Militantes revolucionarias analfabetas de la cultura oral aymara elaboran teoría crítica a las desigualdades de género, etnia y clase, y denuncian la continuidad de las relaciones colonialistas en el Estado Plurinacional de Bolivia

ZALAQUETT, Cherie / IDEA - USACH – chzalaquett27@gmail.com

APELLIDO, Nombre / Pertenencias Institucional - correoelectrónico de contacto

Eje: [si corresponde] Analfabetas y teoría crítica Tipo de trabajo: ponencia

* Palabras claves: mujeres indígenas – militancia - oralidad – memoria
* Resumen

El presente trabajo aborda la desestabilización de las categorías binarias contrapuestas oralidad/escritura, donde el dominio de las tecnologías comunicativas lecto escriturales está signado por la cultura occidental como un entramado de competencias intelectuales superiores en relación a la cultura oral que caracteriza a los pueblos indígenas de nuestra América. A través del estudio de la militancia de mujeres aymara, en la orgánica revolucionaria Ejército Guerrillero Tupac Katari de Bolivia, un hallazgo investigativo demostró que mujeres analfabetas, que no hablan el idioma español, sino que piensan en aymara y traducen sus pensamientos en una lengua híbrida, no sólo fueron capaces de levantar una potente crítica a la desigualdad en las relaciones de género, de etnia y de clase, al interior de ese grupo armado, sino que también como sujetos de enunciación, realizan elaboraciones conceptuales complejas, y argumentación teórica en términos de análisis crítico y de denuncia a la noción de Estado Nación republicano. Este hallazgo se obtuvo en la tesis doctoral “Memorias militantes de mujeres andinas en la genealogía político militar. Desde el Ejército Guerrillero Tupac Katari del *Qoyasuyu* hasta la Bolivia actual”.

* Presentación

El objetivo de esta ponencia es dar a conocer algunos resultados investigativos obtenidos en el desarrollo de la tesis doctoral “Memorias militantes de mujeres andinas en la genealogía político militar: Desde el Ejército Guerrillero Tupac Katari del *Qoyasuyu* hasta la Bolivia actual”. Un hallazgo de este estudio, expande y complejiza la noción de militancia, en el caso del sujeto femenino indígena, perteneciente a una cultura precolombina considerada ágrafa, como la aymara, cuando se sitúa en contextos de violencia político-militar. Ello, porque ciertas categorías políticas como revolución y lucha armada, que han sido los emblemas de la cultura de izquierda occidental, tienen en el mundo andino una historicidad distinta, determinada por la cosmovisión, cuyas huellas todavía pueden ser rastreadas en el imaginario de las militantes revolucionarias contemporáneas.

En el mundo aymara de Bolivia, pese a los devastadores efectos de la colonial modernidad, todavía se conservan rasgos ancestrales de la cultura andina previa a la conquista, los cuales, al estar combinados con las especiales características de su cosmovisión, nos permiten apreciar curiosos fenómenos cognitivos que no son observables en otras tierras del continente. Una de estas manifestaciones puede ser vislumbrada en militantes indígenas, algunas no escolarizadas y otras completamente analfabetas, quienes no hablan el idioma español, sino que piensan en aymara y traducen sus pensamientos, expresándolos en una lengua híbrida entre su idioma nativo y formas castellanas. Pese a estar inmersas en una cultura oral, ellas son capaces de elaborar pensamiento crítico y esbozar planteos argumentales de razonamiento complejo que comúnmente se consideran el resultado de la adquisición y desarrollo de competencias lectoescriturales.

A través de sus testimonios orales, emitidos con su peculiar habla, estas mujeres no solo demostraron estar habilitadas para levantar una potente crítica a la desigualdad en las relaciones de género, de etnia y de clase, que caracterizaron al grupo revolucionario en el que militaban, sino que también, como sujetos de enunciación, denuncian las prácticas coloniales que persisten en la forma estatal republicana plurinacional de Bolivia. Los reparos que ellas formulan al sistema político y social de su país, se condensan, por un lado, en la condición extractivista del capitalismo criollo que permite la apropiación extranjera de sus recursos naturales, y, por otro lado interpelan el dispositivo jurídico conformado por Constituciones, leyes, decretos y otros aparatos normativos que, al mismo tiempo que legitiman la perpetuación en el poder de las elites oligárquicas, avalan su complicidad con el continuismo del proyecto colonialista en América del Sur.

