


Dossie

Fronteras desplazadas: notas sobre traducción cultural y abigarramiento lingüístico.

El jiwasa de Alwa, Espejo, Ortiz y Caurey¹

Magdalena González Almada^a 

¹En este artículo no se señalan con *itálicas* las palabras en lenguas indígenas para no acentuar su carácter de extranjería en un país considerado constitucionalmente como Estado plurinacional y plurilingüe.

RESUMEN:

Este artículo se propone como una reflexión que atiende a dos procesos lingüísticos-territoriales: la traducción cultural y el abigarramiento lingüístico (González Almada, 2017). Estos procesos condensan las tensiones que se presentan en algunos textos literarios a la hora de su traducción, de su inclusión en un sistema literario determinado, en el marco de los prejuicios impresos en las jerarquizaciones lingüísticas, entre otras. Como herramientas metacríticas, la traducción cultural y el abigarramiento lingüístico inspiran una indagación sobre materiales literarios cantados y narrados en territorio boliviano. Textos de Mauro Alwa, Elvira Espejo, Elio Ortiz y Elías Caurey serán el punto de partida para esta lectura.

Palabras claves: traducción cultural; abigarramiento lingüístico; literatura boliviana contemporánea.

Bethânia Mariani
Editora-chefe dos
Estudos de Linguagem

Beethoven Alvarez
Lucía Tennina
Editores convidados

Disponibilidade de dados e material:
Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

^a CIFFyH-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
E-mail: mgonzalezalmada@unc.edu.ar

Recebido em: 12/08/2025
Aceito em: 05/09/2025

Como citar:

GONZÁLEZ ALMADA, Magdalena. Fronteras desplazadas: notas sobre traducción cultural y abigarramiento lingüístico. El jiwasa de Alwa, Espejo, Ortiz y Caurey1. *Gragoatá*, Niterói, v. 30, n. 68, e69143, set.-dez. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v30i68.69143.es>

Una mirada glotopolítica

Esta reflexión tiene al castellano como centro de una discusión que se vincula con la literatura y con el estatuto de la lengua en la que es escrita. A partir de una geopoética (Ainsa, 2005) latinoamericana, pero específicamente boliviana, en la que se estrechan los lazos entre un topos y un logos que tanto lo imagina como lo nombra, me interesa indagar en diversos niveles de la problemática. En primer lugar, considerar que es necesario, para el caso de los materiales que serán leídos y analizados en este artículo, cuestionar el propio registro literario en el que se inscriben estos materiales. El prejuicio de que una literatura, para ser considerada como tal, debe ser escrita, merece una revisión cuya comprobación descansa en los numerosos registros narrativos orales y en los espacios intersticiales entre oralidad y escritura en los cuales se ubican algunos de los textos que inspiran este trabajo. Propongo, entonces, que la literatura puede estar integrada tanto por textos orales cuanto escritos pese a que ha sido mayoritaria y hegemónica la consideración de un lugar de privilegio de la segunda frente a la primera.

La literatura oral es poco reconocida todavía en nuestra contemporaneidad; esto se vincula con las lógicas del mercado editorial (Van De Wyngard, 2023) que afectan la circulación y la distribución de los textos. El soporte papel, el soporte libro, aún continúa siendo el predilecto para la lectura y esta sigue siendo considerada la actividad literaria por excelencia. De este modo, los textos deben ser escritos para poder acceder al campo literario en su conjunto, para participar, con el resto de los integrantes, de ese sistema literario. Esto provoca que, en el caso de poetas y escritorxs indígenas, se evidencie una primera decisión estética y política: trasladar sus expresiones literarias a la escritura. Ya lo asume así el poeta guaraní Elías Caurey (2017, p. 11) cuando afirma que “escribir en castellano, pero desde la lógica guaraní, creo que es el desafío que tenemos como guaraní en los tiempos actuales”. La propia intervención en el campo literario ya implica un ajuste de cuentas con el imaginario de una literatura escrita desde la lógica occidental. Sin embargo, en las palabras de Caurey (2017) es posible identificar una tensión a la hora de tomar como desafío la necesidad de ubicar a la lógica guaraní, a la lengua guaraní y a la literatura guaraní en un campo literario que exige una escritura en castellano.

En segundo lugar, es preciso detenerse para observar el lugar, el estatuto, de las lenguas. Existe un imaginario de literatura latinoamericana escrita y en español –o portugués– que no necesariamente incluye a las expresiones indígenas. En este sentido, la literatura en lenguas indígenas se ve doblemente invisibilizada: por no acceder a la escritura y por utilizar lenguas minorizadas que lo son “no porque las hable un grupo reducido de gente sino por sus derechos sociales; es decir por su desigualdad y asimetría social frente a las lenguas mayoritarias” (Messineo; Hecht, 2015, p. 12).

El proceso de reconocimiento de las lenguas indígenas es complejo. Una aproximación desde la glotopolítica es posible en la lectura de la Constitución Política del Estado Plurinacional aprobada en 2009. En un sucinto análisis de la Constitución que fue sancionada en 1994 y reformada en 2004 se observa una ampliación del artículo primero en el que Bolivia se reconoce como “libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural” (Bolivia, 2009a, p. 7). Esta reforma responde a la figura de Víctor Hugo Cárdenas² como vicepresidente de Bolivia durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. La llegada de un político indígena al gobierno, incluso al gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada, resultaba inédita para Bolivia, pero es el antecedente de la composición étnica que habrían de tener algunos espacios de poder político desde entonces. Con la llegada de Evo Morales a la presidencia, Bolivia –como ya es bien sabido– atraviesa algunas modificaciones que suponen un alejamiento del modelo neoliberal que se había instalado durante la década de 1990 hacia lo que se denomina el “giro plurinacional” (Britos Castro, 2018) que empieza a instalarse en 2006 y se materializa en la creación de un Estado Plurinacional a partir de la escritura y sanción de una nueva Constitución Política del Estado. Este texto en su artículo primero afirma que

Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país (Bolivia, 2009b, p. 16).

