajunau es un árbol cuya madera se utiliza para hacer mueble, es muy suave.

⁷ La poética es una tesis que he desarrollado en el ensayo titulado *El libro es un territorio y el lector un habitante* (Vaca, 2019), en la cual sostengo que los procesos de lectura, oralidad y escritura que atraviesan una obra literaria están relacionados desde la *poiesis* y el *ethos*, desde la actitud creativa del lenguaje humano en su máxima dimensión, más allá de la escritura, y desde los hábitos cotidianos que los habitantes de determinada sociedad van configurando y prefigurando a lo largo de su vida, para sostener sus propios sentidos y culturas, la lectura más allá del código palabra, la escritura más allá del código sobre el soporte piedra, papel, papiro, Tablet, la lectura en el hábito del humano, para exponer, expresar su ser y todo cuanto atraviesa su paso por esta plano terrestre. La poética es la unión de dos conceptos: *poiesis* y *ethos*, para generar una forma de relacionarnos con el lenguaje desde la ética, la política y ontología misma del ser creativo.

a infanticidios y feminicidios en varias comunidades, o que justifican diversas formas de violencia e invasión en los territorios.

Muchas de estas formas de invasión empiezan con una exaltación de la belleza de la mujer o de las niñas y niños como dóciles. Estas exaltaciones se vuelven comentarios asediados, persistentes en forma de obsesión por los rasgos físicos de las mujeres, niñas y niños que los ponen en peligro, porque los objetualizan como elemento de deseo por los hombres del grupo. Junto a ello están los gestos denotados en el habla cotidiana para referirse o dirigirse a dichas mujeres que están sin un hombre a su lado. Toda esta forma de mirar la belleza, la mujer, la inocencia de las niñas y los niños, de asignar etiquetas y funciones en base al estado civil ha perpetuado situaciones de violencia sistemática.

Sucede la misma dinámica de violencia esencialista étnica y contra la mujer en los mitos relacionados con el “Origen del halcón y la lluvia”, “El tabaco”, etc. Vemos a continuación algunos fragmentos. En el “origen del Halcón y la lluvia”, por ejemplo, observamos la violencia del asedio al hombre indígena y a la mujer, al hombre y a su familia, al igual que el destino trágico, de objeto de placer que se atribuye a las mujeres indígenas.

En cuanto el halcón⁸ se perdió entre los árboles, los hombres entraron a su choza, disfrutaron de su mujer e hijas, a los hijos los golpearon, luego expulsaron del lugar a toda su familia, luego buscaron en todos los rincones algunos artefactos extraños o embrujados que aparentemente usaba el halcón cuando se convertía en cazador, para atraer a los animales a su puerta. Estos hombres de la aldea ya habían roto tinajas, cestos, ollas fuentes, no conforme con el desastre que habían ocasionado quemaron la choza con la mujer y las hijas adentro, a los hijos los dejaron afuera mirando toda la violencia, y luego envueltos en una fría bruma y un pesado rumor de pasos regresaron los hombres a sus hogares como si nada hubiera sucedido. Una voz ronca a medida que se alejaba decía: — Ese hombre nunca encontrará el camino a casa, ni a sus hijos y mujer, que se pierda en el monte, así nunca lo veremos — De repente, surgió en el

⁸ El rol de halcón es asignado simbólicamente al hombre que se relaciona con la naturaleza salvaje sin agredirla, se integra en ella, pero a la vez caza cuando tiene que hacerlo para alimentar a su familia. Ese hombre era considerado cazador o halcón.

negro cielo una llama palpitante como una estrella, era un gran fuego que emanaba de la choza del halcón, como protesta de lo ocurrido. Bajo el brillo de esta chispeante ráfaga de luz, de pronto, como si el monte estuviera enojado con los hombres por el daño causado al halcón y su familia, las ramas de los árboles comenzaron a balancearse con violencia. Se oyó al viento como un rumor maligno, sus fuertes y bravos aires como brazos translucidos alzaban, sacudía los poderosos árboles del lugar desencadenando unas ondas coléricas que pronto invadieron todo el monte. Ahora, al viento se le sumó una tormentosa lluvia. Los hombres en la aldea sintiéndose asediados por el viento y la lluvia, salieron de sus chozas y se internaron en el monte gritando desesperadamente en busca del halcón, intentando encontrarlo, para disculparse y así calmar al monte. Cuando estuvo llegando el amanecer, el halcón llegó a su choza, que todavía ardía, entre el humo y el fuego, logró ver a su mujer e hijas calcinadas, a sus hijos afuera tristes y humillados, estaban guarecidos debajo de un frondoso árbol. Amaneció, la esposa y las hijas se volvieron viento que ruge en las serranías, emitiendo un sonido como llanto largo, triste, desolado que cada atardecer y amanecer se oye en el monte chiquitano.

Este fragmento, transferido de generación en generación, expresa una serie de crímenes de carácter infanticida y feminicida, porque los hombres asesinos e invasores no violan, no matan a los niños, sino a la madre e hijas, mientras que a los niños los dejan mirando todo el horror, como si fuera una clase de enseñanza sobre la violencia y el horror, todo ello en ausencia de la cabeza del hogar (el padre), que sería en el caso del mito El Halcón. Se atribuye un rol de víctima a la mujer y las niñas, un rol de complicidad a los niños. No hay un acto de heroísmo de parte de la mujer, sino de resignación, de transfiguración y trasposición semántica: la mujer y las niñas convierten el dolor y la sangre en lluvia, en viento bravío. Este fragmento recogido a lo largo de la historia y en las entrevistas a las profesoras y profesores chiquitanos, denota la presencia-transferencia de axiomas, que son expresados mediante cantos, bailes, puestas en escena, y sobre todo en el habla popular.

Todo ello forma parte de la poética intrínseca que cohabita la didáctica del profesorado, gestores, artesanos y poetas de la ecorregión chiquitana de Bolivia, una didáctica basada en su praxis cultural, una poética de vida y de violencia normalizada, que

habrá que convertir en contradidáctica. Así lo están haciendo algunas profesoras de la generación del 2011 en adelante, quienes están cuestionando y haciendo preguntas a estos mitos y leyendas.

Nos encontramos ante una lectura interseccional (Vivero Vigoya 86) de los mitos y leyendas. Dicha interseccionalidad se expresa al mirar los roles de las mujeres como indígenas, amas de casa, esposas, amantes; al hombre como cazador y a la vez cazado, por su propia ira y violencia. Por otra parte, el esencialismo asociado con la transposición del dolor, experimentando en su cuerpo por la mujer y las niñas, es propio del habla y la poética del dolor, del mirar las tragedias cotidianas, como parte de una filosofía del sacrificio y del darse sin medida, para ser luego transfigurada en algún elemento de la naturaleza.

En las entrevistas, estas formas de referirse a la tragedia, al horror, a la violencia, terminan al final con la frase: *Así lo quiso Dios, si Dios quiere, el Jichi nos protege y él sabe lo que hace con nosotras y nosotros.*

Estas expresiones, subyacentes en la pragmática cultural y paradigmática de la lengua chiquitana y española instalada en esta ecorregión, denotan un *rendirse* ante la ausencia de políticas estructurales, sistemas jurídicos despatriarcalizados, ausencia total de derechos humanos para poblaciones que en pleno siglo XXI siguen justificando la violencia que experimentan cada día de sus vidas, la justifican desde sus mitos y leyendas, para sobrevivir al dolor y la impotencia, porque saben que si se lamentan no pueden hacer nada y eso empeorará sus realidades.

