



Reescritura, tensiones y disrupciones en la representación del sujeto indígena como sujeto migrante y fronterizo en la narrativa de Juan Pablo Piñeiro

Leila Jimena Ovando*

Introducción

Dentro de las narrativas que constituyen el arco temporal del año 2000 al 2013, cobran relevancia las obras que conforman la propuesta escrituraria del autor boliviano Juan Pablo Piñeiro, en tanto aborda, en primer lugar, la representación del sujeto indígena en tanto migrante y fronterizo; en segundo lugar, la disputa por la territorialidad del espacio, y, en tercer lugar, el ejercicio de su ciudadanía en la sociedad boliviana del siglo XXI. De esta manera, se busca contrastar el modo en que ingresa la figura del indígena como ciudadano, considerando las tensiones y disrupciones que se presentan en las diversas formas de la representación literaria.

Se procurará, de este modo, analizar los rasgos que estos sujetos adoptan, en tanto se encuentran atravesados por las fronteras sociales, culturales y ontológicas presentes en dos mundos de tradiciones muy diferenciadas. Para tal fin, se recuperarán los aportes provenientes de la semiótica de la cultura, la sociología de la cultura y los estudios de frontera, considerando, además, los aportes de autores tales como Yuri Lotman, Alejandra Cebrelli, Víctor Arancibia, María Elena Lora, entre otros.

Las representaciones sociales en torno al sujeto indígena

En este trabajo de investigación, partimos de la evidencia de que la narrativa de Juan Pablo Piñeiro aborda, como una constante, las representaciones sociales de un sujeto indígena migrante que circula y habita la ciudad abigarrada de La Paz. Es necesario aclarar que adoptamos la noción de representación en tanto categoría que permite aproximarnos a los modos

*Universidad Nacional de Córdoba | leila_ovando@hotmail.com.ar

en que se construyen las identidades y las otredades (Cebrelli, 2023), signo que funciona como un mecanismo traductor entre las prácticas y los discursos (p. 332). Por ese motivo, reflexionar en el plano de las representaciones sociales permite analizar de una manera más integral el imaginario que circula en torno al sujeto indígena como migrante y fronterizo y las representaciones que proyecta sobre el espacio del cual desea apropiarse.

Ahora bien, considerando lo señalado por Fabiola Escárzaga (2004) respecto al origen del discurso, que nace y actúa como vehículo de las representaciones sociales, aquellas que giran en torno al sujeto indígena tienen su origen en la época colonial. En esta dirección, este discurso está orientado a instalar la diferencia colonial para subordinar al otro, y se remonta a la sociedad colonial boliviana. En esta misma línea de pensamiento, Rodrigo Valenzuela Fernández (2004) afirma que la figura del indio, particularmente en Bolivia, resultó depositaria de un sistema de valores y prejuicios cuyo fin fue reducir y limitar a este grupo social en relación a otro descendiente de la población blanca. De esta manera, plantea que:

La categoría de “indio” fue inicialmente introducida por los representantes de la corona española, con lo cual lograron establecer una división de trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de exclusión social [...] se caracterizó al indio con aquel que no estaba capacitado, con el que debe ser mandado y adoctrinado. (p. 27)

Este modo de representar al indígena avaló prácticas de exclusión y dominación social, económica, política y cultural durante la época colonial. Además, favoreció la creación de un sistema de creencias que, si bien tuvo un fin estratégico en la política colonizadora, cargó luego con una serie de representaciones negativas en torno a lo que implica ser indígena, que aún siguen vigentes en la actualidad. Estas cargas negativas se explicitan, por ejemplo, en el diálogo de Charquekán con Juan Chusa Pankataya en la novela de Juan Pablo Piñeiro titulada *Cuando Sara Chura despierte*¹:

1 El presente estudio toma como base la cuarta edición de la obra, publicada por la editorial Gente Común en 2020, cuyo texto original data de 2003.

—¿Qué me miras cojudo? —le preguntó al Charquekám que lo observaba escandalizado—. Me llamas salvaje, incivilizado, indígena, y yo pienso que únicamente le estoy haciendo caso a mi cuerpo porque, entre otras cosas, estoy borracho. (2020, p. 100)

Al respecto, Fabiola Escárzaga Nicté (2004) señala que fueron las diferencias culturales entre los indígenas y los españoles las que permitieron justificar sus prácticas de conquista y dominación. Es así que se tomó la diferencia cultural como un instrumento para generar la herida colonial que marcó a la población originaria por más de quinientos años.