A los fines de este trabajo, resulta relevante mencionar y destacar el artículo 5 de la Constitución vigente desde 2009 que reconoce como lenguas oficiales “[a]l castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (Bolivia, 2009b, p. 16). La enumeración de estas lenguas, en las que se incluyen el aymara, el quechua y el guaraní entre otras, resulta de relevancia insoslayable para reconocer que el artículo 5 de la Constitución le otorga carácter oficial a las lenguas indígenas habladas en Bolivia más allá de cualquier condición lingüística. En este sentido, es necesario recalcar la relevancia de la Carta Magna aprobada en 2009 y la idea de lo plurinacional como una que, en el plano lingüístico, presenta una apertura no sólo en lo que respecta al estatuto de las lenguas sino, también, a su visibilización.

En lo que refiere a la ampliación del campo literario en Bolivia, es necesario pensar que una posible hipótesis de este acontecimiento se relacione con la Constitución vigente desde 2009. Algunas editoriales como 3600, dirigida por Marcel Ramírez en La Paz, publicaron autores en versiones bilingües o en español que, sin embargo, concibieron sus textos en lenguas indígenas. El caso del poeta aymara Mauro Alwa es representativo de una escritura bilingüe. Su primera publicación, el poemario *Arunak Q'ipiri* (Alwa, 2010) aparece bajo el sello Ediciones del Hombrecito Sentado en versión bilingüe. En 2013, *Paninitaki* (Alwa, 2013)

² Víctor Hugo Cárdenas (1951) es un político boliviano aymara. Fue vicepresidente de Gonzalo Sánchez de Lozada durante el periodo 1993-1997. Militó en el katarismo siendo uno de sus ideólogos y fue uno de los fundadores de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

fue publicado por 3600 también en versión bilingüe. Sin embargo, *Mama India* (Alwa, 2018) fue publicada en castellano, aunque presenta evidentes intervenciones de palabras-concepto en aymara que no traduce. El texto es la consecuencia de la segunda versión del concurso Letras de Nuevo Tiempo financiado por la Fundación del Banco Central de Bolivia.

Elías Caurey también fue publicado por 3600 con *Yayandu Ñeere* (*Poemas guaraní-castellano*) en 2018 y, más tarde, Liliana Colanzi de Dum Dum editora publicó *Ñeepoti kaa peguarä* (2020) ambos en versiones bilingües. Elvira Espejo, por su parte, publicó un primer poemario titulado *Kaypi Jaqhaypi. Por aquí, por allá* (2017) en la editorial Pakarina³ de Lima y un segundo poemario en la editorial paceña El Cuervo a cargo de Fernando Barrientos titulado *Kirki Qhañi. Petaca de las poéticas andinas* (2022a).

El segundo caso, versiones en castellano traducidas desde lenguas indígenas, está representado por la publicación en español de la novela de Elio Ortiz (1968-2014) *Irande. La muchacha que anduvo detrás del tiempo primigenio* (Ortiz, 2017). Esta novela fue premiada en 2014 como ganadora del “III Premio narrativa en idioma originario Guamán Poma de Ayala” en su versión guaraní, un concurso literario organizado por el Ministerio de Culturas y Turismo del Estado Plurinacional. *Irande* fue escrita originalmente en guaraní por Elio Ortiz y traducida póstumamente por Elías Caurey. Este trabajo le resultó un desafío puesto que no tenía experiencia en proyectos similares:

Este es el primer trabajo de traducción que realizo del guaraní al castellano: es más fácil a la inversa. ¡Caramba que me ha costado! ¡Sentí, como nunca, los límites de mi castellano! Pero también los de mi guaraní; mi manejo del idioma quizás no sea tan pulcro [como el del autor Elio Ortiz], pero entiendo a la perfección mi cultura (Caurey, 2017, p. 12).

La novela plantea una cosmovisión guaraní que trata de proyectarse en una prosa que propone un tiempo narrativo alternativo al del mundo occidental. Asimismo, la edición preparada por Caurey, en colaboración con la escritora Liliana Colanzi, consta de comentarios o aclaraciones en notas al pie, que tienen la intención de facilitar la lectura de personas no familiarizadas con la cosmovisión guaraní.

Las proyecciones de sentido que se originan en la lectura de estos textos proponen un interrogante en relación al lugar que, en el sistema literario de América Latina, ocupan las diversas expresiones literarias indígenas contemporáneas. Lejos de encontrar un sujeto indígena cristalizado en un tiempo pasado lejano es posible recuperar y actualizar el imaginario que recae sobre el indígena en las diversas expresiones literarias de nuestra contemporaneidad. No se trata, solo, de una irrupción pasiva, sin cuestionamientos, sino más bien que involucra un “asalto” al campo literario y, en consecuencia, a la crítica literaria que tiene como objeto de estudio a la literatura latinoamericana e indígena que debe generar nuevos recursos teóricos y metodológicos para abordar estos *corpus* de textos que emergen con nuevas estrategias discursivas y nuevos recursos literarios.

³La editorial peruana Pakarina se dedica a la publicación de textos de autorxs indígenas en sus propias voces. Desde su creación en 2009 ha construido un sólido catálogo que se organiza en divisiones lingüísticas: amazónicas, andinas, español, extranjeras (francés) y de Abya Yala (aquí se encuentran textos en mapudungún, por ejemplo). Para saber más sobre esta propuesta editorial consultar PAKARINA EDICIONES Pakarina Ediciones – Editorial de investigación y publicación literaria peruana. Disponible en: <https://www.pakarinaediciones.org/>. Acceso en: 8 out. 2025.