Más del 60% de los entrevistados y las entrevistadas a lo largo de este estudio, confirman haber vivido distintos tipos de violencia sexual, psicológica, y la transfiguran en sus oraciones, mitos, leyendas, danzas, poemas, cantos. Es un esfuerzo creativo que les permite sobrevivir al horror contra el cual no pueden hacer nada, porque cuando han querido hacerlo, la situación ha empeorado.

Un factor positivo a nivel de armonización de las relaciones transculturales es que, en esta mitología y epistemología chiquitana, está presente la condición logomítica del ser humano (Duch Álvarez 16), una condición tan antigua como la migración, los ríos y mares. Los cantos y bailes chiquitanos tienen un hilo conductor ontológico que no puede omitirse al escuchar-leer el

simbolismo de la tradición lingüística y poética: la historia y la narratividad se expresan en la relación intrínseca del sonido de la naturaleza con el sonido de las personas que forman parte de ella; se representan las voces de otros seres en versos o en onomatopeyas, para expresar la fuerza e indescifrabilidad necesaria de lo sagrado, para que cada persona se conecte con su voz primero y luego con la totalidad.

La presencia de la cultura digital en el proceso de transferencia cultural, canto y poesía

Los entrevistados de este estudio son profesoras, narradoras, músicos, artesanas, poetas, que se dedican a la preservación, transferencia y divulgación del patrimonio cultural inmaterial y del patrimonio natural de esta vasta ecorregión.

Ellos vienen trabajando desde antes de las TIC en preservar y transferir sus procesos de identificación, incorporando las distintas tecnologías de comunicación. Entre los años 1980 y 1999, este medio era la Radio. Con el Instituto Radiofónico Fe y Alegría se realizaron infinidad de programas educativos, cuentacuentos, declamaciones, enseñanza de lectoescritura a través de la poesía y tradición oral, todo ello mediante los programas radiales (IRFA Bolivia, 2015). Si bien ha habido transferencia y divulgación del patrimonio cultural inmaterial, es importante mencionar que el factor que ha estado ausente en estos procesos de transferencia de la memoria-tradición oral ha sido la literacidad crítica, es decir, una didáctica que cuestione e interpele los axiomas preexistencias en los mitos y leyendas.

Hay una trayectoria de praxis literaria y de lectura de la Chiquitania asociada a lo oral y escrito en diálogo con distintas tecnologías y momentos de la cultura digital y las distintas tecnologías de comunicación, además del diálogo con su ecosistema, pero falta entrenar al profesorado en didácticas y pedagogías que enmarquen las lecturas del patrimonio literario en una literacidad crítica a la misma epistemología y ontologías heredadas de las estructuras religiosas y políticas.

Incluso en la actualidad, tras el uso de las tecnologías digitales para sistematizar sus cantos y leyendas (Vaca et al. 21), está vigente la condición logomítica del ser humano, que toma

como punto de partida de cada creación y rito a la poesía, en su sentido de fabricación de canciones, ritmos, sentidos, desde el lenguaje combinado con los elementos míticos y su fe, en diálogo con las flautas, guitarras y tamboras.

Existe una condición logomítica (Cassirer 201) en este caso del chiquitano, que está íntimamente articulada al uso de la poesía como elemento eje del proceso creativo y de su participación en la vida política. A todo lo anterior, hoy en día se incorporan las tecnologías de comunicación como factor intermediador de esta condición logomítica y de participación política en la cual el código audiovisual viabiliza la puesta en escena de la cultura local a escala global. Es el caso de las grabaciones de canciones y poemas de Tomichá Chuvé, subidos en su canal de *Soundcloud* y que han generado un interés por la lengua chiquitana y sus cantos, ritos, por parte de músicos y poetas de otras latitudes.

Se observa, por ejemplo, mayor presencia de identidades locales de distintas zonas de la ecorregión chiquitana en la web. Los contenidos de los medios aportan más diversidad en términos de etnia, género, ecosofías, religión, cosmovisiones, giros poéticos y literarios, valoración del patrimonio oral y literario de nuestros pueblos, etc. Los entrevistados declaran, por otro lado, que el uso que hacen de la cultura digital desde sus ecorregiones y su patrimonio cultural es un uso estratégico en lo político y lo cultural, para lograr un diálogo directo con la cultura a escala global, ante la invisibilización de sus demandas y de su identidad por parte del sistema político nacional andinocentrista⁹.

El profesorado, poetas, músicos y artesanos se sienten orgullosos de sus procesos de identificación en constante movimiento y a la vez empoderados por ser dueños de sus medios para difundir su patrimonio desde sus lugares. Hay un empoderamiento político de la comunicación, una batalla cultural que les permite sostener su fuerza política (Cassirer 241), porque son conscientes de que la fuerza de la política está en el resguardo y transferencia de sus costumbres, ritos, lenguaje, su habla, su literatura, su patrimonio cultural inmaterial completo. En este

⁹ El andinocentrismo está vigente desde la época republicana en Bolivia. Consiste en la imposición política y cultural andina sobre la amazónica, chiquitana, chiriguana y de todas las tierras bajas de Bolivia. En los últimos dieciséis años, este andinocentrismo se ha arraigado y expandido, mediante una sistemática redistribución de la población andina, con fines políticos partidarios electorales, para asegurar la toma de territorios de la selva.

sentido, los entrevistados expresan que han dejado de ser sujetos informantes de algún gobierno o grupo de investigación: han pasado a ser personas con derechos propios para divulgar lo que quieren y como quieren.

En una de las entrevistas, la profesora Olga Bress expresa:

A lo largo de siglos de historia los seres humanos nos hemos valido de diferentes canales para comunicarnos. En los años 1980 y 1990 la radio era nuestro canal con el mundo exterior e incluso para alfabetizar a los adultos a los niños que no podían desplazarse de las zonas rurales más alejadas. Hoy en día gracias a las redes sociales y tecnologías de comunicación podemos expresar lo que está pasando en nuestras localidades, sin pedir permiso a ningún medio de comunicación que puede estar cooptado por el gobierno, esto ha permitido que visibilicemos problemas de fondo, como los incendios y el avasallamiento territorial, cultural, que no nos ha vencido, seguimos en la lucha y en la enseñanza de que debemos respetar y reconocernos entre bolivianos cuando vamos de un lugar a otro, no podemos avasallar, hay que mirar y aprender cómo vive el habitante del lugar al que se llega, y aprender su cultura, o pedir permiso, porque si seguimos avasallando, las cosas no irán bien.

En diálogo con lo manifestado por la profesora Bress, la profesora Villarroel expresa:

Toda estas manifestaciones culturales, literarias, desde las pinturas en las cuevas prehistóricas de Tucabaca y las escrituras cuneiformes en los templos de egipcios, pasando por la primera novela en jeroglíficos, los códices medievales, las enciclopedias que contenían todo el saber decimonónico, hasta los mensajes lanzados al río y al mar en botellas, las comunicaciones científicas, las luces de los semáforos o la placa de oro con símbolos y letras enviada al espacio por la NASA han estado ligadas a una necesidad humana de comunicarnos, incluso para comunicarnos con Dios hemos creado manifestaciones rituales, religiosas, obras literarias diversas, hemos bebido de distintas culturas siempre, pero a veces han querido imponernos algo, en lugar de escucharnos y aprender lo que somos.