Siguiendo esta línea de reflexión, cobra relevancia la manera en que Piñeiro presenta en sus narrativas a personajes que representan a sujetos indígenas cuya existencia se desarrolla en un mundo signado por la globalización y el capitalismo. Si bien se desarrollan en diferentes escenarios y temporalidades y poseen distintas experiencias, todos ellos se encuentran aunados por las situaciones problemáticas que deben enfrentar. Las causas de esas situaciones se encuentran dadas por su pertenencia a un grupo étnico y social determinado, desde una protesta social como los indígenas quechuas y aymaras en *Illimani púrpura*² (2017), hasta la escisión interna del personaje Rolando en el relato contenido en *Serenata cósmica*³ (2024), o la falta de adaptación en la ciudad, como es el caso de Puntocom en *Cuando Sara Chura despierte* (2020). Todos estos sujetos experimentan de manera individual la mirada y las prácticas estigmatizadoras de una sociedad en la que se cruzan y tensionan prácticas e identidades que responden a un sistema de creencias ancestral frente a un sistema de creencias moderno y occidental.

Es así que los personajes que intervienen en las narrativas que nos convocan exponen el complejo proceso que deben experimentar los indígenas bolivianos. Particularmente los pertenecientes a la comunidad aymara, al habitar un territorio heredero de prácticas y representaciones sociales que se remontan a la época colonial tradicional y que luego se vio potencializada por la globalización y la lógica occidental, teniendo la

2 Novela original publicada en el año 2011 y reeditada por cuarta vez en 2017 por la editorial 3600.

3 Volumen de cuentos, publicado originalmente en el año 2013, y luego, reeditado en 2024 por la editorial El cuervo.

necesidad de “adaptarse” para formar parte de un nuevo espacio que busca y desea habitar.

Ahora bien, la representación del sujeto indígena propuesta por Piñeiro se distingue en relación a las producciones narrativas de la tradición boliviana del siglo pasado en la medida en que, tal como señala Pablo Virguetti Villarroel (2019), no se focaliza en la representación del mismo en un carácter nacional. Por el contrario, presenta a este sujeto dentro de un escenario globalizado, que le asigna el carácter de migrante y extranjero aun en su propio país. El espacio por el que circula el migrante interno se le presenta de manera caótica y hostil.

Son constantes los personajes del volumen de cuentos *Serenata cósmica* (2024), las novelas *Cuando Sara Chura despierte* (2020) e *Illimani púrpura* (2017) que adoptan esta condición de migrantes internos dentro de las principales ciudades de Bolivia. Al respecto, María Elena Lora (2011) y Fabiola Escárzaga Nicté (2004) señalan que en este último tiempo aumentó significativamente el desplazamiento de los grupos indígenas aymaras a los principales centros urbanos de Bolivia, entre los que se encuentra La Paz. Son numerosos los jóvenes que se desplazan desde sus comunidades, de manera solitaria o con su familia, para habitar y circular por un territorio que les resulta extraño y que constituye un espacio cultural distinto, con prácticas y modos diferentes de vincularse con el entorno. Esto marca un extrañamiento respecto a los espacios que habitan en relación con aquellos que conocieron durante su experiencia y educación en su lugar de origen.

Se observa, así, cómo los miembros integrantes de las diferentes comunidades originarias que conforman el Estado Plurinacional de Bolivia –debido a la restricción que tienen para acceder a bienes de producción y económicos (Valenzuela Fernández, 2004)–, se ven en la necesidad de abandonar el espacio común de su comunidad, compartido y conocido por todos los miembros integrantes de su tejido social (De Munter, 2016). A partir de allí, además, deben emprender el recorrido que les otorgará su condición de migrante y fronterizo en aquel territorio-otro: la ciudad.