Aquí, entonces, aparece con renovada vitalidad la cuestión de las lenguas. En América Latina, el español, y también el portugués, han sido las lenguas impuestas en el proceso de colonización, fenómeno polícolingüístico que todavía en nuestros días se materializa en los usos que hacemos de nuestra lengua. Aunque la literatura se haya hecho eco a lo largo de varios siglos de estas oralidades indígenas y las haya puesto en juego en sus propuestas escriturales⁴, no ha sido sino hasta hace poco tiempo que el sujeto indígena ha decidido tomar voz en el asunto, y desde entonces, es posible encontrar en diversos catálogos editoriales textos de autores y autoras indígenas. El indigenismo de otrora es reemplazado por autorxs indígenas que deciden intervenir en el campo literario y, ante la necesaria negociación que implica la traducción de sus textos al castellano, emplean diversas estrategias que lo revitalizan, lo tensionan y lo interpelan. Este fenómeno y sus estrategias, es parte del estudio que propongo en esta ocasión. El abigarramiento lingüístico (González Almada, 2017) supone el encuentro no siempre consensuado de las lenguas. Lenguas que antaño se colocaban en una situación de asimetría, a través de la traducción como estrategia polícolingüística, se imponen en un régimen ya no asimétrico sino de equilibrio. Estas lenguas que se espejan en la disposición por páginas, siendo una escrita en lengua indígena y la otra en español, interfieren y cruzan la lectura. Se asume de antemano que la lengua original no es la colonial sino la indígena y, con ello, se destierra el imaginario de una supremacía lingüística en privilegio del español y en detrimento de la lengua indígena. La traducción y la autotraducción (aunque generalmente se observa esta última como recurso más utilizado) revisten una importancia mayúscula en lo que refiere a este proceso de legibilidad de la lengua indígena por lectorxs que desconocen esos parámetros culturales.

⁴ En la literatura boliviana de la primera mitad del siglo XX, la literatura indigenista retrataba una realidad que pretendía volverse inteligible para la clase letrada urbana. Entre otras estrategias, se destaca la incorporación de glosarios y la marca en cursiva de algunas palabras en lengua indígena. Esto guardaba la intención de aportar realismo y acentuar la verosimilitud del texto. En la actualidad, no sólo los autorxs indígenas han ingresado al campo literario, sino que, además, en el caso de algunos textos como la novela de Máximo Pacheco *Los dos entierros de Eleuteria Aymas* (2018) el uso del glosario y de la traducción ya no implica una búsqueda estética similar a la del indigenismo del siglo pasado, sino que, desde mi lectura, involucra un factor de la traducción cultural.

Traducción cultural y autotraducción

La traducción plantea en los estudios literarios una problemática que coloca en el centro del debate a la lengua y a la relación entre lenguas. Este vínculo ha merecido la atención de numerosos investigadores quienes se ocupan de analizar los diversos niveles que involucra la traducción. Para el caso de este artículo, me interesa particularmente la traducción cultural, es decir, aquella traducción que no se limita exclusivamente a observar cuestiones lingüísticas puestas en juego, sino a analizar el aspecto cultural que interviene en esas relaciones.

Homi Bhabha (2019) en *El lugar de la cultura* considera a la traducción como parte de un proceso cultural que se define a partir de una “diferencia cultural [que] no se limita a representar disputas entre contenidos oposicionales o traducciones antagónicas del valor cultural” (Bhabha, 2019, p. 199). Y más tarde, afirma que “la diferencia cultural introduce en el proceso del juicio y la interpretación cultural ese repentino estremecimiento del tiempo sucesivo, no sincrónico, de la significación” (Bhabha, 2019, p. 199). Lo que supone que en nuestra contemporaneidad estamos frente a procesos culturales plurales, diversos, heterogéneos.

Desde este punto de vista, la traducción se vuelve una herramienta necesaria para ingresar en las claves de comprensión de esta contemporaneidad diversa pero, a la vez, contempla un proceso lingüístico dinámico que involucra a la(s) identidad(es) y a las representaciones de las mismas en la cultura. Por tanto, se deben examinar los modos en los que se entienden las relaciones sociales en nuestra contemporaneidad, lo que supone no sólo las maneras en las que los sujetos se relacionan sino, también, los modos en los que las lenguas participan de esas relaciones. Asimismo, en un nivel más vinculado a la lengua, es posible observar cómo estas son adoptadas, modificadas, intervenidas. Para Bhabha la traducción habilita una nueva lengua y un nuevo territorio: “la traducción sitúa y sitúa la frontera entre la colonia y la metrópoli” (Bhabha, 2019, p. 258) y agrega que “la traducción es la naturaleza performativa de la comunicación cultural” (Bhabha, 2019, p. 273) con lo que se instala el texto global, el texto que se hace acto para otra cultura.

Por su parte, Manuel Ramiro Valderrama en su artículo “Campos geoculturales y pautas de intercomprensión y traducción translectal” (2014, p. 3) considera que

lengua y cultura forman un conjunto semiótico cuyos elementos están “estrechamente” imbricados: por un lado, la lengua asume elementos de la cultura entendida como manera de ver el mundo, que queda reflejada en la sustancia organizada de su plano del contenido. Por otro, la cultura, como producto humano, se va incorporando a la lengua y, desde dentro de ella, se manifiesta y se expande en matrices sintagmáticas que algunos estudiosos llaman *culturemas*: lengua y cultura se retroalimentan mutuamente en la comunicación.

El aporte de Valderrama supone la imposibilidad de considerar un estudio de la lengua y de la traducción sin incorporar el aspecto cultural que se inscribe en ella. Esto genera una tensión en lo que Martín Gaspar considera intrínseco de una traducción, es decir, “la traducción se sitúa en el espacio de lo parcialmente propio y lo parcialmente impropio y esa ambigüedad la hace posible” (Gaspar, 2014, p. 21). La ambigüedad de la que habla Gaspar involucra un territorio inestable en el que conviven lo propio y lo ajeno, aquello con lo que se identifica un escritor (su paisaje, su lengua y las manifestaciones de ella) y lo “extranjero”. Plantea, asimismo, que “la negociación entre lenguajes acaso provea a los escritores de un mecanismo que esté menos ligado a lo cultural que a lo individual” (Gaspar, 2014, p. 14) y recalca que sobre la figura del traductor pesa una larga tradición de indiferencia en términos de trabajo cultural poniendo de manifiesto el rol algo periférico de los traductores en el campo intelectual. Algo que, en los últimos años, se percibe de otro modo puesto que resulta evidente la importancia cada vez más acuciante de la traducción.