* Marco teórico y metodología de la tesis

A mediados de la década del 80, en Bolivia, en el seno del ala más radical del movimiento katarista, irrumpió una vanguardia india, liderada por Felipe Quispe, el *mallku*, quien como dirigente social asumió la herencia indianista de Fausto Reinaga e intentó traducirla en un katarismo revolucionario (Escárzaga, 2012:186). Esta corriente, denominada Ayllus Rojos, se propuso reconstruir su propia nación indígena aymara: el *Qollasuyo*. Para lograrlo, buscaban el levantamiento armado de las comunidades indias, al estilo de la revuelta anticolonial, liderada por Tupak Katari y Bartolina Sisa entre 1781 y 1783, desencadenando una Guerra Revolucionaria, que construyera el Socialismo Horizontal Colectivista de Ayllus (Escárzaga, 2012: 203). Con ese plan, Quispe pacta una alianza interétnica con una vanguardia mestizo criolla, integrada por jóvenes de criollo mestizos blancos, de clase media, los hermanos García Linera, entre otros, quienes, inspirados en Marx y Lenin, pretendían producir en Bolivia, a través de la lucha armada, una revolución socialista, en la que el sujeto proletario, obrero y particularmente minero, hubiera sido el actor central de la insurrección. El EGTK, fue la organización político-militar, el brazo armado de esta alianza interétnica, y como tal, salió a la luz pública en 1991, con atentados explosivos contra torres de alta tensión, poliductos y otros elementos de la infraestructura estatal. No obstante, en menos de un año de operaciones, esta organización fue desarticulada y sus principales líderes fueron encarcelados en 1992.

Me propuse como objetivo general: describir las relaciones de género del EGTK para ver de qué modo la militancia de las mujeres se insertaba en una compleja trama de relaciones de poder intergenéricas e intersubjetivas que tensionaban el discurso revolucionario y la cultura étnica ancestral, desde una perspectiva de género, etnia y clase, lo que amplía significativamente el horizonte de conocimientos que se pueden extraer al enfocar la mirada sobre la militancia femenina en el EGTK. El objeto de estudio fue la palabra de las mujeres, sus testimonios orales, así como también algunas obras escritas -solo por mujeres blancas, que dan cuenta de lo que fue ser mujer y militante en una organización como el EGTK. A través de entrevistas a las militantes, construí un corpus de 11 relatos testimoniales de tres integrantes blancas y ocho indígenas. Sin embargo, en este artículo presento solamente los hallazgos investigativos derivados del estudio de cuatro mujeres militantes: dos no escolarizadas, como Camila Choquetijlla, y Zenobia Yura; y dos completamente analfabetas, como Vicenta Quispe y Vicenta Mamani.

Camila Choquetijlla, fue fundadora de los Ayllus Rojos, ocupó altas responsabilidades político-militares en el EGTK, como encargada de reclutamiento y de la concientización de mujeres. Esta militante, fallecida prematuramente en 2015, es poseedora de una brillante trayectoria política, que se inició como dirigente de la agrupación de mujeres campesinas Bartolina Sisa. Camila luchó para que esta orgánica no fuese solamente una comparsa de su par masculino la CSUTCB. Sin embargo por la radicalidad de sus ideas, que impulsaban la lucha armada, fue aislada de las Bartolinas y debió fundar su propia organización para mantener su lucha. Camila alcanzó la cumbre de su trayectoria política como candidata a la Vicepresidencia de la República como compañera de fórmula de Felipe Quispe Huanca, en las elecciones presidenciales de 2002.

Zenobia Yura y Vicenta Mamami, también se iniciaron como dirigentes en las Bartolinas. Mientras participaban en esa organización fueron capacitadas políticamente en seminarios impartidos por el mallku, Felipe Quispe Huanca y se incorporaron como militantes al brazo sindical de los Ayllus Rojos y posteriormente a la lucha armada del EGTK. Ambas son casadas con maestros rurales, pero mientras Zenobia recibió una precaria e incompleta instrucción en una escuela de su comunidad, Vicenta Mamani es completamente analfabeta. Sine embargo, para ninguna de ellas, su condición de oralidad, fue un obstáculo en su accionar militante político y sindical.