El sujeto indígena migrante y fronterizo como ciudadano

El espacio urbano, símbolo de la civilización, se configura en las novelas de Piñeiro como un territorio abigarrado en el que se desarrollan y ten-

sionan diferentes fuerzas de poder que buscan instalar y regular modos de interacción y vinculación entre los sujetos que habitan dichos espacios. La ciudad se presenta en la narrativa de Piñeiro como una casa embrujada, escenario, “pieza de cachivaches”. Es decir, como un espacio abigarrado social, cultural, temporal y lingüísticamente (Rivera Cusicanqui, 2015; González Almada, 2017), en el que cohabitan diferentes entes, objetos y fuerzas, los cuales evocan distintas temporalidades y territorialidades.

La ciudad se configura como un territorio configurado por una lógica de dominación y exclusión sistemática que, además de regular los modos en que se relacionan y vinculan los sujetos entre sí, también valida o invalida la identidad de quienes la habitan, y de los saberes o conocimientos de los que son portadores. Esa situación explica porqué ciertos conocimientos que son válidos y organizan las formas de pensamiento en el espacio rural carecen de valor dentro de la ciudad, la cual se rige por la lógica del pensamiento occidental (Mignolo y Tlostanova, 2009), tal como se observa en la novela *Cuando Sara Chura despierte*, cuando el narrador explica la disímil aceptación que tienen los inventos de Falsoafán en la ciudad y en el campo:

Su fama de inventor se había expandido a lo ancho de todas las comunidades cercanas al Lago Sagrado; era muy respetado. A decir verdad, sus fabulosos proyectos comenzaron a fracasar únicamente cuando llegó a la ciudad; en el campo funcionaban siempre. (Piñeiro, 2020, p. 39)

Las relaciones asimétricas que se desarrollan en el interior de la ciudad dejan al descubierto los modos en los cuales opera la lógica del colonialismo occidental sobre aquellos sujetos que no responden a lo que se considera como válido dentro del sistema de representaciones sociales que impera en la ciudad. Ello lleva a reflexionar al personaje Falsoafán sobre cómo sería la organización del mundo con una lógica distinta:

Imagino siempre un diferente desarrollo de los hechos con Occidente menos vanidoso, dogmático y sustraído de la lógica de otra terrible ilusión de nuestra vanidad: el poder. Probablemente, en vez de desarrollar la ciencia y la tecnología como si fueran verdades y sistemas inmutables, hoy podríamos comunicarnos con el pasado, nuestro cuerpo e incluso con nuestra sombra [...] El mundo puede constituirse de otra forma, sin vanidad,

y el ser humano encontraría una vocación más acorde con el universo: preservar la vida, ser guardián del futuro y no una realidad petrificada, normalizadora y amarrada con saña a las profundidades de nuestra existencia. (p. 46)

En esta línea, María Saavedra (2024) expone que el espacio urbano debe considerarse como un territorio que se encuentra en continua disputa entre quienes lo habitan o circulan, generando como resultado una política de exclusión que recae sobre aquellos sujetos portadores de una cosmopraxis (De Munter, 2016) diferente. Habitar la ciudad implica para el sujeto indígena adquirir la condición de migrante interno, teniendo que vivir en y al margen de las prácticas, creencias y modos de vincularse que impone el espacio. Esta realidad se repite y multiplica en las narrativas y experiencias que vivencian los personajes de Piñeiro, como Puntocom de *Cuando Sara Chura despierte*, un indígena migrante que se establece en la ciudad junto a su familia y desarrolla una amistad con Falsoafán:

Don Falsoafán vivía en una pequeña casa ubicada en un callejón que colindaba con la avenida Illampu. Los vecinos inmediatos del inventor eran el padre Limberg, el estilista internacional Ramiro Carlos y una joven familia que había emigrado del campo [...] El Puntocom tenía veintitrés años y había emigrado a la ciudad junto a su mujer y a sus tres hijos, desde la población de Achacachi, ubicada a noventa y seis kilómetros de la ciudad de La Paz. Llegó sin equipaje y sin suelos, tan sólo con la esperanza de salir adelante y vivir bien. Su esposa se había negado rotundamente a partir no por oponerse a los deseos de su marido sino porque no entendía muy bien qué quería decir el Puntocom con eso de salir adelante, para ella no era necesario buscar una vida mejor para vivir bien.