En “La tarea del traductor”, Walter Benjamin (2010, p. 111) afirma que “es evidente que una traducción, por buena que sea, nunca puede

significar nada para el original; pero gracias a su traductibilidad mantiene una relación íntima con él". Por su parte, Antoine Berman (2014, p. 24) sostiene que "no existe *la* traducción (...), sino una multiplicidad rica y desconcertante, que escapa a toda tipología, *las* traducciones, el espacio *de las* traducciones, que recubre el espacio de lo que hay, en todas partes, en todo lugar, *por traducir*". Esta idea de la traducibilidad en Benjamin pero también de lo "por traducir" en Berman supone la capacidad de atender, en esta investigación, a los textos y su posibilidad de hacerse entendibles, legibles, para otros espacios lingüísticos.

Una perspectiva que considero fundamental para este trabajo tiene que ver con la red conceptual creada por el estudioso peruano Antonio Cornejo Polar (1936-1997) quien, según la lectura de Raúl Bueno Chávez, parte de la idea de heterogeneidad cultural para luego llegar a la noción de sujeto migrante. Para Bueno Chávez (2022, p. 8) "el sujeto migrante es, por su propia naturaleza, un *sujeto traductor*, y sus debates internos constituyen el instante previo al ejercicio de su voluntad traductora". El vínculo entre sujeto migrante y traducción incorpora una complejidad que no había sido contemplada por el crítico peruano y que, según Bueno, implica a la traducción cultural ya que

la traducción cultural destacaría las discontinuidades del campo cultural, esto es, la heterogeneidad de base –de otro modo no habría necesidad de traducir– a fin de que las transculturaciones autoconscientes (las transferencias de contenidos y valores) afiancen su continuidad –al menos una parcial y relativamente estable– (Bueno Chávez, 2022, p. 10).

La reflexión propuesta por estos autores comprende un abordaje que imbrica migración y traducción y conduce a asumir que las literaturas indígenas son, ellas mismas, migrantes, es decir, mediante la traducción cultural es posible considerar que esos cantos y narrativas son textualidades migrantes en un doble sentido: porque se desplazan desde el territorio indígena puntual a un territorio urbano, pongamos por caso La Paz o Santa Cruz de la Sierra, y porque apelan a una traducción cultural para vincularse con la ciudad y con el campo literario.

La traducción, desde este punto de vista, puede ser interpretada como una estrategia de resistencia (González Almada, 2017) ya que la relación que se establece entre la lengua de origen, indígena, y la lengua de destino, el castellano, supone una operación –como ya mencioné– en la que no se trata del mero traspaso de una lengua a otra, sino que interrumpen el monolingüismo hegemónico del español. Esa resistencia se funda en oponer una lengua y una cultura y en disputar un espacio en el campo literario. En Bolivia, el español es la lengua que "se convierte en [la] norma teórica con que se miden objetivamente todas las prácticas lingüísticas" (Bourdieu, 1999, p. 19) lo cual significa que "las prácticas lingüísticas se valoran con arreglo al patrón de las prácticas legítimas, las prácticas dominantes" (Bourdieu, 1999, p. 27). En el marco de una organización social y política que remite al Estado Plurinacional vigente

desde 2009, el español como lengua dominante es resistido desde el campo literario mediante la intervención del aymara, del quechua y del guaraní⁵.

Por tanto, es dable reflexionar sobre el modo en el cual opera la traducción en relación a los discursos hegemónicos puesto que habilita, entre otros aspectos, la expansión del campo literario boliviano dado que presenta un proceso en el cual poetas o narradores, cuya lengua materna es una lengua indígena, acceden al campo literario boliviano a través de la traducción de sus textos, realizada por ellxs mismxs –Alwa, Espejo, Caurey– o por traductores conocedores del español –en el caso de la traducción de la obra de Elio Ortiz por Elías Caurey.

Imaginarios y territorios

Para Cornelius Castoriadis las significaciones imaginarias sociales tienen un origen creativo que escapa a una “determinación” social ya que “la sociedad inventa y define para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades” (Castoriadis, 2013, p. 186). Daniel Cabrera, en tanto, y continuando la perspectiva teórica de Castoriadis respecto de lo imaginario, afirma que “el mundo de las significaciones imaginarias de una sociedad es instituido, es obra de la sociedad y fundado en lo imaginario. Una sociedad se instituye instituyendo un mundo de significaciones” (Cabrera, 2004, p. 5). Pensar los imaginarios sociales desde la producción literaria supone una reflexión sobre el lenguaje. Para Castoriadis (2013, p. 537)

no podemos hacer abstracción del hecho de que (...) la significación remite a las representaciones de los individuos, efectivos o virtuales, que provoca, induce, permite, modela. Sin esta relación no hay lenguaje; la permeabilidad indeterminada e indefinida entre los mundos de representaciones de los individuos y los significados lingüísticos es condición de existencia, de funcionamiento y de alteración tanto para unos como para otros.

Es decir, sin lenguaje no hay representación. Sucede que las significaciones “instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas. (...) Condicionan y orientan el hacer y el representar sociales, en y por los cuales continúan ellas alterándose” (Castoriadis, 2013, p. 564). Es a partir de las significaciones que los individuos son formados como “individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente (...)” (Castoriadis, 2013, p. 566).

