

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS  
 ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0  
 INTERNATIONAL – (CC BY-NC 4.0)



DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.20237897>

## ARTÍCULOS

---

### **Ana de Ramá en Santa Vera Cruz: una alternativa a las narrativas sobre la mujer cochabambina**

#### **Hannah of Ramah in Santa Vera Cruz: an alternative to narratives about women from Cochabamba**

*Fernando Jimenez<sup>1</sup>*

#### **Resumen**

Las narrativas tradicionales sobre las mujeres de Cochabamba, Bolivia, parecen no promover condiciones de vida digna para las mujeres de esta región. En contraste, la narrativa de Ana de Ramá, en el texto bíblico y en las tradiciones derivadas, parece contener elementos que proyectan a esta mujer como alguien con libertad de acción, admirada y respetada. Es decir, unas condiciones que podrían resultar inspiradoras, si no interpeladoras. Sin embargo, estudios narratológicos llevan a pensar que la narrativa por sí misma no es efectiva, sino que para serlo depende de otro factor. En ese sentido, el presente artículo propone considerar que el factor más importante es un contexto propicio y que, para la historia de Ana de Ramá en Cochabamba, éste es la fiesta de Santa Vera Cruz Tatala.

#### **Palabras clave**

Mujer – Cochabamba – Ana de Ramá – narratología – *Kairós*

<sup>1</sup> Boliviano, jesuita, presbítero. Bachiller en Sagrada Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2021) y Licenciado en Sagrada Teología, con foco en Sagrada Escritura, por Boston College (2023). Docente en la Facultad de Teología San Pablo, UCB. E-mail: [javier.jimenez@ucb.edu.bo](mailto:javier.jimenez@ucb.edu.bo); ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3090-029X>.

## **Abstract**

Traditional narratives about the women of Cochabamba, Bolivia, appear not to promote decent living conditions for the women of this region. In contrast, the narrative of Hannah of Ramah, in the biblical text and in the derived traditions, seems to contain elements that project her as someone who acts freely and is admired and respected. That is to say, traits that could be inspiring, if not challenging. However, narratological studies lead us to think that a narrative alone is not effective, but that it depends on another factor in order to be so. In that sense, this article proposes the consideration that the most important factor is a favorable context, and that for the story of Hannah of Ramah in Cochabamba, this is the festival of Santa Vera Cruz Tatala.

## **Key words**

Woman – Cochabamba – Hannah of Ramah – narratology – *Kairós*

## **Introducción**

Hay un par de narrativas muy influyentes en el imaginario sobre la mujer de Cochabamba en Bolivia: la historia de las “Heroínas de la Coronilla” y la supuesta existencia de un “Matriarcado Cochabambino”. Sin embargo, ninguna de las dos parece promover realmente el bienestar o la proyección de una vida digna para las mujeres de este lugar. La primera, porque más allá de la valentía de las mujeres, se trata de la historia de su derrota por el ejército realista durante la guerra por la independencia del Alto Perú. Y la segunda, porque las estadísticas indican más bien que se trata de un mito urbano. En realidad se reporta un bajo porcentaje de hogares con mujeres a la cabeza, y muy probablemente debido a situaciones no escogidas por ellas.

Sin ser ingenuos con respecto a la valoración de las mujeres en la Biblia, cabe decir que existe en ella, y en la tradición allí arraigada, una

narrativa que puede resultar interesante para la promoción de la mujer. Se trata de la historia de Ana de Ramá<sup>2</sup>, la madre del profeta Samuel, cuya recepción en el cristianismo primitivo parece haber recogido una tradición judía que la considera profetisa y modelo de oración. Sin embargo, como veremos, a pesar de lo efectivamente interpeladora y edificante que pueda ser esta narrativa, su aprovechamiento por las mujeres cochabambinas no puede darse por sentado. Éste depende de una situación vital propicia, un *kairós*, que puede ser la festividad religiosa de Santa Vera Cruz Tatala, tan apreciada en el contexto cochabambino.