En las palabras de estas profesoras de literatura y lenguaje (además de poetas cuya obra está inédita) que desde hace más de treinta años enseñan a leer, escribir y declamar, se constata la

presencia de una conciencia del hecho literario como hecho político, una conciencia histórica situada en relación al uso de los distintos medios de comunicación y un aprovechamiento de este a favor del patrimonio cultural inmaterial en diálogo y defensa del patrimonio natural, una demanda de reconocimiento entre culturas y poéticas (Pozo, 2009; Vaca Flores, Claudia, 2020).

En las respuestas de quinientos entrevistados es constante y se evidencia una relación con la cultura digital desde las posibilidades que esta brinda a los habitantes de la ecorregión chiquitana para vivir sus procesos de identificación y transición cultural (Careaga Butter y Avendaño Veloso 89) sin prejuicios y con una actitud de reflexión del lenguaje, las leyendas, sus creencias, etc.

Los entrevistados declaran que viven la cultura digital como un recurso para recopilar, preservar e interpretar las voces y la memoria de personas, comunidades y participantes en eventos pasados y presentes. Son conscientes además de que la tradición y la historia oral¹⁰ (entendiendo sus diferencias) es tanto el tipo más antiguo de resguardo del patrimonio y la memoria anterior a la palabra escrita, como uno de los más modernos, iniciado con grabadoras de cinta en la década de 1940 y actualizado ahora utilizando tecnologías digitales. Esto último nos lleva a pensar en una condición antropológica de las tecnologías y de los diversos dispositivos comunicacionales que rodean a la cultura digital (Careaga 196), viabilizando un diálogo entre la tradición oral y las tecnologías de comunicación como soportes de esta tradición oral, de la historia oral, de este patrimonio cultural inmaterial.

Esta mirada antropológica y ontológica de las tecnologías, subyacente en las respuestas de los entrevistados, podría significar la salvaguarda de una gran tradición literaria y musical, ante una constante reducción de narradores, poetas, profesores, músicos, etc., causada por la movilidad, migración transfronteriza, muertes sistemáticas por pandemias y epidemias asociadas al

¹⁰ Los profesores, cantores y artesanos chiquitanos diferencian la tradición oral de la historia oral del siguiente modo: la historia oral la asocian con las experiencias, recuerdos y trayectorias vividas y contadas por ellos mismos, a través de encuentros, ferias, festivales de sus territorios. Mientras que la tradición oral la asocian con las leyendas, los mitos, ritos, danzas, gastronomía y las costumbres transferidas de una generación a otra, a través de la comunicación oral, con énfasis en el habla, la prosodia y la pragmática del lenguaje.

dengue y leishmaniosis (enfermedades transmitidas por la picadura del mosquito, propias de las tierras bajas de Bolivia).

Estas realidades epidemiológicas preexisten en los territorios y son justificadas también desde los mitos y leyendas, como explicaciones ante el abandono político de estos territorios. Todo ello afecta dramáticamente a las poblaciones, las cuales están demográficamente debilitadas y no hay densidad bastante como para que la praxis cultural y la transmisión intergeneracional se produzca a lo largo del tiempo (dada la migración nacional y transnacional en búsqueda de sobrevivencia).

La semántica y semiótica del patrimonio inmaterial de la ecorregión chiquitana en la literatura y educación boliviana

Es importante enfatizar que la tradición oral, la historia oral y todo lo que implica el patrimonio cultural inmaterial permean constantemente el hecho literario en tanto espacios donde, desde la condición logomítica del ser humano, el proceso creativo va delineando espacios poéticos y políticos, al igual que espacios pedagógicos y contra pedagógicos (Bachelard 56; Segato 97). Esto involucra un proceso interpretativo de construcción de significado a través de la recopilación de narrativas. Hay una exploración de las formas de conocer de las personas que se delinea en sus tradiciones tanto orales como literarias.

El proceso interpretativo y de resignificación se puede generar mirando los campos semánticos como mallas de poder en las cuales se pueden identificar tipologías conductuales, tipologías de frases construidas y dichas de memoria, tipologías de prácticas alimenticias, tipologías de hábitos de comunicación transcultural, relaciones de género, etc. Estableciendo esas mallas de poder, nos acercáramos a una criticidad del campo semántico del patrimonio inmaterial, que está presente y vigente en las relaciones de género, en la comunicación transcultural y que está dañando las vidas de sus habitantes, porque son mallas coercitivas, que en el pasado eran incuestionables, pero que hoy por hoy, se hace vital cuestionar, no solo transferir desde la pasividad de preservar el patrimonio, sino desde la pregunta: ¿preservar y conservar qué, para qué, para quiénes?

Con posterioridad a este trabajo, será necesario recopilar las acepciones semióticas vigentes, es decir, esos códigos, signos, señales de cuestionamiento al patrimonio oral, al folclore mismo, por parte de las generaciones de profesores y artesanos del 2011 en adelante, quienes en el estudio declaran tener dificultad para transferir algunas leyendas, porque los mismos estudiantes las cuestionan y no quieren reproducirlas. Estamos ante una encrucijada: preservar el patrimonio y cuestionarlo al unísono, reproducir valores que están atentando contra la vida misma de las mujeres y niñas, o reflexionar sobre la conducta de los antepasados, en sus relaciones de género, analizarlas, para entender que existen otras formas de mirar a la mujer, al hombre, al homosexual, de entender y aceptar la diversidad, sin perder el patrimonio, sino mirándolo desde la criticidad del lenguaje y no desde la simple inferencia y literacidad pasiva del resguardo patrimonial.

El mismo modo de hacer investigación en esta ecorregión pasa por una serie de protocolos culturales, en los cuales los entrevistadores interactúan directamente con los narradores (entrevistados) en sus rituales y deben estar listos para participar con quienes relatan sus experiencias personales relacionadas con diversos temas de la vida social, política, económica, ecológica. Estas interacciones dan como resultado fuentes primarias creadas de manera colaborativa que se archivan entre ellos, las reciclan, como material didáctico y de reflexión para futuras actividades donde se puedan establecer estos marcos críticos e interpretativos del patrimonio.

Abordar la riqueza cultural y natural de esta ecorregión desde la semántica y semiótica implica acercarnos a sus principales códigos y sentidos, para comprender cómo sucede el hecho literario y cómo se configuran sus temas y estilos a lo largo del tiempo. Pero además implica generar contrapedagogías y contradidácticas multimodales que asignen mallas de análisis hermenéutico de sus axiomas, siguiendo categorías conceptuales como la interseccionalidad y la transculturalidad, para ampliar el campo de acción política en torno al patrimonio cultural y literario.

En el apartado anterior nos referimos a la cosmología chiquitana, basada en una idea geocéntrica de la vida, dicha cosmología está presente en sus mitos y leyendas, en las representaciones metafóricas y metonímicas de la literatura

(Campbell 103) escrita por los representantes más notables de la literatura cruceña que han sabido interpretar nuevos marcos de referenciación semántica y a la vez han logrado recoger el patrimonio chiquitano y mojeño (como culturas del agua), ambas culturas herederas de la cultura misional y que, en su momento, formaban una sola región en la tierra, según explican algunos arqueólogos estudiosos de estas tierras y estas aguas, como Drakic en una entrevista de 2022.