En este trabajo, me interesa destacar que las significaciones imaginarias sociales se establecen como condiciones de posibilidad y representabilidad y, por lo tanto, de existencia de la sociedad, lo que conduce a una reflexión sobre los particulares imaginarios sociales en los que se sostiene la sociedad boliviana contemporánea. En este sentido, una cartografía de los derroteros de los textos literarios escritos en lenguas indígenas que son traducidos al español en Bolivia demanda atender

⁵La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en su artículo 5 menciona que: “son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu’we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignacio, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco” (Bolivia, 2009b, p. 16). De todos modos, en algunos espacios, el castellano continúa siendo la lengua hegemónica y, específicamente en lo que refiere al ingreso de las lenguas indígenas al campo literario boliviano, sólo lo han hecho textos escritos en aymara, quechua y guaraní.

a un doble juego que planteo en el presente análisis. Estos procesos que involucran a la traducción, no solamente tienen que ver con la traducción en sí, sino con –también– las dinámicas de un campo literario nacional que se expande en acuerdo con los diversos componentes que lo conforman.

Resulta impostergable, entonces, detenerse en algunos factores que acompañan este proceso. Si, como ya mencioné, la traducción involucra algo más que el mero paso de una lengua a otra, posibilita una traducción de una cultura (Chakravorty Spivak, 2005), por tanto, se convierte en una herramienta de intercomprensión entre diversas culturas, en las que, finalmente, la posibilidad de traducibilidad subyace en los intercambios discursivos y políticos.

Estas ideas se complejizan a la luz de la revisión de ciertos imaginarios sociales muy incorporados en la sociedad letrada boliviana a lo largo del siglo XX y que refieren al enclaustramiento de Bolivia. Alcides Arguedas ([1909] s.d), en su texto de raigambre positivista *Pueblo enfermo* explica las razones del atraso boliviano en función a un hecho histórico y que marcó, en muchos sentidos, la vida cultural y política del país. Al finalizar la Guerra del Pacífico (1879-1883), Bolivia perdió su salida soberana al mar como consecuencia de los territorios ganados por Chile. El perder una salida soberana al mar supuso una serie de circunstancias adversas que se instalaron en el imaginario social boliviano. Para Arguedas, el enclaustramiento, ligado a la predominancia de la población indígena, era el responsable último del atraso de Bolivia (s.d, p. 32), no obstante, tal enclaustramiento no solamente afectaba la composición social del país andino-amazónico, sino que también repercutía en el ámbito literario.

Más allá de la interpretación arguediana sobre las condiciones de posibilidad de la sociedad boliviana en los albores del siglo pasado, el imaginario del enclaustramiento, desde mi punto de vista, demanda una revisión crítica que lo ponga en cuestionamiento. He ahí, entonces, donde la traducción participa como un elemento que lo desmiente, dado que, pese al “enclaustramiento”, los escritores bolivianos realizaron viajes que los pusieron en contacto con otros sistemas literarios, latinoamericanos o europeos, por ejemplo. Algunos casos paradigmáticos aparecen mencionados en *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios del siglo XX en Bolivia* del crítico Salvador Romero Pittari (2015). El autor analiza el impacto que tuvo para los circuitos intelectuales bolivianos el nutrido catálogo de la editorial La España Moderna ya que “para Bolivia, las editoriales extranjeras abrían una puerta hacia el mundo que permitía superar, en parte, las limitaciones del ambiente intelectual, donde el conocimiento de idiomas era muy reducido” (Romero Pittari, 2015, p. 111). Las traducciones de esta editorial acercaron a los lectores bolivianos textos de origen francés o alemán que despertaban los debates en los circuitos literarios bolivianos. Los autores nacionales tomaron los andamiajes conceptuales extranjeros e intentaron aplicarlos en la observación de su realidad.

Un caso paradigmático de esta “adaptación” se encuentra en la obra de Carlos Medinaceli (1902-1949) en la que se encuentran las influencias de Flaubert y Nietzsche, entre otros⁶. Medinaceli intentó confrontar, a partir de la observación de su propia realidad, con los valores e ideales europeos.

El imaginario del enclaustramiento, entonces, obtura la evidencia de que el campo literario del siglo XX fue intervenido e influenciado por corrientes estéticas y de pensamiento provenientes de países extranjeros; los autores viajaban, se comunicaban e incluso publicaban fuera del país propiciando, en muchos casos, una renovación en la literatura boliviana. A partir de una lectura cuidadosa, el imaginario arguediano puede ser objetado como consecuencia de un estudio detenido de la historia literaria boliviana tal como el realizado por Romero Pittari (2015). Pese a las condiciones adversas que pudo haber enfrentado la clase letrada del siglo pasado, el campo literario –aunque no tan expandido como el actual– presentaba una diversidad de actores que, de manera muy dinámica, intentaban superar las sofocantes fronteras de Bolivia.

Un hecho que sí, desde esta lectura, comienza a presentarse en Bolivia de manera reciente⁷ es la publicación de textos en lenguas indígenas. Los procesos migratorios que se sucedieron desde el ámbito rural hacia la ciudad, posibilitan el ingreso al campo literario boliviano de textos concebidos desde los márgenes (Rivera Cusicanqui; Ayllón, 2015) que supusieron que escritorxs indígenas publicaran en casas editoriales de La Paz. Es por esta razón que la traducción cultural que caracteriza a la literatura contemporánea en lenguas indígenas no sólo ha recibido atención en el último tiempo, sino que lxs propixs autorxs han encontrado modos y medios para conseguir sus publicaciones.

Abigarramiento lingüístico

Este apartado se propone como una reflexión teórica que parte de trabajos anteriores (González Almada, 2017) referidos a ciertos desplazamientos provocados por el concepto de abigarramiento construido por René Zavaleta Mercado (2011, 2013). La compleja formación social boliviana se explica, desde Zavaleta, como una formación social abigarrada en la que se superponen, sin articularse, diversos tiempos, culturas, lenguas. En la cita más conocida de su ensayo “Las masas en noviembre”, Zavaleta Mercado ([1983] 2013, p. 105) afirma que en Bolivia

tenemos (...) verdaderas densidades temporales mezcladas, (...), no solo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos.