-Oye Punto- le decía alguna vez- en el campo nomás nos viviremos. La ciudad me aburre, hay muchas bocinas y no conocemos a nadie más a don Falsoafán que por cierto, dicen que está medio delicado de la cabeza. (Piñeiro, 2020, p.27)

Los indígenas migrantes reconocen a la ciudad como un espacio extraño que los repele, por su condición y por las marcas identitarias de las que son portadores. El espacio urbano se configura como una semiosfera

(Lotman) con su propio conjunto de códigos y símbolos, los cuales resultan ser ajenos a los mismos migrantes, quedando recludos a los márgenes. Dichos márgenes operan como bordes que separan lo propio de lo ajeno, la ciudad del campo, el ciudadano del indígena. Se presentan como un espacio social en el que se desarrollan situaciones de desigualdad social, por un lado, y como un espacio que alberga múltiples territorialidades, identidades y voces, entre las que se encuentran las que pertenecen a los migrantes, por el otro. Es así que el personaje Donald Vega en *Illimani púrpura* expresa:

la ciudad de La Paz es la que posee mayor cantidad de lugares encantados de todo el mundo, según los estudios más recientes [...] Aquí los lugares encantados se reproducen como conejos excitados. El encantamiento congela el tiempo y adormece el espacio, se genera en la casualidad mínima como tantos fenómenos. (Piñeiro, 2017, p. 118)

En esta línea, Saavedra (2022) señala que habitar los márgenes comprende un doble sentido. El primero se refiere al físico, ya que los migrantes internos se ven obligados a habitar las zonas periféricas de la ciudad. El segundo se refiere al sentido simbólico, porque los indígenas migrantes se convierten en grupos estigmatizados y marginalizados, son invisibilizados.

Es así que personajes como César Amato o Puntocom de la novela *Cuando Sara Chura despierte* se consideran siempre como personas recién llegadas a la ciudad, y viven en los límites de la misma, ya sea en la habitación de una garita, como César, o en una pensión como Puntocom (Piñeiro, 2020). Estos personajes, al igual que el protagonista del cuento “Influenzas” o “Jilata” del volumen *Serenata cósmica* (2024), se reconocen como extraños ante aquel espacio que busca convertir a quienes lo habitan en una masa sin rostro ni identidad.

Esta lógica se encuentra orientada a la destrucción de los lazos de identificación de los sujetos indígenas migrantes. Además, opera desde la incorporación de hábitos y prácticas que se considera que suplirán aquello de lo que, para la ciudad, carecen, hasta la demarcación identitaria presente en la vestimenta de los mismos, tal como se describe en *Illimani púrpura*:

La vestimenta de los pasajeros del minibús, salvo en el caso de una elegante mamita, es intrascendente. Visten el uniforme de esclavo como diría Jairo. Y está claro que así es. Por un momento cierras tus ojos e imaginas a todos los presentes vistiendo la ropa ceremonial de los Andes. El anciano a tu lado, parece un gran sabio, honrado por los sutiles colores entrelazados en su poncho de mando. La gorda del primer asiento parece una pastora milenaria [...] El niño, que grita la ruta, parece un predestinado príncipe, esperando con cautela y humildad el desenvolvimiento de su camino.

Abres los ojos y los ancestrales tejidos se transforman en ropa usada. Los gringos tiran sus prendas en la basura. ¡Compras su basura! Por eso son uniformes de esclavos. En estos tiempos es más económico vivir así, sin nombre, a tomarte el tiempo y la paciencia de tejer tu vestimenta, como si tu vestimenta no fuera tu propia piel, tu propia historia. Así vives. (Piñeiro, 2024, p. 208)

La vestimenta es uno de los elementos que expresan el sentido de pertenencia del sujeto a un determinado grupo social. El traje identifica a los sujetos con su comunidad de origen (Piñeiro, 2020), por lo que dejar de usar aquellas prendas que remiten a la cultura andina implica la pérdida de la propia identidad.