Entre los escritores más notables del siglo XX están los libros de poesía costumbrista de Germán Coimbra Sanz, los cuentos de Hernando Sanabria, los poemas de Raúl Otero, de Homero Carvalho, Gigia Talarico, Jorge Suárez, Blanca Elena Paz, Gustavo Cárdenas o Edgar Lora. En el libro de cuentos *Maldito hippie comunista*, de Edgar Lora, encontramos la potencia de estructuras de pensamiento logomítico que desentraña el racismo y la violencia vigente en los gestos y el habla, una especie de semántica y semiótica reconstruida, para evidenciar desde la narrativa los peligros de la conducta humana en el ejercicio de su libertad de expresión cargada de odio y en la que el sistema político ha subestimado los factores mitológicos y las creencias de la población, llevando esta situación a espacios de caos social y violencia normalizada.

Lora muestra la presencia de una conciencia del habla cruceña, los giros chiquitanos, vallegrandinos, guaraníes; de la oralidad, del lenguaje puesto en acción para provocar reflexiones en torno a un país fragmentado por la falta de reconocimiento mutuo entre las diversas formas de hablar, ser y comunicar que coexiste. Este libro de cuentos es una síntesis de muchos mitos de la ecorregión chiquitana de Bolivia, de los valles, los andes y el chaco; nos desafía a romper con las dicotomías en el proceso lector-autor (Seymour 67), en el proceso de diálogo con el texto y el contexto. Cada cuento de este libro recuerda la dimensión de la lectura como acto privado (Barthes 92) en cuanto a acto identitario.

Asimismo, el libro de Edgar Lora, instala la posibilidad de mirar la riqueza sociolingüística del hecho literario, la riqueza del lenguaje regional, el lugar y los paradigmas desde donde se lee y se conversa con los personajes y el autor, los idiomas interiores que sobrepasan la norma del idioma domado por las reales academias de lenguas que intentan replicar varios pueblos

indígenas, mientras siguen –en un contradictorio intento decolonizador– replicando las estructuras de organización política y gramatical. Algo que es, por otro lado, un hecho propio de la acción comunicativa (Habermas 202) que instala situaciones de interpretación e interpelación desde el lenguaje como elemento político y sociológico, más allá de la palabra hablada o escrita.

Cada cuento del libro, sus personajes, conmueven y sacuden una serie de paradigmas en torno al comportamiento dado por el condicionamiento del hombre y la mujer en tiempos de dictaduras militares en Bolivia. El registro lingüístico de la diversidad boliviana en sus personajes, la profundidad con la que hablan en el campo y la ciudad, la recreación de estos ambientes permite oler, tocar, mascar, morder, saborear, oír y desoír cada historia, desde Demetrio, hasta Inocencio.

Especialmente en el cuento que cierra el libro, el personaje de Inocencio puede transmitir paz y sabiduría en tiempos de dictadura, donde cada semana se instalaba un nuevo dictador. El caso boliviano fue particular en ese sentido, no hubo un solo dictador, eran más de uno, cambiaban de silla presidencial cada quince días, en aquellos años la información no llegaba inmediatamente a las regiones, desde el centro de poder. Era difícil estar al tanto de quién era el dictador de turno y de ahí la reconstrucción de los acontecimientos políticos, realizada a través del personaje de Demetrio, con diversas caras, voces y a la vez con frases sabias y místicas, en un medio ambiente rudo y una vida llena de duelos cotidianos, que le da un aire de superhéroe, pero sobre todo, lo convierte en mítico. El libro completo de Edgar Lora recoge modos de ser, hacer y expresarse del boliviano y registra el filo de la vida humana en tiempos de dictadura.

El cuento “Los rostros de Demetrio” (Lora 35) denuncia la violencia de una sociedad, se desenmascara la hipocresía y el miedo a hablar, se retrata las mentiras, las murmuraciones y sus velorios cotidianos calcados en la vida de una persona. El cuento empieza como un relato que expresa el racismo, pero el personaje Madre (así con mayúsculas) da un giro a la historia, poniendo valores que un adolescente no logra aplicar por sí solo. El adolescente obedece los mandatos de la matriarca y transforma su carácter, pide disculpas, se hace amigo del borracho violento, come opas del pueblo, etc. Hay un paralelismo entre este cuento

y el mito del *Kúyuri*, recitado todavía en San Antonio de Lomerío y en Limoncito, dos poblaciones de la Chiquitania.

En el cuento “Los rostros de Demetrio” (35-46), esos rostros con voces poéticas y narrativas están vivos en el pueblo, como los mosquitos vivos en el monte, en el mito del *Kúyuri* (Rosso y Tomichá 19-22), producto de la violencia, la amistad y la venganza también, la subjetividad de los personajes recreados retrata los momentos más íntimos de la dictadura emocional y de la ignorancia a la que se someten día a día los seres humanos.

Otra obra literaria llena de símbolos propios de la epistemología chiquitana, amazónica y mojeña, que invita a mirar el rol que esta ha asignado a algunas mujeres y hombres, es la novela *Santo Vituperio*, de Homero Carvalho, donde lo dialógico también se vive desde la interioridad del sujeto-lector y sujeto-autor, la necesidad de superar la normatividad de la palabra escrita (de no dejarnos sujetar por la escritura), todo ello contextualizado en una ciudad habitada por el machismo y la brutalidad de las propias mujeres con las mujeres y de los hombres contra las mujeres.

Esta novela evidencia el escenario donde pugnan los sueños y pesadillas, anhelos, impulsos, hipocresía y hasta hostilidad de sus pobladores. Combina la presencia de santos y santas, propios de la fuerza del patrimonio inmaterial chiquitano que está arraigado en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Para evidenciar la situación precaria en derechos humanos y la normalización de la violencia hacia la mujer, el autor logra adentrarse en la subjetividad e intimidad, el dolor y la lucha de muchos habitantes de esta zona que congrega a los habitantes de la ecorregión chiquitana y otras zonas de Bolivia.

La novela de Carvalho nos traslada a los mitos de *Nuba-Kixh* (origen del color de las aves) (Rosso y Tomichá, 33-48) y *Paixh* (origen del tabaco o charuto, como lo llaman los chiquitanos) (Rosso y Tomichá 83-101), ambos mitos de la cosmovisión chiquitana. Desafía al lector a soltar la experiencia de los personajes, a no dejarnos normar ni siquiera por las imposiciones de la dictadura el habla¹¹. En este caso Carvalho, poeta y narrador en su pleno dominio de la lengua-norma y sus variantes en el territorio boliviano, rompe con el imperio de la palabra y la

¹¹ Como diría Ricoeur en *Del texto a la acción*: “A veces la palabra, el lenguaje se vuelven nuestra dictadura, nos limita y coarta” (389).

normatividad, ahonda en la experiencia articulada de sus personajes y la forma de habitar las ciudades desde una implosión filosófica, sociológica y antropológica, en el interior de la novela y el textil con el cual viste a sus personajes, para imprimirlos, más que en el papel, en el imaginario de sus lectores.

Entre otras obras notables del siglo XXI, tenemos las de Giovanna Rivero y Roger Otero, cuyas secuencias narrativas y estéticas interpelan las estructuras normalizadas de la cultura misionarial heredada y las estructuras de poder político, provocando el posicionamiento de valores vitales para la mujer, para el hombre y para las diversidades de género, para las nuevas formas de relacionarse entre hombres y mujeres, entre personas migrantes, todo ello desde un manejo simbólico de la naturaleza y sus poderes míticos.

En el libro de cuentos *Tierra fresca de su tumba*, de Giovanna Rivero, hay una fuerte presencia de ritos y símbolos que dialogan con la epistemología chiquitana y su cosmología, en especial mitos condensados en el libro *El despertar del jichi* (Rosso y Tomichá 186). Se lee un desdoblamiento mítico-narrativo-lírico, en el que el sentido del oído y el olfato son los que permitirán captar en su totalidad la sensibilidad de cada cuento.