Esta cita resume algunas de las preocupaciones que atraviesan la obra teórica del pensador cochabambino. Me interesa rescatar, en relación al estudio que propongo en este artículo, la falta de totalización asumida desde un entramado social, político y económico de alta heterogeneidad.

⁶En Medinaceli la influencia de las lecturas extranjeras se percibe en la composición de los personajes, en la construcción de una sensibilidad en acuerdo con cierto decadentismo francés. Para Romero Pittari (2015, p. 35): “la sensibilidad decadente (...) se apodera principalmente de jóvenes intelectuales preparados para recibirla por sus lecturas, por sus amores contrariados, por el agobiador ambiente moral de los pueblos”.

⁷Se encuentran publicaciones que datan de los años 90 tales como las del Taller De Historia Oral Andina (1992) o ESPEJO (1994). Para saber más sobre este tema ver AILLÓN, Virginia. Aruskipasi-pxañanakasakipuni-rakispawa: notas sobre dos poetas indígenas bolivianos contemporáneos. *Revista Nuestra América*, Porto, n. 3, p. 67-77, 2007.

La genealogía planteada parte del concepto de Zavaleta para rastrear sus implicancias en la noción “ch’ixi” propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui ya que, según la autora, esta noción teórica tiene su origen en la lengua aymara que

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

A partir de las reflexiones de Zavaleta Mercado (2011, 2013) y de Rivera Cusicanqui (2010) se evidencia la potencia del concepto de abigarramiento ya no sólo en lo que respecta a la cuestión social, sino a sus incumbencias en el plano literario puesto que permite proyectar, registrar y analizar de qué manera en la narrativa boliviana contemporánea es posible rastrear el tránsito de un monolingüismo –vinculado al Estado republicano– hacia lo que llamo un “abigarramiento lingüístico” coincidente con el periodo plurinacional. Este abigarramiento lingüístico supone una reunión de lenguas más allá de su condición hegemónica o minorizada; las equilibra en el marco de una composición estética en el cual ingresa el juego con las lenguas y una capacidad o una imposibilidad de expresión que traduce una cosmovisión. Al analizar los textos desde el estatuto de las lenguas, se advierten las diversas presiones en las que las relaciones de poder participan de modo relevante, subyaciendo en ello un gesto político. La formulación de esta categoría no desconoce, sin embargo, que este proceso lingüístico, este entramado de lenguas, en definitiva, este abigarramiento lingüístico, no representa una novedad en la literatura de Bolivia puesto que es posible considerar que el indigenismo también lo presenta en sus textos. Sin embargo, desde mi perspectiva, el abigarramiento lingüístico no es solamente una reunión de lenguas, sino que es una propuesta estética. Lo original, además, es que de manera reciente las escrituras en lenguas indígenas escritas por sujetos indígenas están incluidas en el campo literario.

Desde esta perspectiva, considero a los textos literarios como textos culturales que forman un sistema en el proceso de construcción de identidades. La traducción, por tanto, se constituye como una herramienta teórica que se cruza con el análisis de diversas prácticas lingüísticas, sean orales o escritas, las cuales manifiestan variadas representaciones. Estas representaciones pueden estar vinculadas a una clase social o a una referencia étnica, pero también, constituyen un espacio intertextual de operaciones identitarias que se practican transversalmente en el campo cultural y que se materializan en diversos textos literarios. La discusión contemporánea sobre política y literatura, entonces, se plantea a través de la observación del estatuto de las lenguas y, en este sentido, la reflexión sobre el lugar que ocupan las lenguas indígenas en Bolivia supone una indagación sobre la literatura boliviana en tanto geotextos, es decir, como signos que impactan en la cultura (Torres Roggero, 2005).

En este sentido, el abigarramiento lingüístico dialoga entonces con la traducción cultural no sólo por la consideración acerca del entramado de lenguas y la resistencia que opone a la homogeneización del español, sino también porque ambas herramientas vuelven posible un análisis que hace inteligible un registro, una cultura. Esa reunión propiciada por el encuentro de diversas lenguas, atiende a un fenómeno poético y lingüístico que entrelaza lo literario con lo político.

Pero, además, el abigarramiento lingüístico también da cuenta de la tensión que se posibilita en el espacio de las “entre lenguas” (Bhabha, 2019). La lectura desafía a construir una complicidad con lxs lectores ya que los poemas invitan a realizar un esfuerzo en la comprensión tanto de los términos en lenguas indígenas que se conservaron de ese modo por su calidad de intraducibles (Cassin, 2019) cuanto de los términos en español. Así, una poética del abigarramiento lingüístico y de la traducción cultural expande la dimensión literaria hasta incluir formas y modos que, con anterioridad, no estaban presentes en el campo literario. La categoría abigarramiento lingüístico es propicia para abordar este objeto de estudio heterogéneo y diverso y cuestiona el imaginario que se inscribe sobre una literatura boliviana estable y homogénea. El abigarramiento lingüístico supone así una actualización de ese imaginario y posibilita el estudio de la literatura producida por aymaras, quechuas o guaraníes. La operación político-estética que propone el abigarramiento lingüístico no es la fagocitación ni la reproducción de los antiguos paradigmas tradicionales, sino la generación de un nuevo camino estético que incorpora, sin asimetrías, las diversas yuxtaposiciones que constituyen al sujeto indígena boliviano urbano, sin mediación de la clase letrada. Se trata de poetas y narradores como Alwa, Espejo, Ortiz o Caurey quienes interpelan a la cultura letrada, interviniendo y habitando las casas editoriales, los medios de distribución de los textos literarios, la prensa, etc.

Por tanto, el abigarramiento lingüístico no es sólo una mezcla; tampoco la reunión de elementos diferenciales. No es paradójico. No hay simulación ni poses estéticas; sí presenta una forma de apropiación lingüística de quienes deciden, desde lo estético y desde lo político, “asaltar” al castellano, interviniéndolo.