Dentro del concepto flexible de militancia que empleamos en este estudio, la muestra también incluye el testimonio de Vicenta Quispe Mamani, esposa de Felipe Quispe. Una mujer que nunca supo leer y no le interesó la revolución india ni el EGTK, pero quien debió trabajar duramente para sostener a su familia, mientras su marido se dedicaba a la política. En una entrevista reciente, el *mallku* reconoció que gracias al trabajo de su esposa, pudo ser un revolucionario de tiempo completo. Vicenta Quispe, fallecida en 2015, debió afrontar las consecuencias de las actividades revolucionarias clandestinas de su marido. Mientras el *mallku* recibía y otorgaba adiestramiento político-militar, Vicenta lo sostenía económicamente a él y a toda su familia, con su trabajo de vendedora ambulante. Sus aportes al desarrollo de esta orgánica, con la mera fuerza de su trabajo, y el coraje para sobreponerse a una dramática soledad afectiva, son considerados también un trabajo militante.

Todas estas mujeres en diversos grados, hablan un español híbrido traducido del aymara, con marcadas diferencias en la pronunciación de las palabras. Esta diglosia, al mismo tiempo constituye un tipo particular de subjetividad aymara, determinada por una memoria histórica extensa y multidimensional, que se desenvuelve en un horizonte temporal distinto al tiempo lineal de la cultura occidental. Por ello, tanto el acercamiento entre investigador y el sujeto militante subalterno, requirieron de condiciones muy especiales para que se produjese una interacción comunicativa exitosa y no jerárquica, que suprimiera la diferencia colonial e hiciera posible la comprensión.

En su estudio cognitivo, Secades (2013:6-7), señala que el aymara es “un idioma sufijante del tipo que a menudo se llama sintético o polisintético” (Hardman, Vásquez y Yapita, 2001: 16). Según la tipología clásica, lo denominaríamos aglutinante. Esto quiere decir que hay dos elementos básicos: raíces y sufijos. A una raíz se le van agregando sufijos que van moldeando su significado y añadiendo información. Asegura Sercade que hay sufijos que forman temas, que sustantivan los verbos o verbalizan los sustantivos. Asimismo, hay sufijos oracionales que no sólo construyen la oración, sino que marcan su tipo, es decir si es declarativa, interrogativa, de sorpresa, etc. No existe el verbo “ser”, sino que dos sufijos oracionales marcan dos raíces nominales, una como el elemento conocido y otra como el que añade información nueva.

Secades (2013:8) agrega que la conjugación verbal obliga a especificar gramaticalmente si el hablante ha experimentado directamente lo que dice (conocimiento personal) o lo sabe por terceras fuentes (conocimiento no personal). Cuando el conocimiento es no personal, el tiempo verbal incluye necesariamente información acerca de cómo se ha obtenido; si es conocimiento tradicional, inferido, si es una suposición, o ha sido referido por un tercero fiable o no fiable, etc. El conocimiento propio se obtiene por los sentidos, sobre todo por la vista; el indirecto se logra por lo oído. De ahí el dicho aymara: “Viendo, uno puede decir ‘He visto’; sin ver uno no debe decir ‘He visto’”. Además, en aymara no se especifica gramaticalmente el número, por lo tanto, no hay singular ni plural. En cuanto a los pronombres personales, esta lengua distingue distintas posiciones entre el hablante, el destinatario y el resto. Pero la segunda persona tiene preeminencia sobre las otras. También existe una distinción gramatical entre lo humano y lo no humano; incluso hay un sufijo que “humaniza” a un sujeto no humano.

De ahí que Arnold (2001-2002:12-18), nos recuerda que habría que apreciar la subjetividad en sí como una constelación de muchas voces, que se produce en un juego coral que es lo que Bajtin denomina heteroglosia. Bajtin ha considerado el diálogo con otras culturas, y sugiere que hay que proceder dialógicamente buscando un “entendimiento creativo” mediante el hecho de la “foraneidad”. Según Bajtin ese sentido de la “foraneidad”, en lugar de ser una limitante, puede ser una oportunidad de posibilitar un diálogo y nos ayuda a entender otras culturas más profundamente. Cada cultura posee significados de los que no está consciente y que no se expresan en la realidad, pero que existen en un estado potencial. Sólo el diálogo revela esa potencia y le da una cualidad más tangible, aunque de una manera incompleta. Al mismo tiempo, el foráneo experimenta el mismo sentido de potencia, lo que le ayuda a entender estas potencialidades en su propia cultura. Como expresa Bajtin: “…en un encuentro dialógico entre dos culturas, cada una retiene su propia unidad y totalidad abierta, pero se enriquecen mutuamente” (Bajtin, citado por Arnold, 2001-2002: 15-16).