Analizar la narrativa de Piñeiro implica desmontar el relato hegemónico, histórico y sistemático que impera, atraviesa y determina las relaciones sociales que tienen lugar en la ciudad de La Paz; y que, como resultado de una estructura asimétrica y desigual, coloca al sujeto indígena migrante en el último escalafón, en tanto resulta ser, dentro del imaginario colectivo promovido por la lógica colonizadora, sinónimo del atraso y la barbarie. Esta realidad está explicitada en los diálogos de Charquekán y Juan Chusa Pankataya:

Pero la sociedad, la economía, la ley, la política, la tecnología no son otras cosas que ficciones. Así también hablan de los mitos andinos, pero los andinos no tenemos mitos. Toda nuestra visión está hilada totalmente, aunque no deja de ser una ficción. La permanencia de la realidad occidental se debe a que instruye a las criaturas durante toda su vida, creando

máscaras para poder ser personas y repetir todo. Lo que queda al margen de esa máscara, automáticamente se excluye. (Piñeiro, 2020, p. 101)

Teniendo en cuenta lo expuesto, es pertinente recuperar los aportes de Ervin Goffman (2006) y Carlos Del Valle (2019) en cuanto al proceso de producción de la diferencia y de la desacreditación de ciertos grupos sociales por su identidad social. Dicha práctica descalificadora responde a un programa de acción perpetrado por los colonizadores (Fanon, 1963 en Stuart Hall 2003; Mignolo y Tlostanova, 2016; Harris y Bouysse Cassagne, 2021), quienes además de buscar mantener el poder sobre los colonizados, buscan generar la diferencia colonial sobre el sistema de creencias, identificación y modos de comprender el mundo del sujeto colonizado. En este caso, de los sujetos indígenas migrantes.

La diferencia colonial genera y devuelve al migrante una imagen distorsionada, fragmentada y orientada a trastocar el poder, el saber y el ser que poseen los sujetos indígenas desde antes de adoptar la condición de ciudadanos (López, 2020). Siguiendo esta línea, Valenzuela Fernandez (2004) señala que el sujeto indígena pudo hacerse de su ciudadanía. Particularmente la comunidad aymara, no por ser considerada y habilitada para ejercer el sufragio, sino por la resistencia que supo dar a las diferentes políticas raciales y desiguales que los diferentes sistemas de gobiernos bolivianos ejercieron. El indígena migrante, antes de ser un ciudadano político, lucha por su reconocimiento como ciudadano social, presto a disputar la territorialidad que habita, situación a la que Piñeiro se refiere en *Ilimani púrpura*:

La calle de tu edificio está bloqueada por gente que protesta. Es una postal paceña. La ciudad del caos. Por un lado, están asentados unos cuantos comunarios quechuas. Parecen ser autoridades. Por otro lado, hay un grupo menos uniforme, seguramente proveniente de alguno de los pueblos que están en la orilla del Lago Titicaca. Puerto Pérez. Lo sabes porque lees el cartel de protesta. Los grupos han coincidido en la puerta de tu edificio, pues ahí funciona un Viceministerio. Llegaron para protestar enérgicamente contra ciertas arbitrariedades que se estarían cometiendo en ambos municipios. Un anciano quechua se sienta en el piso y con mucha delicadeza saca un tari de coca. Sin necesidad de ningún aviso, sus compañeros se acercan a él formando un círculo. Los del otro grupo, los aymaras del

lago se acercan con toda naturalidad. Sacan una bolsa de coca y se unen a la sensible ronda. Sientes la paz que transmite un puñado de seres mascando hojas. Tú no eres quechua, no eres aymara, pero sabes lo que significa mascar coca. Aunque quisieras ser parte de la ronda, prefieres cruzar la calle hacia la cabina telefónica. (Piñeiro, 2017, p. 19)

La disputa por las territorialidades en la ciudad es recurrente, en la medida que el sujeto migrante y fronterizo se reconoce parte de su comunidad, pero además se comprende como sujeto social y sujeto de derecho integrante del Estado Plurinacional de Bolivia. Los indígenas migrantes, no obstante, conocen la extrañeza que su presencia despierta en la ciudad, y la amenaza que las prácticas que desenvuelven en este espacio suponen para la forma de vida conocida y compartida en la intimidad de la comunidad. Este hecho se puede observar con mayor agudeza en los distintos relatos contenidos en el volumen de ocho cuentos *Serenata cósmica*, publicado por Juan Pablo Piñeiro en 2013. Entre ellos, se puede mencionar “Influenza” y “¿De dónde viene la música?”. En el primero, el narrador, un indígena migrante que visita distintas comunidades, cuenta cómo una enfermedad traída del otro lado del océano hace enfermar a los miembros de las comunidades sin que estos lo perciban y, cómo la misma amenaza con destruir lo comúnmente conocido:

Están enfermos, dice. Parece que hace mucho tiempo están así. Ninguno ya sale del pueblo y los que salen se pierden o desaparecen. Dice que un pájaro los ha embrujado, que ante él ha venido del mar. El mar de aquí no se ve. [...]