El jiwasa de Elvira Espejo, Mauro Alwa, Elio Ortiz y Elías Caurey

Elvira Espejo publicó en 2022 un ensayo en el que aborda problemas estéticos y allí plasma su propia dimensión de reflexión estética. Por sus orígenes andinos, la artista no concibe el arte de una manera individual, sino que se impone lo colectivo como forma de hacer y pensar sobre el arte. Por eso habla de yanak uywaña o crianza mutua de las artes porque rescata el vínculo entre las cosas y las personas.

La idea de crianza mutua de las artes nace en las comunidades textiles del departamento de Oruro y, desde las primeras páginas, Espejo opone la formación artística en la comunidad con la formación académica universitaria posterior donde “ha sido muy complejo, porque nos meten estos conceptos de constante separación: razón y sensibilidad, arte y ciencia, sujeto y objeto, sociedad y naturaleza” (Espejo, 2022b, p. 5). Ante la pregunta “¿Cómo entendemos las artes nosotros?” (Espejo, 2022b, p. 5) –que se funda en la comunidad– se arriesga una respuesta que supera lo individual: “el arte existe en todos lados” (Espejo, 2022b, p. 6). Se apuesta a una conectividad de las cosas, a una “crianza mutua de los cuidados máximos” (Espejo, 2022b, p. 6) que incluye a las personas, a los objetos, a las materias primas, a los ancestros, todo enlazado bajo el requerimiento de un cuidado. Aquí no hay dominio, hay convivencia, empatía, reciprocidad.

En la presentación de *Irande. La muchacha que anduvo detrás del tiempo primigenio* Kandire Ortiz Taborga (2017, p. 7) afirma que “este es un viaje –por así decirlo– a través de lo que es la esencia de “nuestro sentir” (yaendu vae) del mundo físico y espiritual”. La cultura guaraní tampoco separa en diversas dimensiones el mundo, su percepción e interpretación de él, sino que integra esas dimensiones para volverse predominantemente sensible. Para la autora de esta presentación, *Irande* recuerda que “nuestras raíces son profundas, que nuestro pueblo y su cultura son un hermoso –pero a la vez frágil– bosque que se debe y se tiene que preservar, sin importar el paso del tiempo o el rumbo que decidamos tomar” (Ortiz Taborga, 2017, p. 7). Estas apelaciones a una sensibilización respecto de la cultura guaraní y el respeto hacia su territorio se asientan en el material literario. Hay algo más grande que aquello que puede considerarse propio. En el entramado solidario que escriben e inauguran estxs autorxs, Elvira Espejo (2020, p. 11) afirma: “Qué alegría fue recibir la nueva obra de Elías Caurey, un trabajo que nos lleva a entender el sentido mutuo con el bosque, un viaje infinito de la vida con las plantas y los animales, donde nos cuenta el secreto de la naturaleza”. Este “Prólogo” o “Moeräkua” coloca el énfasis en la construcción de un sentimiento de pertenencia a la naturaleza, a sus elementos, se reafirma en la idea de una conformación que existe más allá de las limitaciones impuestas por el sistema capitalista de explotación y expropiación.

Mauro Alwa (2018, p. 32, las itálicas pertenecen al original), en *Mama India* –único libro del autor publicado en castellano, aunque seriamente intervenido en aymara– escribe:

XIX

Al entrar a la ciudad
le apagaron sus sueños con lluvia
con letras alquiladas
comprendió mejor el sentido de su nombre
diez años desvencijados
en el entretiem po recordó la unión de *akapacha* y *alaxpacha*
escribió varios caminos
q'ipiri, fingidor de teatro, taxista, camionero, prestamista de
libros...
Al cruzar la vida
se paró frente al origen de su *wara wara* andina
ukatsti
Mama India le reveló
-.....-

El tono íntimo, reservado, de profundas connotaciones autobiográficas, expresa el modo de sentir la migración, la llegada a la ciudad, al tiempo que es una manera de estar en la cultura ancestral en estrellas, en miradas, en la percepción sensible de los mundos habitados.

Este jiwasa, esta “totalidad del ser humano como ejecutor” (Espejo, 2022b, p. 19), implica a todxs lxs autorxs aquí mencionadxs. Pero, también a cada unx de nosotrxs porque “no tenemos al artista solito en su cuarto produciendo la obra de arte, ni al espectador que la contempla solito en la galería. Dentro de la crianza mutua, esa separación se pierde” (Espejo, 2022b, p. 19). He allí donde reside, también, la potencia de la traducción cultural, del abigarramiento lingüístico, estrategias propuestas en este trabajo para desandar los límites, para correr las fronteras, para sensibilizarnos con la palabra, desde las emociones, sensaciones, con sus cantos e imágenes. El jiwasa propuesto en los textos de Elvira Espejo, Elías Caurey, Mauro Alwa y Elio Ortiz se complementa con la idea del abigarramiento lingüístico. En tanto entramado lingüístico y sensible, en tanto potencia estética, en tanto traducción cultural. Una poética del jiwasa se anuda en el abigarramiento lingüístico para expandir las posibilidades de una geopoética latinoamericana.

Referencias

AILLÓN, Virginia. Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa: notas sobre dos poetas indígenas bolivianos contemporáneos. *Revista Nuestra América*, Porto, n. 3, p. 67-77, 2007.

AINSA, Fernando. Propuestas para una geopoética latinoamericana. *Archipiélago - Revista cultural de Nuestra América*, v.13, n. 50, p. 4-10, 2005.

ALWA, Mauro. *Arunak Q'ipiri. Poesía aymara*, La Paz: Ediciones del Hombrecito sentado, 2010.

ALWA, Mauro. *Paninitaki*. La Paz: 3600, 2013.

ALWA, Mauro. *Mama India*. La Paz: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, 2018.

ARGUEDAS, Alcides. *Pueblo enfermo*. La Paz: Puerta del Sol, s.d.

BENJAMIN, Walter. La tarea del traductor. In: BENJAMIN, Walter. *Ensayos escogidos*. Traducción de H. A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010. p. 109-125.