En una obra literaria narrativa con altas dosis de lírica, Giovanna Rivero muestra la fuerte presencia de la ritualidad como dimensión ontológica (77). Allí se asientan sus personajes: ella los constituye como humanidad y deconstruye su psiquis, su gramática sensorial y la de los mundos que crea desde una profunda conciencia de la poética del espacio. Esto lo vemos por ejemplo en su cuento “La piedra y la flauta”:

Agustín se sienta a los pies de mi cama y dice que va a sanarme con su canalizador de vibraciones. Mientras hace salir ese sonido ronco, como me imagino que rugen los tigres bebés, un sonido dulce y viejo, me quedo mirando los mosquitos que comienzan a pegarse a la malla milimétrica. ¡Son un montón! Y detrás de ellos las estrellas. Mosquitos y estrellas como un marmaré que Agustín teje con su flauta que no es flauta.

¿Es verdad que te creés hijo directo de Dios?

En la obra de Giovanna Rivero (65), se destaca el poder de lo simbólico dialogado con la naturaleza, la polisemia y metaforización atribuida a los mosquitos, el ronquido, las estrellas. Hay

una cierta ritualidad en su forma de describir una escena, en la que se evidencia el rito como enlace entre lo profano y lo sagrado que nos permite lidiar con la promesa de finitud de la vida y el destino, el perdón, como axiomas evidentes del patriarcado.

Haciendo dialogar la obra de Rivero con la mitología chiquitana, dentro del diálogo con *El despertar del jichi*, destaca en especial el “Origen del Halcón y la lluvia” y la “Nubakixh”, en escenas donde las mujeres son violentadas, pero no pueden, no deben reconocer que lo fueron, porque dejarían de cumplir su rol dentro del mito y de la sociedad instalada. Así sucede, por ejemplo, en el libro de cuentos *Tierra fresca de su tumba*:

–¿Era caliente el líquido viscoso que te dejaron ahí? –¿Caliente? –Tibio. Viscoso. ¿Era un líquido como la clara del huevo? La clara, Elise, cuando recién quiebras el cascarón... – Sí. Creo que sí. No lo sé. Pensé que era sangre del mes. –Y sin embargo no era. Era la semilla de un varón. –Sí, Pastor Jacob. Digo la verdad. –La verdad siempre es más grande que los siervos. Y más si la sierva se ha distraído, si no se ha cuidado como lo exige el Señor. Nosotros vamos a determinar cuál es la verdad. Según hemos grabado en tu primer testimonio, tú estabas sumida en un sopor extraño como si hubieras ofrecido tu voluntad al diablo. –Yo jamás le ofrecería mi voluntad al diablo, Pastor Jacob. –No digas “jamás”, Elise. Somos débiles. Tú eres muy débil, ya ves. –Yo estaba dormida, Pastor Jacob. –Eso lo tenemos en cuenta. –¿...Vendrá mi padre a la reunión de los ministros? –No. El hermano Walter Lowen no puede formar parte de la reunión. Ya la deshonra y la tribulación lo tienen muy ocupado. Anda, Elise, dile a tu madre que traiga las sábanas de esa noche, vamos a examinarlas. Que ya nadie las toque. Todo es impuro ahora, ¿me entiendes? –Sí, hermano Jacob.

Muchos gestos de ritualidad y excesiva religiosidad, que no conecta con el espíritu si no con un dogma, como el que vemos en este fragmento (la confesión ante el pastor/sacerdote) están presentes en su narrativa y son parte de la performance cotidiana de rezos y ethos del pueblo chiquitano, en especial de la zona de San Ana de Velasco, Santo Corazón, San Antonio de Lomerío, Roboré de Chiquitos, Chochís o Santiago, y esto se reproduce a mayor escala en Santa Cruz de la Sierra o cualquier ciudad de Bolivia y del mundo donde el fundamentalismo religioso ataca a las mujeres. Hay una presencia mítica de las criaturas, una

responsabilización de la violencia al cuerpo mismo y el hecho mismo de ser mujer. Ser mujer se vuelve peligroso para la propia mujer, porque no tiene derechos, ni opciones para cuestionar. Inclusive al confesarse está penalizada y cuestionada por el mismo sacerdote que representa finalmente a la estructura patriarcal.

La obra de Rivero establece una denuncia y brinda una ventana contradidáctica y contrapedagógica para acercarnos a los mitos y leyendas, desde una criticidad necesaria para transformar las relaciones de poder en la ecorregión chiquitana de Bolivia. Presenta una lectura cercana con los mitos, para deconstruirlos y resignificar los espacios y cuerpos, tanto el cuerpo de la naturaleza como el de la mujer y el hombre, los tránsitos experimentados.

Por otra parte, para seguir estableciendo mapas y rutas de criticidad en la lectura del patrimonio inmaterial, tenemos el libro *Seres míticos y sobrenaturales* de Homero Carvalho, libro en el cual ha logrado sistematizar la riqueza de la tradición oral tanto de la ecorregión chiquitana como de diversas zonas de Bolivia. Su obra dialoga con la de la escritora, recolectora de leyendas y documentalista Liliana De la Quintana, cuyo trabajo ha logrado registrar y sistematizar el patrimonio inmaterial boliviano, hasta constituirse en guardiana de la tradición oral chiquitana, mojeña, guaraní, afroboliviana, etc.

Desde ambas obras, la de Carvalho y De la Quintana, podemos acercarnos a otra posible construcción de los mapas temáticos y cosmogonías que habitan la literatura tanto del altiplano como de las tierras bajas de Bolivia, y acentuar la literacidad crítica y los hechos literarios en la literatura cruceña y del oriente boliviano en general, una literatura que ha bebido de las lenguas originarias amazónicas, chiquitanas y andinas, al igual que de la lengua española, generando giros literarios y lingüísticos propios, hechos literarios que se suceden en torno a esta episteme del agua y del monte. De ello dan cuenta los libros publicados y el trabajo de resguardo del patrimonio inmaterial que vienen realizando, sabiéndolo o no, algunos de los escritores referenciados en este estudio, y hay muchos más.

De entre los entrevistados, Villarroel expresa que: “La memoria oral es como la sangre, late en nosotros, aunque a veces no lo sepamos, lo olvidemos o no nos importe, pero siempre vuelve a recircular, una no puede renunciar a esta realidad aunque no la

veamos ella está ahí, es muy fuerte”. Esta declaración deja en evidencia que la memoria oral, la literatura de esta ecorregión está intrínsecamente ligada a la forma de vida de sus habitantes, que superan el mito del Estado (Cassirer 302) y crean sus propios mundos, que les permite sobrevivir a las falencias de un Estado patriarcal, infanticida y feminicida.