En el pueblo me esperan y me cuentan todo. Dice que están tranquilos y que de pronto comienzan a gritar, a desesperarse. Dice que tosen y tiemblan antes de cambiar la luz de sus miradas. Dice que después de eso tienen el cuerpo ardiendo y no pueden ni respirar, como si una furiosa culpa se hubiera ensañado con el pueblo, con cada uno de sus habitantes. Cuando llegue en tres días me esperarán hermanos dispuestos a curar el mal que desconocen. Eso he soñado hoy y mañana soñaré de nuevo con Nisi. Veré a todos curados pero la coca aún me señalará el mal. Yo lo veré escondido en cada rostro. Un mal sin espíritu. Y hablaré con cada uno de ellos, y les pediré que me cuenten la verdad, que me digan qué están haciendo, que

me expliquen qué es lo que sienten. Besaré a todos mis hermanos, a los niños en la frente y a los abuelos en la mano. Después los acusaré porque no sabré dónde está el mal. Ellos dudarán de mí, de mi medicina, hasta yo dudaré de mí. Y le preguntaré al Achachila, pero él no me responderá. (Piñeiro, 2024, pp. 39-41)

La enfermedad que describe el narrador no sólo se desarrolla en el plano físico, sino que además tiene lugar en la dimensión espiritual y ontológica del individuo. Se trata de un mal que invalida el conocimiento e identidad del indígena migrante, hasta llegar a enfermarlo.

La destrucción a la que se refiere el relato opera en el sistema de representaciones y creencias que los sujetos migrantes poseen sobre sí mismos y sobre los diferentes espacios que habitan. Esto es, de la comunidad de la cual proceden y de aquel espacio otro, la ciudad. Se produce, de este modo, un proceso de destrucción y reconfiguración de la identidad del sujeto indígena migrante, que debe incorporar hábitos y prácticas que se consideran ciudadinas o incluso provienen de otros sistemas culturales, como la anglosajona, en el marco de una cultura global. Esta situación está retratada en la novela *Illimani púrpura*, cuando Donald Vega y el aprendiz dialogan sobre las tradiciones importadas de Estados Unidos, una clara muestra de la Bolivia globalizada:

—Me decepciona un poco tu adoración al conejo de pascua. Es una tradición importada desde los Estados Unidos. Macabra sin duda —complementa tu tutor.

—Si nos pusiéramos a cuestionar cada tradición que importamos desde los Estados Unidos, lo más conveniente sería suicidarnos en masa —respondes con la autoridad que esconde la ironía—. Así que no hay necesidad de ser más papistas que el papa. (Piñeiro, 2017, p. 113)

Es así que el corpus objeto de este análisis permite dar cuenta del complejo entramado que subyace en el discurso al momento de representar discursivamente la otredad, las territorialidades, el abigarramiento y las fronteras sociales, culturales, territoriales y étnicas. Esto, porque expone las diferentes dimensiones que tienen lugar en la construcción de las

prácticas identitarias en contextos fronterizos, como lo son las principales ciudades bolivianas, como La Paz.

En este sentido, Alejandra Cebrelli (2005, 2011, 2024) sostiene que abordar las fronteras culturales es situarse en la contracara del colonialismo. Es, además, reflexionar sobre cómo se da la comunicación en situaciones de frontera culturales extremas; cómo se construyen los saberes engendrados en un choque de culturas con siglos de dominación y violencia de una sobre otras; cómo entender los procesos de territorialidad en un encuentro que, por lo general, dista mucho de ser un simple diálogo, y que, por el contrario, implica una lucha por el poder de la representación, un asalto a la palabra y a la imagen en el espacio público nada sencillo; una búsqueda de performatividad y audibilidad de los *haceres* propios en la ciudadanía (Cebrelli, 2023).