* Critica al Estado-Nación

Siguiendo a Clifford Geertz, (2003 [1973]:19), pensamos que los sujetos están insertos en tramas de significación urdidas por la cultura. Por ello analizamos los testimonios en un nivel semiológico, situado más allá de la coherencia contextual y circunstancial de los relatos individuales, buscando desentrañar los significados que en potencia nos ofrece el texto integrado por el conjunto de ellos, los cuales al estar entretejidos en una trama, dialogan entre sí y producen nuevos sentidos.

A través de esta metodología de análisis de discursivo, emergió un nudo de significación formado por una trama de percepciones intersubjetivas de diversas experiencias discriminatorias en las relaciones intergenéricas e interétnicas, tanto en los microescenarios de la vida cotidiana como en el diseño orgánico que configura sus trayectorias militantes. Esta urdimbre aparece en los relatos testimoniales como hebras de una memoria intersubjetiva, entrelazadas como experiencias que obstaculizan la integración de las mujeres al espacio público entrabando su constitución como sujetos políticos.

Así afloraron críticas hacia diferencias profundas de etnia y de clase que develan una constante disociación entre indios y blancos durante toda la existencia del EGTK. Los testimonios de las mujeres indígenas son convergentes en denunciar una concentración del poder, de los recursos y de la información por parte de la elite blanca, que hizo que esta orgánica reprodujera en su interior el sistema de dominación colonial interna y de subalternización propias de la sociedad boliviana en la cual estaba inmersa. Y ese fue, a nuestro juicio, su principal fracaso como proyecto revolucionario. La distribución de los productos y recursos se destinó a solventar el nivel de vida, los viajes al extranjero, el régimen de protección y seguridad conformado por casas y vehículos clandestinos, documentación falsa, entre otros privilegios de la elite blanca. Gran parte de esos fondos se destinaron a montar una editorial para publicar la producción literaria de los intelectuales orgánicos, en su mayoría blancos. Ello ocurría mientras las militantes de base ni siquiera podían leer, y aunque se jugaban la vida para sostener a la organización, para ocultarse de la persecución policial, sólo contaban con la protección de los ríos, los cielos y las montañas de sus ayllus:

Había señoras de la alta sociedad como se llama, así, había, Raquel, Silvya, pero casi nosotros no coordinábamos con ellas, siempre existía marginación. Nosotros mirábamos a ellos, ellos también nos miraban. No convivía con ellas; no sé, entre ellos deben entenderse también ¿no?; nosotros con la Raquel nos entendíamos algo, pero no siempre; con las aymaras, era muy diferente. Creo que como figuras se manejaban ellos ¿no?, porque quien aportaba un papel importante políticamente éramos nosotros. Nosotros participábamos en las organizaciones sindicales, por ejemplo, yo era dirigente, yo reclutaba mujeres. Si era dirigente, yo llegaba a las provincias, a los departamentos y llegaba a conocer aha. En cambio ellas no eran dirigentes; habrían sido pues aptos para escribir, para sacar fotos, o no sé, para eso, claro, han debido servir ¿no?, pero en cambio, mi persona más que todo, yo llegaba a los nueve departamentos que tiene Bolivia. Entonces yo con esa mira andaba (Camila Choquejtilla, entrevista CHZA, 2013).

Respecto de la concientización ideológica, que les permitió comprender la persistencia de las relaciones colonialistas sustentadas por un capitalismo transnacional que despoja a Bolivia de sus recursos naturales. Vicenta Mamani recuerda:

Eso yo hemos aprendido ese seminario del Felipe Quispe han brindado, ahí estamos aprendiendo; Ahá; después (…) el Bolivia ¡bieeeeeeeeeeeeeeen rico es!, eso no sabíamos antes; ahora cuando ese seminario estamos haciendo, ahí estamos sabiendo, Bolivia es muy rico, *tene* todas cosas materiales eh, *requizas* [riquezas] (…) ¡No, no *tene* que sacar ni uno, no *tene vinder* ni gas ni agua, nada! ¡Bolivia *tene* que quedar esas *requizas*! Me gustaba ps, *mai* país está *sofrido*, tan rico; después, pobres hay país Bolivia, pobres ¡tooodo pobres! (…), eso, eso, eso dictaba el Felipe Quispe, ese, ese es como luz prendía ps; después nosotros (V.M. Entrevista CH.Z.A., 2013).