## 1. Narrativas sobre la mujer cochabambina

Una de las narrativas tradicionalmente más usadas respecto a las mujeres en el sistema boliviano de educación es el episodio de las Heroínas de la Coronilla. Su historia relata la heroica defensa de la ciudad de Cochabamba en el contexto de la guerra por la independencia de lo que después se convirtió en Bolivia. Organizada por las madres locales, la defensa tuvo su clímax en la batalla de la colina de San Sebastián acontecida el 27 de mayo de 1812. La mayoría de los reportes describen a estas mujeres como valientes. Y así las retrata la estatua erigida en su memoria en la misma colina, además de otras piezas artísticas que las han inmortalizado.

Por su relación con la opresión colonial de la que, hasta cierto punto, Bolivia todavía reniega, la de las Heroínas de la Coronilla es aún hoy una narrativa capaz de alimentar la imaginación y hacerse lugar en la memoria del pueblo. Su hazaña es enseñada en las escuelas como parte del currículo de historia nacional. Y, en tiempos de la Bolivia republicana, esta narrativa llegó a tener una relevancia tal que fue declarada oficialmente como el trasfondo histórico para la celebración anual del día de las

<sup>2</sup> Referida en adelante como Ana, salvo instancias desambiguatorias o alusiones explícitas a otro personaje bíblico que tiene el mismo nombre.

madres bolivianas<sup>3</sup>. En consecuencia, las generaciones posteriores de estudiantes aprenden desde una temprana edad sobre este vínculo como algo admirable y hasta paradigmático. Y aunque más tarde, cuando en la educación secundaria se familiarizan con el contexto histórico más amplio de la guerra por la independencia, sólo con algo de suerte también aprenden que se trata de un evento trágico para nuestra historia nacional.

Cabe decir que ha habido algunos esfuerzos por evaluar críticamente la narrativa de las Heroínas de la Coronilla desde una perspectiva histórico-política<sup>4</sup>. Algunas de estas críticas analizan la verdad histórica del episodio, las intenciones políticas tras la narrativa y sus consecuencias prácticas, llegando a cuestionar si vale la pena mantenerla en el lugar que ocupa actualmente. Pero la fuerza que tiene este relato en el imaginario popular boliviano impide que sea fácilmente deconstruido. Con todo, es necesario recordar que la de las Heroínas de la Coronilla es una historia de derrota, de mujeres valientes, sí, pero vencidas por el enemigo. Ellas pelearon porque prácticamente no tenían más opción. Los hombres de la ciudad ya habían sucumbido en batallas previas<sup>5</sup>.

Existe también en el imaginario boliviano otra narrativa popular sobre las mujeres, aquella de que en Cochabamba ellas predominan como cabezas del hogar. No pocas personas a lo largo y ancho del país piensan que las mujeres de esta región gobiernan la vida familiar, incluyendo a hijos, hijas y esposo, siendo al mismo tiempo proveedoras y quienes toman las decisiones importantes. Como Isabel Scarborough señala en su disertación doctoral, no es raro escuchar sobre el “Matriarcado

<sup>3</sup> El 8 de noviembre de 1927, el Presidente Hernando Siles estableció el 27 de mayo como día de la madre boliviana.

<sup>4</sup> Cf. Fernando Suárez Saavedra, «Mitos y realidades acerca de las Heroínas de la Coronilla», *Opinión Bolivia*, 26 de mayo de 2014, acceso el 30 de abril de 2022, <https://www.opinion.com.bo/articulo/historia-heroinas-coronilla2/mitos-realidades-acerca-heroinas-coronilla/20140526200000489299.html>.

<sup>5</sup> Cf. Anne W. Tennant, “Cochabamba’s Heroic Mothers”, en *Americas*, English Edition (Washington, United States: Organization of American States, Sales and Promotion Division, 2000) 30-31.

Cochabambino”<sup>6</sup>. De acuerdo con su investigación, esta creencia está relacionada con la actuación de las mujeres indígenas como proveedoras y cabezas del hogar, que contrastan con las Heroínas de la Coronilla, de origen más bien criollo<sup>7</sup>. Así, esta narrativa da la impresión de que las mujeres en Cochabamba están realmente empoderadas.