Las obras de Piñeiro narrativizan, así, al indígena migrante que saliendo de su comunidad debe incorporar, sin que esto suceda de manera armónica, las prácticas que forman parte de la cosmopraxis occidental, acentuando su carácter *ch'ixi* (Rivera, 2015 en Choque y Emerson 2018), en un *buffer* en términos lotmanianos. Es decir, en alguien capaz de atravesar las fronteras de las diferentes semiósferas que coexisten en la ciudad, sean estas andinas u occidentales, habitando el borde como un tercer espacio. Quizás esta es la razón por la que los personajes que actúan como *buffer* en las narrativas de Piñeiro se reconocen ajenos a la mismidad que impone la ciudad. Tal es el caso de dos amigos que dialogan en *Illimani púrpura*, el aprendiz y Benévolo, que se comprenden como sujetos constituidos por orígenes no fusionados:

—¿Sabes cómo me defino a mí mismo, hermano? —le has preguntado al Benévolo una noche—. Soy mestizo de sangre, *k'ára* de pinta y aymara de espíritu.

—Por lo menos todo está dentro de los márgenes —te respondió con penetrante mirada alcohólica—. Yo la he pasado feo una vez, creyendo que soy de sangre boliviana, apariencia polaca y argentino de espíritu. (Piñeiro, 2024, pp. 18-19)

Reflexiones finales

Para concluir, se puede afirmar que la narrativa de Piñeiro nos conduce a leer desde un pensamiento fronterizo las múltiples dimensiones que operan como un eje discontinuo que reaparece en distintos núcleos y periferias de la semiosfera. Como objeto de análisis, comprende una posición ideológica y política, una interrogación permanente sobre las certezas de los textos y códigos que estabilizan las representaciones desde los estadios de autodescripción presentes en las culturas y, por lo tanto, en las producciones y manifestaciones culturales.

Resulta interesante la manera en la que las narrativas de Piñeiro tensionan las representaciones sociales en un doble sentido. Por un lado, porque narrativizan las representaciones sociales en torno al sujeto indígena migrante y fronterizo que habita la ciudad como un espacio que lo contiene y a su vez repele. Por otro, porque tensionan y desmontan estas representaciones, a través de una de las voces que surgen desde el interior del mismo sujeto. Dichas experiencias, lejos de ser individuales, se proyectan en un sentir colectivo: representan las vivencias de los sujetos sociales que integran el grupo social excluido de la ciudad y que se encuentran en la necesidad de habitar y circular por el espacio urbano. Particularmente, los márgenes, zonas liminales como la garita límite de la ciudad, o la habitación de una pensión.

Es en el retorno a su comunidad, en contacto con quienes forman parte de ella, que los personajes dimensionan el proceso de demarcación que experimentaron durante su estadía en la ciudad. Al respecto, María Elena Lora (2011) señala que aquel sujeto indígena que ejerce su ciudadanía haciendo propio el espacio urbano, adquiere actitudes ciudadinas que anulan el sistema de identificaciones conocido para adoptar otro distinto, que convivirá con aquel otro.

El sujeto indígena se vuelve consciente de su condición *ch'ixi*, en tanto es un *buffer* entre ambas semiosferas, un sujeto cuyo sistema de creencias y de prácticas se encuentra integrado tanto por la cosmopraxis aymara como por la cosmopraxis occidental.

Se percibe, de este modo, la doble naturaleza de las representaciones sociales que intervienen en la conformación de la identidad de los sujetos indígenas migrantes y su modo de comprender el mundo y de hallarse en él. Por un lado, son permanentes, pues forman parte de la concepción de

mundo que tiene una comunidad en un momento determinado. Por el otro, son cambiantes (Raiter 2002, Durkehim, 2024), ya que se encuentran en permanente flujo, no permanecen iguales a sí mismas.

La propuesta escrituraria de Piñeiro permite de este modo comprender y desmontar la lógica con la que opera el discurso colonial, en la percepción del sujeto indígena migrante sobre sí mismo y sobre la ciudad como territorialidad. A la vez, permite comprender la manera en que el proyecto modernizador se encuentra enraizado y cristalizado en la sociedad boliviana del siglo XXI.

Referencias

Choque Aguilar, Franz Emerson (2018). Lo ch'ixi: entre lo indígena y lo occidental La coexistencia de elementos múltiples en un mismo sujeto [ponencia]. *XXVI Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/12662/10-literaturaimaginariosestticaycultura-aguilar-franz-umsa.pdf

Cebrelli, Alejandra (2011). Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera. *Reflexiones Marginales. Revista de saberes de frontera*, 11.