El recorrido por la riqueza semántica y semiótica de este patrimonio ofrece una experiencia de aprendizaje del conocimiento léxico, morfológico, sociolingüístico, filosófico del mundo chiquitano y del oriente boliviano en general. Los mitos hablan del amor y humor, pero también de sufrimiento y de las formas de superar problemas de la vida cotidiana, como por ejemplo el mito del *Kúyuri*, recordado sobre todo en la zona chiquitana de Lomerío, San José y Roboré, por la presencia de los mosquitos que causan las enfermedades del dengue y leishmaniasis. Este mito trata de un hijo y una madre que se enfrentan a una aldea de cazadores, o al revés. El punto central radica en el intento de los cazadores por asesinar al *Kúyuri*, una especie de Frankenstein en el mundo occidental. Cuando lo asesinan, arrojan sus cenizas al río, y el *Kúyuri* en venganza se transforma en mosquito, ese mosquito que constantemente acecha a la población. Aquí un fragmento *in medias res* del mito *Kúyuri*, del libro *El despertar del Jichi: mitos y tradición oral* (Rosso y Tomichá 22):

[...] Cuando llegaron todos a la choza esta seguía ardiendo y encontraron junto a la puerta, en actitud de hombre sorprendido al *Kúyuri*. Para sorpresa de los hombres él seguía vivo, solo reducido en tamaño. El cacique con ojos oscuros y rabiosos miró al joven que había volteado su cabeza, con recriminación, atribuyendo a su desobediencia la pervivencia del *Kúyuri*. Los demás hombres al verlo vivo, astutamente le dijeron: — Faltaba más fuego para que te pintes, ahora pondremos más leña. Los hombres, con gesto burlón, otra vez taparon la choza, apilaron más leña y le prendieron fuego y otra vez huyeron. Al otro día, nuevamente el cacique le dijo: — ¡Vamos nuevamente a mirar!, seguro ya está muerto. Los hombres detrás del cacique, regresaron nuevamente a mirar la choza, esta humeaba y allá, sentado en el tronco rodeado de grandes brasas encontraron al *Kúyuri*; este seguía vivo solo más chiquitito. La choza huele a ceniza y humo. Huele a carne chamuscada, a sudor, a orines, a desgracia. El cuerpo del *Kúyuri* está tumefacto, rígido. Ese olor lo atormenta como las quemaduras de su cuerpo. Le duele mucho, un

padecimiento que le oprime el pecho y quiere llorar, pero no puede, pues adentro se le ha secado, como a los troncos viejos, el corazón. Tanto era el deseo de verse pintado al igual que los demás, que no le importaba ese sufrimiento. Adolorido, angustiado, sintiendo que rodaba al abismo silencioso del desvanecimiento y en una suerte de trance comprende que los hombres pintados de tigres no son más que los cazadores que mataron a su madre y algunos de sus parientes, vecinos de la aldea y les dice: — ¡Por fin me la hicieron!, ya no pueden hacerme más daño, pero me vengaré de todos ustedes, de sus familias, de sus hijos y de todas sus generaciones! Anochece, los hombres al sentirse amenazados, ocultos en la oscuridad, prendieron fuego nuevamente a la choza y huyeron. La leña ardía vivamente y su rojo fulgor rompía la impresión desolada que produce la sombra de la noche. Dentro de la choza un intenso dolor, como un hierro frío desde la cabeza hasta los pies...[...]

— Esparzan las cenizas en el agua para que se las lleve — haciendo caso a lo dicho por el cacique todos empezaron a trasladar las cenizas al arroyo y allí las esparcían arrojándolas a sus aguas. Después que esparcieron las cenizas la furia del Kúyuri encontró un nuevo cauce, ésta se transformó en una nube de mosquitos y esos diminutos seres tomaron posesión del monte y empezaron a picar a los hombres sin tregua. Para donde quiera que escaparan las víctimas, estos minúsculos bichos las encontraban, desde las plantas atacaban, se levantan en grupo, cortando el aire con zumbidos histéricos y con la calma inhumana danzaban alrededor de los hombres para aprovechar el menor descuido y prontos para clavarse en su piel. No había forma de salvarse, el monte ahora era la casa de los mosquitos... del Kúyuri.

A continuación, se ofrece un recuadro para acercarnos a la tradición oral más representativa y recordada con más frecuencia por los entrevistados y en los libros, así como los más referenciados como metáfora en la literatura escrita por autores de la literatura del oriente boliviano:

EL JICHI	EL KUYURI	EL CARRETÓN DE LA OTRA VIDA	EL BIBOSI EN MOTACÚ	LA VIUDITA
Guardián de las sequías, representado por una serpiente gigante en algunas regiones y en otras por un jaguar que se vuelve serpiente. Uso desmedido de los recursos naturales.	Etnografía del duelo de un hijo por su madre. Del terror de los cazadores. Los cazadores y su relación con el monte, con los hijos y la mujer. Capacidad de transfiguración del cuerpo y de las almas.	El engaño y la traición. Una alerta ante el alcoholismo y la vida desordenada sexualmente. La ingenuidad puesta en un escenario de crueldad.	Una semántica del amor, la transfiguración del humano en un ser vegetal para vivir el amor sin tabúes socioeconómicos, ni socioculturales.	La venganza y la relación con la traición, con el abuso en las relaciones de pareja. Relación con la muerte y con la vida, creencia en las almas en pena.

Estas valoraciones dan cuenta de un ethos lector del chiquitano, así mismo de una transición cultural en la cual los niveles ontológicos de la voz en la transferencia vía oralidad cobran una fuerza superior a la de la escritura. La improvisación y reflexión *in situ* de los elementos que conforman el eje narrativo y poético de la tradición, y la combinación de estos elementos con la cultura digital potencian su alcance a nivel político, puesto que los temas centrales de cada leyenda y de la cosmología, están interseccionados por asuntos de género, violencia, uso de los recursos naturales, etc.

Se confirma que la lectura es un acto poético y político porque potencia la agencia y fortalece la identidad del lector. Su voz como habitante de un territorio se afianza a medida que se apropia de la tradición oral y la reflexión del ser en el proceso de escritura y lectura como instrumentos para expresar su mundo interior, en su oralidad y escritura. Quien lee reconoce su propia lengua, se reconcilia con su segunda lengua, desde procesos de

mediación de la lectura, que le permitan constituir la infraestructura de su idioma y su ser.

Cada leyenda da cuenta de una antropología cultural que mira el hecho literario como factor político para reflexionar las realidades de países cuyos recursos naturales han sido devorados por el sistema. Así como en las filosofías y filologías interculturales esta noción hermenéutica y semántica se amplía y recurre al original concepto de mundo de vida acuñado por la fenomenología de Schütz (1977).

La dimensión política del patrimonio inmaterial y de la literatura generada a partir de la tradición oral

Hoy en día la tradición oral está atravesada por dos procesos paralelos: la generación discursiva puesta en escenario político y la digiculturalidad. Ambas se asumen como la competencia digital y política de conocimiento de la diversidad cultural a través de las TIC (Leiva 9) y permean un sinfín de obras literarias. Se logra así una formación libre donde la interacción cultural se convierte en un componente oculto en el ejercicio de participación política en la cultura digital y en la educación virtual, acompañado todo ello por la interpelación al mito, al texto del narrador, el poeta, el profesor, etc. Su alto valor pedagógico (Leiva Olivencia y Almenta López 12) se profundiza desde la antropología educativa (Heath 23), transfigurando el acto educativo en un acto performático permeado por la praxis cultural y tradición oral de los distintos actores culturales de la ecorregión chiquitana.

La semántica y la semiótica impactan los procesos políticos en las transferencias del patrimonio y nos lleva a abordar un conflicto pre republicano de la realidad política boliviana y de su literatura. La configuración de códigos, símbolos, sentidos y contrasentidos de las obras literarias, los mitos y leyendas ha sido transferida, pero también omitida y silenciada a lo largo y ancho del territorio boliviano, un territorio conocido por su cultura andina en desmedro de la cultura de los llanos, Chiquitania y Amazonia, porque así lo ha decidido la estructura de poder político central desde su momento fundacional en 1825. Esta situación ha causado una serie de conflictos internos que podrían resolverse

desde el reconocimiento de 34 epistemes y cosmovisiones que aún están vivas en las llanuras de Bolivia.