Aunque el gobierno de Evo Morales, ha producido una completa revolución para transformar el Estado boliviano, por la vía de una Asamblea Constituyente que elaboró una nueva Constitución, que reconoce el carácter plurinacional del país, tendiendo a la integración plena de las culturas indígenas. Mujeres como Camila Choquetijlla, se preguntan desorientadas dónde estaría ese cambio, porque asegura que los indígenas, en su vida cotidiana, no han experimentado un mejoramiento en su calidad de vida que refleje la supuesta radicalidad del cambio producido por la llegada de un indio a la presidencia de Bolivia:

¿Cuál es el cambio? Para ellos, para los que están en el gobierno, debe haber cambio (…) Están cambiando de Constitución Política del Estado. Mm, nada mamita. Igual el hambre, igual la destrucción de lo humano (…) Pero la situación del país, ¡no se la arreglan con eso! [solloza] ¡no se lo arreglan! ¡El hambre del pueblo, no se lo arreglan! Con risa, con un discurso, no se lo arreglan, ¡no se lo arreglan con un dicreto (sic), como el Evo lo hace! [solloza]. ¡decreto y más decreto!, ¿qué cosa se lo arreglan?, ¡no se lo arreglan!. (Camila Choquetijlla, entrevista, CH.Z.A,. 2013)

En el discurso de esta mujer aymara, puede leerse la decepción y el sentimiento de fracaso que ella siente ante el desempeño de una noción de política que ni por las vías revolucionarias ni por las reformistas, ha logrado reducir la pobreza como diferencia estructural en su país. Apuntando de lleno a la construcción social de la nación como un enredo de discursos y decretos que sigue subordinada a la misma pauta de expansión colonial, cuyos tentáculos sostienen las nuevas instituciones en una mano, y el mercado en la otra. De ahí que Rivera Cusicanqui (2006:98) plantea el problema de la nación y la falta de cuestionamiento de ésta como camisa de fuerza moderna, como algo que bloquea la emergencia liberadora, el cambio, el pachakuti, la revuelta profunda “de lo de adentro que sale hacia fuera y de lo de afuera que se vuelve hacia adentro”. Para Rivera la correa sujetadora de la nación, como constructo social del siglo XIX, es sobre todo el monopolio de nombrar en castellano, a través de una matriz jurídica que, en el caso de Bolivia, las leyes tanto coloniales como republicanas se han impuesto en el marco de derecho del régimen borbónico español. “Ése es nuestro marco jurídico básico y ahora, todo añadido, parece una colcha de retazos en la que unas leyes se superponen a las otras y hay un efecto de suma cero. La pregunta pertinente es: ¿de qué sirve que cambiemos la Constitución de esta manera? (Rivera, 2006:101).

* A modo de cierre

Aquellas mujeres que no pertenecieron a las instancias de poder visibles y públicas de la organización, aquellas mujeres que son auténticos tesoros vivos de la riqueza invaluable de la cultura oral, pero calificadas como analfabetas en la lengua del conquistador, estaban impedidas de escribir y publicar sus autobiografías, privadas de enunciar. Sin embargo en este texto fueron convocadas a incorporarse a la disputa por la significación, inscribiendo sus propias versiones de la historia. Las elaboraciones conceptuales que ellas realizan como sujetos de enunciación, en términos de crítica y de denuncia a las relaciones asimétricas de poder y a las jerarquías étnicas y de clase que atravesaban la organización, no solo permite visualizar el fracaso estructural del EGTK como proyecto revolucionario, sino que también desmantela la jerarquía de las competencias lingüísticas y lecto escriturales como un constructo más de la colonialidad del poder.

El análisis de este material lingüístico sugiere que tales elaboraciones conceptuales son posibilitadas por una cualidad ancestral que se ha preservado en la oralidad de estas mujeres militantes indígenas no escolarizadas y analfabetas. Se trata de una condición multitemporal de la memoria, un atributo que está subrayado incluso en la denominación genérica de este pueblo. La palabra *aymara* es una conjunción de tres voces: *jaya, mara* y *aru. Jaya* es “lejano”, *mara* es “año”, “tiempo”, *y aru*, significa “palabra”, “voz”; con lo cual el conjunto vendría a significar “palabra de lejano tiempo” (Durand, 1921, citado por Gómez, Polo y Urra, 2006:100).

En el transcurso de sus investigaciones con la metodología desarrollada por el Taller de Historia Oral Andina (TOAH), a comienzos de los años 80, la investigadora Silvia Rivera Cusicanqui, descubrió la permanencia de formas temporales atávicas alojadas en la memoria colectiva indígena aymara. Por ello, ha afirmado que Bolivia es un país “donde los tiempos son distintos y ‘las edades se dan la mano’ (…) Un pasado remoto emerge vivo, imágenes atávicas salen a la superficie y actúan, la furia de los tiempos se desata. Este es el tipo de conocimiento, riesgoso y abismal, que me ha deparado la historia oral” (Rivera Cusicanqui, 2010:227).