(2023) Diálogos en situación de frontera cultural: saberes articulatorios y formas de territorialidad 'otras'. En Lila Luchessi (Ed.) *Entre lo local y lo global Saberes, espacios y movilidades en tiempos de pandemia*, Quito, CIESPAL (En prensa: ISBN 978-9978-55-209-4).

(2024). En De palimpsestos y reflexiones plurales: representaciones estigmatizantes en telediarios del NOA y NEA. En Alejandra Cebrelli y Cleopatra Barrios (Coords.), *De la invisibilidad al Estigma: Representaciones mediáticas, telediarios y violencias en el Noroeste y Noreste argentino*, (1ra Ed., pp 327-358). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.



- Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Victor (2005). Representaciones sociales. Modos de percibir, decir y construir identidades. [ponencia] En: Jornadas de Humanidades. Historia del Arte. La crisis de la representación. Agosto de 2005, Bahía Blanca.
- Chein, Diego y Kaliman, Ricardo (2023). *Identidad. Propuestas conceptuales en el marco de una sociología de la cultura*. Proyecto Identidad y Reproducción Cultural en los Andes Centromeridionales (CIUNT). San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Cornejo Polar, Antonio (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista iberoamericana*, 62(176-177), 837-844.
- De Munter, Koen. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 3- 13.
- Del Valle, Carlos (2019). La criminalización radical del enemigo como estrategia del estado nacional y las élites en la lucha por las tierras indígenas. En Álex Arévalo, Griselda Vilar y Marcial García (Eds), *Comunicación y cambio social* (pp.155-165) Barcelona: Tirant lo Blanch.
- Durkheim, Emile (2002). Las representaciones colectivas como nociones-tipos en el que participan los individuos. Módulo: Aproximaciones teóricas, nociones de prácticas y representaciones. Sesión 1, Lectura 1.
- Escárzaga Nicté, Fabiola (2004). La emergencia indígena contra el colonialismo. *Política y cultura*, (22), (pp.101-121). México: Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu

- González Almada, Magdalena (2017). Abigarramiento lingüístico, resistencia y traducción: la poesía de Mauro Alwa en el contexto de la literatura boliviana contemporánea. *Mitologías hoy*, 16, (pp. 355-370).
- Hall, Stuart (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En Stuart Hall y Paul du Gay (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-19) Buenos Aires: Amorrortu.
- López, Irene (2020). Genealogías críticas para pensar “Nuestra América”. Fronteras, migraciones y desplazamientos teóricos. (pp. 25-42). *Tesis*. Año 14, 13(16).
- Lora, María Elena (2011). Encrucijadas del psicoanálisis en el siglo XXI. Las identificaciones y migraciones indígenas. *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, (pp. 1-3) Buenos Aires, nº 22.
- Mignolo, Walter y Tlostanova, Madina (2009). Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia. *Revista Ixchel*, 1, 1-22.
- Piñeiro, Juan Pablo (2020). *Cuando Sara Chura despierte*. La Paz: Gente Común.
- (2017). *Illimani púrpura*. La Paz: 3600
- (2024). *Serenata cósmica*. La Paz: El Cuervo.
- Raiter, Alejandro (2002). Representaciones sociales. En Alejandro Raiter (comp.) *Representaciones sociales* (pp. 9-29). Buenos Aires: EUDEBA.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Saavedra, María (2022). Vivir en los márgenes. Escenarios (no tan) nuevos para pensar la producción del enemigo íntimo. *Question. Revista Especializada en Periodismo y Comunicación*, I (47), (pp. 416-431).

Valenzuela Fernández, Rodrigo (2004). Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia. División Desarrollo Social. Santiago de Chile. CEPAL/*Publicación de las Naciones Unidas*. ISBN: 92-1-322360-9.

Virguetti Villarroel, Pablo (2019). Desplazamientos conceptuales en la literatura boliviana actual. La nueva novela latinoamericana sin límites. En Lise Segas y Félix Terrpmes (Coords). *América sin nombre*, 24 (pp.73-81). DOI 10.14198/AMESN.2019-1.06



Refracciones Literarias en lo contemporáneo.
Ensayos sobre narrativas bolivianas (La ed.)
Mariana Lardone y Magdalena González Almada (Eds.)
Romina Grana [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Septiembre/octubre 2026 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)