Sin embargo, el Matriarcado Cochabambino tiene muchos visos de mito. Las estadísticas oficiales, con todo lo discutibles que puedan ser, informan que en 2020 el 28.6% de los hogares en Cochabamba tenían mujeres a la cabeza, cifra que es casi la misma del promedio nacional<sup>8</sup>. Es más, las mismas estadísticas, de cierto modo, revelan que las mujeres terminan convirtiéndose en cabezas de hogar debido a situaciones que no son precisamente escogidas por ellas.

En ese sentido, uno podría considerar, sin temor a equivocarse demasiado, que una de las causas para que las mujeres se conviertan en cabezas del hogar es el embarazo adolescente. A quienes formamos parte de esta sociedad, no nos resulta extraño que muchas de estas madres jóvenes no se casen con el padre de su primer hijo y tengan dificultades posteriores para formar una familia con una pareja diferente, debido a que quedan estigmatizadas. Según datos de la Encuesta de Demografía y Salud en 2016, el 12,9% de las adolescentes cochabambinas de la muestra reportó haber estado embarazada<sup>9</sup>. Y más recientemente, la prensa, en base a datos del Ministerio de Salud, reportó que el número de

<sup>6</sup> Cf. Isabel Scarborough, “Marketing Indigeneity: Identity Negotiations of Two Generations of Informal Vending Women in Neoliberal Bolivia” (tesis doctoral, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2012), 21, acceso el 3 de abril de 2022, <https://www.proquest.com/docview/1415838389/abstract/DC290D7E3EB94345PQ/1>.

<sup>7</sup> Cf. Scarborough, «Marketing Indigeneity», 19–21.

<sup>8</sup> Cf. Instituto Nacional de Estadística, “Bolivia: Hogares por sexo del jefe de hogar, según departamento y tipo de hogar, 2011-2022”, acceso el 1 de mayo de 2022, <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/w09TZv64FIBKHxw/download>.

<sup>9</sup> Cf. Instituto Nacional de Estadística, “Bolivia: Estudio Temático Del Embarazo Adolescente, Encuestas de Demografía y Salud 2008 y 2016” acceso el 1 de mayo de 2022, <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/YzM58RmFwsF8LSv/download>.

embarazos adolescentes en Cochabamba llegaron a 3.204 en el primer semestre de 2022<sup>10</sup>.

Una segunda causa que empuja a las mujeres a convertirse en cabezas de hogar y proveedoras es la ruptura del matrimonio. Según datos preliminares del Instituto Nacional de Estadística, en 2021 se registraron 7.458 matrimonios en Cochabamba y, en contraste, 2.141 divorcios<sup>11</sup>. Uno podría bien ponderar cómo ambas situaciones, el embarazo adolescente y la ruptura matrimonial, se ven reflejadas en la estadística según la cual las mujeres son cabeza del 81.6% de los hogares monoparentales de Cochabamba<sup>12</sup>.

Visto lo anterior, parece ser que las narrativas de las Heroínas de la Coronilla y del Matriarcado Cochabambino hacen un flaco favor a las mujeres cochabambinas. Ambas hablan de mujeres como madres, pero una es la historia de una derrota y la otra casi seguramente un mito contemporáneo. Desde una perspectiva crítica, habría suficiente evidencia para sospechar que pueden estar siendo funcionales a una narrativa mayor con un interés muy diferente al de la promoción de la mujer. De hecho, las estadísticas sobre la violencia de género refuerzan la percepción de que la sociedad cochabambina y boliviana siguen siendo altamente machistas<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Rosío Flores, “Centros AIDA bajan en 26,1% embarazos en adolescentes”, *La Razón* (08.01.2023), sec. Sociedad, acceso el 1 de agosto de 2023, <https://www.la-razon.com/sociedad/2023/01/08/centros-aida-bajan-en-261-embarazos-en-adolescentes/>.

<sup>11</sup> Cf. Instituto Nacional de Estadística, “Población y Hechos Vitales”, acceso el 7 de septiembre de 2023, <https://www.ine.gob.bo/index.php/censos-y-proyecciones-de-poblacion-sociales/>.