BERMAN, Antoine. La traducción y la letra o el albergue de lo lejano. Buenos Aires: Dedalus, 2014.

BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2019.

BOLIVÍA. *Constitución Política del Estado*. La Paz: Corte Nacional Electoral, 2009a.

BOLIVÍA. *Constitución Política del Estado Plurinacional*. La Paz: Corte Nacional Electoral, 2009b.

BOURDIEU, Pierre. ¿Qué significa hablar? Traducción de Esperanza Martínez Pérez. Madrid: AKAL, 1999.

BRITOS CASTRO, Ana. Pensando el horizonte plurinacional resistencias societales y política salvaje. Notas para una filosofía política boliviana. *REVELL: Revista de Estudos Literários da UEMS*, Campo Grande, v. 1, n. 18, p. 196-220, 2018.

BUENO CHÁVEZ, Raúl. Para una teoría general de la heterogeneidad cultural. A partir de los aportes de A. Cornejo Polar. *RECIAL*, Córdoba, v. 13, n. 22, p. 1-12, 2022.

CABRERA, Daniel. *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva: Diálogo Comunicación y diversidad cultural*, Forum Barcelona, Institut de la Comunicació-Universitat Autònoma de Barcelona, p. 1-15, 2004. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/242731193_Imaginario_social_comunicacion_e_identidad_colectiva Acceso en: 8 out. 2025.

CASSIN, Barbara. *Elogio de la traducción: complicar el universal*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2019.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Traducción de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Tusquets, 2013.

CAUREY, Elías. Notas a la traducción de Irande. In: ORTIZ GARCÍA, Elio. *Irande: La muchacha que anduvo detrás del tiempo primigenio*. La Paz: 3600, 2017. p. 9-12.

CAUREY, Elías. *Yayandu Ñeere: Poemas guaraní-castellano*. Territorio guaraní: 3600, 2018.

CAUREY, Elías. *Ñeepoti kaa peguarä: canto al bosque*. Territorio guaraní: Dum Dum editora, 2020.

CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri. Tradução como cultura. *Ilha do Desterro*, Florianópolis, n. 48, p. 41-64, jan./jun. 2005. Traducción de Eliana Ávila e Liane Schneider.

ESPEJO, Elvira. *Ahora les voy a narrar*. La Paz: UNICEF-Casa de las Américas, 1994.

ESPEJO, Elvira. *Kaypi Jaqhaypi. Por aquí, por allá*. Lima: Pakarina, 2017.

ESPEJO, Elvira. Prólogo. In: CAUREY, Elías. *Ñeepoti kaa peguarä. Canto al bosque*. Territorio guaraní: Dum Dum editora, 2020. p. 11-13.

ESPEJO, Elvira. *Kirki qhañi. Petaca de las poéticas andinas*. La Paz: El cuervo, 2022a.

ESPEJO, Elvira. *Yanak uywaña. La crianza mutua de las artes*. La Paz: Programa Cultura Política, 2022b.

GASPAR, Martín. *La condición traductora: Sobre los nuevos protagonistas de la literatura latinoamericana*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2014.

GONZÁLEZ ALMADA, Magdalena. Abigarramiento lingüístico, resistencia y traducción: la poesía de Mauro Alwa en el contexto de la literatura boliviana contemporánea. *Mitologías hoy - Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, Barcelona, v. 15, p. 350-370, 2017.

MESSINEO, Cristina; HECHT Ana Carolina (comps.). *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas: Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires: EUDEBA, 2015.

ORTIZ GARCÍA, Elio. *Irande: La muchacha que anduvo detrás del tiempo primigenio*. La Paz: 3600, 2017.

ORTIZ TABORGA, Kandire. Presentación. In: ORTIZ GARCÍA, Elio. *Irande: La muchacha que anduvo detrás del tiempo primigenio*. La Paz: 3600, 2017. p. 7-8.

PAKARINA EDICIONES. Pakarina Ediciones – Editorial de investigación y publicación literaria peruana. Disponible en: <https://www.pakarinaediciones.org/>. Acceso en: 8 out. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; AILLÓN, Virginia. *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

ROMERO PITTARI, Salvador. *Las Claudinas: Libros y sensibilidades a principios del siglo XX en Bolivia*. La Paz: Plural, 2015.

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA. *Encuentro Andino Amazónico de Narradores Orales: cuentos de la tradición oral aymara (memoria)*. La Paz: Aruwiyiri, 1992.

TORRES ROGGERO, Jorge. *Dones del canto. Cantar, contar, hablar (geotextos de identidad y poder)*. Córdoba: Del Copista, 2005.

VALDERRAMA, Manuel Ramiro. Campos geoculturales y pautas de intercomprensión y traducción translectal. *RECIAL*, Córdoba, año 5, n. 5-6, p. 1-27, 2014.

VAN DE WYNGARD, Fernando. *edicion.bo*. La Paz: Manicure, 2023.

ZAVALETA MERCADO, René. Las masas en noviembre. In: MERCADO, René Zavaleta. *Obra completa. Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural, 2013. v. 2, p. 99-142.

ZAVALETA MERCADO, René. *Obra completa. Ensayos 1957-1974*. La Paz: Plural, 2011. v.1.

Displaced borders: Notes on cultural translation and “abigarramiento lingüístico”. The jiwasa of Alwa, Espejo, Ortiz and Caurey

ABSTRACT

This article proposes a reflection on two linguistic-territorial processes: cultural translation and “abigarramiento lingüístico” (González Almada, 2017). These processes condense the tensions that arise in some literary texts during their translation, their inclusion in a given literary system, within the framework of prejudices imprinted on linguistic hierarchies, among others. As metacritical tools, cultural translation and “abigarramiento lingüístico” inspire an inquiry into literary materials sung and narrated in Bolivian territory. Texts by Mauro Alwa, Elvira Espejo, Elio Ortiz, and Elías Caurey will be the starting point for this reading.

Keywords: *cultural translation; “abigarramiento lingüístico”; contemporary Bolivian literature*