De igual modo, en mis entrevistas con las militantes aymara del EGTK, particularmente con aquellas que todavía permanecen en condiciones lingüísticas de oralidad, pude comprobar que sus pensamientos se desenvuelven en un horizonte temporoespacial, donde hay un movimiento permanente y simultáneo entre el pasado, el presente y el futuro. Para estas mujeres, el pasado y el presente están adelante y el futuro atrás, por eso las *wawas* se cargan en la espalda. Pero como el movimiento temporoespacial de la memoria andina es circular, este proceso, más que alterar, revuelve, las categorías temporales y hace que el pasado-futuro esté contenido en un presente-pasado, que al mismo tiempo es futuro presentificado.

La complejidad de la memoria colectiva del mundo aymara, sugiere que existe una conexión intersubjetiva a nivel de imaginario con la memoria de las grandes rebeliones anticoloniales lideradas por el caudillo Tupac Katari y Bartolina Sisa en el *Qoyasuyu* entre 1781 y 1783. Por ello, para las militantes del katarismo radical, estos acontecimientos no consisten simplemente en el recuerdo de un pasado doloroso, ni mucho menos en la reminiscencia de una derrota. Se trata de una memoria viva que coexiste con la memoria de su vida actual y que activa en ellas no sólo una conciencia insurgente, sino una memoria político-militarizada, que está presente en cada una de las coyunturas políticas que se han sucedido en Bolivia a lo largo de su historia. De esta manera, cuando ellas se integran a las marchas y bloqueos que caracterizan sus movilizaciones habituales en Bolivia, han reeditado varias veces el cerco a la ciudad de La Paz; ellas portan en su memoria ancestral la estrategia del “Plan Pulga”, por ejemplo, un copamiento territorial humano unido a una táctica de asedio y hostigamiento constante del espacio sistémico. Estas estrategias militares ancestrales marcan su forma de hacer política y de hacer la guerra.

Los resultados de esta investigación doctoral desestabilizan el clivaje oralidad versus escritura, donde las capacidades lecto escriturales fueron construidas por el colonialismo como una tecnología de representación que legitimaba la supremacía civilizatoria de los conquistadores. Asimismo, las apropiaciones de la palabra hablada, propia del discurso letrado, por parte de una cultura andina ágrafa, pero que al mismo tiempo ha desarrollado competencias bilingües y diglósicas, desafían la unidad monolítica del lenguaje y la identidad unívoca del sujeto de enunciación, ya que en su habla: sujeto, discurso y representación se muestran intrínsecamente múltiples y descentrados

Como señala Mabel Moraña (2003:IX-X), explorar las voces no siempre claramente audibles de culturas sometidas o soterradas, a través de las formas peculiares que éstas asumen para representarse, y que son a la vez su estrategia de supervivencia, nos invitan a pensar la cultura antes y más allá de la nación. Así como también nos convocan a reflexionar sobre la condición misma de la función intelectual y sobre el uso de los procedimientos de traducción cultural que guían nuestro trabajo como investigadores académicos, en el encuentro con el sujeto subalterno.

Bibliografía

Arnold, D. (2001-2002). Interculturalidad ¿monólogo o diálogo? Pugnas lingüísticas y textuales en las reformas educativas en América Latina. *Recista CUHSO, 6*, 8-22.

Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire.* Lima: CELACP/ Latinoamericana Editores.

Escárzaga, F. (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. *Política y Cultura*(37), 185-210.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.

Hardman, M., Vásquez, J., & Yapita, J. d. (2001). *Aymara: Compendio de Estructura Fonológica Gramatical.* La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.

Rivera Cusicanqui, S. (2006). Trabajo de mujeres. Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto Bolivia. En S. Rivera Cusicanqui, *Ser mujer indígena, chola o birlocha, en la Bolivia postcolonial de los años 90* (págs. 163-284). La Paz: Plural.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia.* La Paz: La mirada salvaje/Editorial Piedra Rota.

Secades Gomez, A. (2013). ¿Lógica trivalente aimara? Análisis de una teoría sobre. *Revista Iberoamericana de Argumentación*(6), 1-28.

Zalaquett, Ch. (2016). *Memorias militantes demujeres andinas en la genealogía político militar. el Ejército Guerrillero Tupac Katari del Qoyasuyu hasta la Bolivia actual.* Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile/Tesis doctoral.