Observamos esta falta de reconocimiento de la diversidad epistemológica y literaria en la revisión de memorias, libros de consejos y congresos educativos en Bolivia. Existen diversas publicaciones de artículos y leyes que debieran favorecer la educación intercultural (Vaca 18), el patrimonio natural y el patrimonio inmaterial en distintas esferas de la comunicación intercultural, pero al mirarlos con ojo crítico se evidencian las injusticias epistémicas.

A lo largo de la historia de la literatura y de la educación de Bolivia se evidencian los epistemicidios hacia la llanura, los intentos de silenciamiento que se expresan en las decisiones políticas, la falta de Estado y recursos para las regiones, así como en los textos educativos e imposiciones lingüísticas de occidente hacia oriente. En los últimos dieciocho años de dictadura del Movimiento al Socialismo, se ha agudizado además la imposición andinocentrista en la administración y exposición de símbolos en las estructuras de poder que debieran representar a treinta y seis pueblos y no únicamente a los del occidente, excluyendo a los treinta y cuatro pueblos y naciones de las llanuras de Bolivia.

Desde la promulgación del Código de la Educación en 1955, estos procesos han estado guiados por el andinocentrismo en desmedro de los mapas de razonamiento y epistemes del oriente boliviano. Así, se impuso una nueva colonización de carácter endógeno, en la cual dos cosmovisiones (aymara y quechua) se impusieron a las treinta y cuatro cosmovisiones que coexisten y luchan por sobrevivir en el oriente boliviano. Dado que, de las etnias reconocidas por el Estado Plurinacional, treinta y cuatro son del oriente boliviano (llamado también tierras bajas, llanos o tierras de la Amazonia) y únicamente dos son de los Andes, Bolivia es un país amazónico-andino y no únicamente andino.

Este análisis particular puede desmitificar los procesos que enmarcan y refuerzan la vigilancia andinocolonial en los procesos de divulgación de la literatura boliviana, así como en los procesos de políticas educativas y culturales donde se insiste en invisibilizar y debilitar las identidades locales de los llanos de Bolivia. Así sucede en los textos escolares, donde predomina la memoria y tradición oral andina en desmedro de la tradición

amazónica, y donde la currícula regional fracasó porque se despreció a los poetas, narradores, músicos, artesanas locales, por desconocimiento del habla popular y lenguas nativas de esta región.

Añadido a este elemento está la doble presión identitaria y búsquedas de pertenencia que experimentan los pueblos de frontera, como los chiquitanos, quienes perciben la fuerza del Brasil y del andinocentrismo (Vaca Flores 11), una doble presión lingüística y política en la cual siguen buscando sus derechos, ya sea en un país o en otro, sin encontrarlos en ninguno: en Brasil son considerados como hablantes insuficientes del portugués y, en Bolivia, del español y de sus propias lenguas nativas. Existe aquí una evidente violencia sistémica.

Se denota igualmente la periferización de los saberes de la ecorregión chiquitana de Bolivia, la cual ante la comunidad internacional puede pasar desapercibida a menos que se señale explícitamente en términos concretos lo que sucede en este vasto y rico territorio de la Bolivia amazónica, poco conocida y que vive sistemáticos incendios y avasallamientos por parte de los productores de coca excedentaria (la coca para cocaína), que en los últimos quince años ha aumentado su pérdida y cooptación lingüística y territorial, legitimada por un neoconstitucionalismo vigente en casi todo América Latina.

Estamos frente a una manifestación explícita de lo que podría ser un caso de asimetrías en la representación epistémica y la falta, al menos, de reconocimiento simbólico de otras voces y formas de saber, ser y hacer que existen en el territorio de Bolivia y del Brasil, como es el caso de los chiquitanos.

En una entrevista de febrero de 2022, las profesoras Landívar y Supayabe señalaban:

Al final de los recorridos por el patrimonio, la tradición oral y la tradición literaria nos damos cuenta de que todo es político, porque están participando los estudiantes collas y cambas, están más creativos, mezclan sus costumbres y mitos, utilizan las TIC con el objetivo de mostrar al mundo lo que son, nosotros mismos lo hacemos en nuestras redes, porque también hay profesoras migrantes de la región andina. Esto se observa en las grabaciones de videos, canciones subidas al Soundcloud, al Facebook, talleres sobre artesanías, experimentan con los efectos sonoros que funcionan junto a lo visual y destacar significados

que no se encuentran en la propia imagen fotográfica que han tomado o dibujo que han hecho. Estamos todos impregnados de las diversas culturas tanto de adentro de Bolivia como de afuera, lo que sí, es un problema, es la distribución política y económica de los recursos, lo cual afecta la calidad de nuestras vidas como profesoras y la misma vida de nuestros estudiantes, cuyos padres y madres muchas veces los sacan del colegio porque deben irse a trabajar a la frontera o cruzar al Brasil porque aquí no hay empleo, a menos que se relacionen con el narcotráfico.

Las entrevistas y revisión de la tradición oral vigente, así como las metaforizadas en la obra de algunos escritores del siglo XX y de este siglo, evidencian el modo en que se crean nuevos contenidos desde la entraña de la cultura chiquitana, su idioma, sus prácticas. Hay una apropiación y decisión sobre cómo quieren ser representados en la web. El patrimonio cultural y natural de la ecorregión se transfiere y transmite en estas plataformas o escenarios de la cultura digital solamente en la medida que los chiquitanos (sea una profesora, madre, padre, artesano, músico, estudiante, etc.) lo permiten, al ser ellos mismos quienes generan ese contenido, quienes deciden lo que quieren mostrar y cómo.

El arraigo cultural y patrimonio permite a los entrevistados volverse guionistas de sus hechos políticos y culturales, a partir de la persistencia para mostrar su autenticidad cultural y la diversidad de contenidos semióticos propios del patrimonio cultural inmaterial (danza, oralidad, gastronomía, música, etc.). Cada código genera por sí solo un significado, una filosofía de vida, aprendizajes polisémicos que el profesorado de literatura, los poetas, los músicos, las artesanas, ponen en valor participando en estos espacios abiertos que son las fiestas patronales y acontecimientos culturales, donde está su fuerza política.

Como diría el mismo Doueïhi (43) en consonancia con Barthes (71): “el guionista ya no lleva en sí pasiones, humores, sentimientos, impresiones, sino este inmenso diccionario del que extrae una escritura; la vida no hace más que imitar al libro, y el libro mismo sólo un tejido de signos” (147). El papel de las narradoras, las poetas, el profesorado, los gestores culturales, las artesanas, los músicos en el proceso de convivencia de la cultura, ha permitido que se transfiera el patrimonio de una generación a

otra, a pesar de la baja demográfica pandémica, y sin tanta planificación, porque está todo vivo en el día a día.

Cuando hay que declamar o poner en escena performática una leyenda, los participantes no tienen dogmas para comprender el significado de un texto cultural. Para ellos un texto cultural se nutre de muchas culturas, hay una naturaleza transcultural vigente, consecuencia de haber sido atravesados sistemáticamente por diversas culturas. Esto lo han convertido en su fuerza política, para ser universales en sus relaciones a nivel endógeno y exógeno, establecer relaciones mutuas de diálogo, parodia, impugnación. Dicha multiplicidad se manifiesta en la fiesta, la celebración, la música, la gastronomía. Estos patrimonios son en sí lugares donde se experimenta la cultura chiquitana, resultado de la dedicación y goce de toda una ecorregión que ama su patrimonio cultural y natural, lo vive, lo canta y lo escribe.

La transculturación experimentada por los chiquitanos, nos remonta al modo en el que en la antigua organización del mundo, el ser humano se integraba tanto socialmente como con el cosmos, existía una integración complementaria entre el tiempo y el espíritu. Esa realidad está vigente y es el poder político que sostiene a los chiquitanos y a muchas culturas de los llanos de Bolivia, que no han sido cooptadas por diversos poderes gubernamentales de turno, ni deshumanizadas, ni empobrecidas.

Ha habido un intento de desmitologización y desencantamiento por un saber tecno y antropocéntrico, que confunde lo mítico con las mentiras y la corrupción de la palabra en los discursos puestos en boca de supuestos indígenas que encarnan la defensa de un todo. Sin embargo, eso no será posible, porque la fuerza política y poética, en cuanto polis dialogante desde la creación del lenguaje en sus distintas formas, está vigente en forma de mediación del diálogo, de conversación. La conversación como arte, como eje articulador de la condición logomítica del ser humano, para consolidar una antropeética vinculante. Para esto es necesario organizar filológicamente las etapas de los procesos de identificación mediados por la cultura digital, la estructuración de mapas de pensamiento, la autoobservación de epistemes transculturales asentadas en el quehacer cotidiano, en la experiencia del hecho literario atravesado por la fuerza del patrimonio cultural inmaterial.

En definitiva esta riqueza semántica y semiótica, esta filología chiquitana invita a desmadejar los esencialismos disciplinarios, políticos y lingüísticos, invita a propagar la relacionalidad, armonizar opuestos, superar el nivel deshumanizante del logos y su unidireccionalidad carente de imaginación, para asociarla con el amplio espectro de las emotividades humanas que cohabitan en la performance de cada rito y cada elemento del patrimonio cultural inmaterial e impactan la entraña del quehacer político y poético cotidiano.

Bibliografía

Abril Hernández, Ana. *Narrativas laberínticas: estudio semiótico del laberinto en Joseph Conrad, Jorge Luis Borges y Stuart Moulthrop*. Tesis doctoral, 19 de octubre de 2020, <https://docta.ucm.es/entities/publication/7f6a3f23-9ae9-43f1-9f38-7ff5df555e94>.

Albó, Xavier. “¿Dominar o servir? Hitos lingüístico-culturales de una búsqueda inconclusa de las iglesias de Bolivia con sus pueblos indígenas”. *Construcción de la identidad boliviana: aportes de la iglesia católica en el marco del bicentenario*, La Paz, Ediciones CEPROLAI, 2020, pp. 71-104.

Bachelard, G. *La poética del espacio*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura*. México DF, Siglo XXI Editores, 2011.

Bartra, Roger. *Antropología del cerebro: conciencia, cultura y libre albedrío*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2021.

Campbell, J. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1972.

Careaga Butter, Marcelo y Angélica Avendaño Veloso. *Currículum cibernético y gestión del conocimiento: fundamentos y modelos de referencia*. Concepción, Ediciones UCSC-RIL, 2017.

Carvalho, Homero. *Santo Vituperio*. Santa Cruz de la Sierra, Grupo Editorial La Hoguera, 2003.

Cassirer, E. *El mito del Estado: Filosofía de las formas simbólicas. I: El lenguaje; II: El pensamiento mítico; III: Fenomenología del reconocimiento*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1969.

Decherney, Peter, y Katherine Sender (eds.). *Stuart Hall Lives: Cultural Studies in an Age of Digital Media*. Routledge, 2019.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México DF, Siglo XXI, 1978.

Drakic, Danilo. "Hallan nuevos restos arqueológicos en Roboré que datan de hace 8.500 años". *El Deber*, 18 de febrero de 2022, https://eldeber.com.bo/santa-cruz/hallan-nuevos-restos-arqueologicos-en-robo-re-que-datan-de-hace-8500-anos_267970.

Duch Álvarez, Lluís. "Mito y Pedagogía". *Praxis & Saber*, vol. 6, n.º 12, julio de 2015, pp. 15-29.

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987.

IRFA Bolivia. "Repositorio de IRFA". Instituto Radiofónico Fe y Alegría, 2015, <https://repositorio.cursosirfa.org/>.

Leiva Olivencia, Juan José, y Estefanía Almenta López. "La digitalidad o la interculturalidad a través de las TIC: Una tendencia emergente de e-learning humanizador". *Etic@net: Revista científica electrónica de Educación y Comunicación en la Sociedad del Conocimiento*, vol. 13, n.º 1, 2013, p. 9.

Lora, Edgar. *Maldito hippie comunista*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, Grupo Editorial La Hoguera, 2018.

Martínez, Cecilia. “La Chiquitania y los chiquitanos más allá del patrimonio jesuítico”. *Revista Ciencia y Cultura*, vol. 26, n.º 48, junio de 2022, pp. 119-32.

Pozo, Juan Ignacio. “Adquirir una concepción compleja del conocimiento: creencias epistemológicas y concepciones de aprendizaje”. *Adquirir una concepción compleja del conocimiento: creencias epistemológicas y concepciones de aprendizaje*, 2009, pp. 70-85.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Rivero, G. *Tierra fresca de su tumba*. Barcelona, Candaya, 2021

Rosso, César e Ignacio Tomichá. *El despertar del jichi: mitos de la tradición oral*. Santa Cruz de la Sierra, Edición del Instituto de Lengua y Cultura Chiquitana, 2020.

Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, 2003.

Seymour, Laura. *An Analysis of Roland Barthes’s The Death of the Author*. Macat Library, 2018.

Thibault, Paul J. *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*. Routledge, 1996.

Thurlow, Crispin. “Enmarcando el lenguaje de los nuevos medios”. *El español en la red*, Giammatteo, Parini y Gubitosi (eds.), Madrid-Frankfurt, *Iberoamericana Editorial Vervuert*, 2017, pp. 27-46.

Tomichá Chuvé, Ignacio. “Canciones y entrevistas en lengua bésiro chiquitano”. SoundCloud, 2016, <https://soundcloud.com/ignacio-tomicha-chuve>.

Vaca Flores, Claudia, et al. “Bobikíxh II – Encuentro de lenguas y culturas de la ecorregión chiquitana”. *Nodo climático*, 11 de noviembre de 2022, <https://www.nodo climatico.com/single->

post/bobikíxh-ii-encuentro-de-lenguas-y-culturas-de-la-ecorre-gión-chiquitana.

Vaca Flores, Claudia. *El libro es un territorio y el lector un habitante*. 1ª edición, Museo de Historia UAGRM, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, 2019.

Vaca Flores, Claudia. *Ethos Lector e identidad territorial desde la lectura: del libro lector al libro habitante / Ethos Reader and territorial identity from reading: from the reading book to the inhabitant book*, julio de 2020. DOI: <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3956868>.

Vaca Flores, Claudia. “La falacia de la educación intercultural: un análisis de la legislación educativa cultura y relaciones de poder político en Bolivia”. *Paideia. Revista de Educación*, n.º 66, junio de 2019, pp. 133-66. DOI: <https://doi.org/10.29393/Pa66-19FECV10019>.

Vitón de Antonio, María Jesús. *Diálogos con Raquel: Praxis pedagógicas y reflexión de saberes para el desarrollo educativo en la diversidad cultural*. Editorial Popular, 2013.

Vivero Vigoya, María. *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. 2021 de 2016, pp. 312-71.