<sup>12</sup> Cf. Instituto Nacional de Estadística, “Bolivia: Hogares por sexo del jefe de hogar, según departamento y tipo de hogar, 2011-2022”, acceso el 1 de mayo de 2022, <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/w09TZv64FiBKHxw/download>.

<sup>13</sup> Cf. Fundación para el Periodismo, «Las cifras de la violencia contra la mujer en Bolivia», acceso el 25 de noviembre de 2021, <https://fundacionperiodismo.org/periodismo-por-una-vida-sin-violencia/las-cifras-de-la-violencia-contra-la-mujer-en-bolivia/>.

## **2. La narrativa bíblica de Ana de Ramá**

De acuerdo con los dos primeros capítulos del Primer Libro de Samuel (1 Sam 1:1 - 2:21), Ana forma parte de un núcleo familiar con dos esposas. Sabemos poco sobre su origen más específico. Ella es israelita pero no se menciona que pertenezca a ningún clan o tribu específica. Ana no ha podido tener hijos, pero su marido Elcaná parece amarla independientemente de su condición de esterilidad. Sin embargo, de acuerdo al relato, la otra esposa de esta familia, la fértil Peniná, ha estado burlándose de la infertilidad de Ana hasta el punto de causarle un sufrimiento que ya no puede soportar. Abrumada por la violencia psicológica y su propia frustración, en una de las peregrinaciones de su familia a Siló, Ana decide separarse de ellos y acudir por su cuenta al Santuario de aquel lugar. Allí, entre sollozos hace un voto ante YHWH a cambio de poder tener un hijo varón. Tal voto compromete el futuro del hijo que le pide a YHWH.

Ella no recurre a un intermediario para rezar a YHWH y hacer su voto. Al hacer esto, Ana ejercita una libertad de acción poco típica de una mujer tal como la concibe la mentalidad judía expresada en la Torá. Es más, cuando el sumo sacerdote Elí cuestiona su comportamiento en el santuario, ella lo encara y le corrige que haya malinterpretado sus gestos y murmullos como una borrachera. El sacerdote termina reconociendo su error y la despide, mientras confirma el voto de esta mujer, aún sin saber el contenido exacto de éste. Tras el incómodo encuentro, el texto nos deja entender que Ana experimentó una consolación notable.

Después de hacer su voto, Ana regresa con su familia a Ramá, vuelve a tener relaciones sexuales con su marido y esta vez concibe. Ella da a luz al niño por el que oró, y ella misma le pone un nombre reconociendo que YHWH se lo concedió. Poco tiempo después, Ana le revela a Elcaná las intenciones de ofrecer el niño a YHWH con la ocasión de alguno

de los peregrinajes anuales a Siló. Sin embargo, rechaza acompañar las peregrinaciones por algún tiempo, diciendo que lo hará cuando haya destetado al pequeño. Su esposo apoya su decisión añadiendo, además, que él está de acuerdo con lo que ella vea conveniente.

Llegado el tiempo, Ana realiza la peregrinación llevando consigo a su hijo y parte de las posesiones familiares para ofrecer un sacrificio. Ella y su esposo degüellan el toro sacrificial en Siló. Así, ella cumple su voto, entregando con libertad su primogénito al santuario para el servicio de por vida a YHWH. En este punto, el texto bíblico además atribuye dotes de poetiza a Ana cuando pone en su boca los versos de su canción (1 Sam 2:1-10). Finalmente, el texto cuenta cómo ella se convierte en una mujer fértil y tiene dos hijas y tres hijos más.

La narrativa de Ana revela algunos detalles sobre la sociedad de la cual es parte. Se trata de una sociedad patriarcal donde ser fértil es de suma importancia para una mujer. La gente ve la poliginia como una situación aceptable. El lugar central de culto es el Santuario con el Arca de la Alianza de YHWH en Siló, el cual, como vimos, es supervisado por un Sumo Sacerdote. Ana y su familia son israelitas píos que acuden periódicamente allá. La familia parece gozar de abundancia suficiente como para permitirse ofrendas anuales e incluso el sacrificio votivo de Ana al momento de consagrar a Samuel.

Desde la crítica bíblica feminista, Alice Ogden Bellis ha comparado la historia de Ana a las de las matriarcas estériles de Israel, encontrando diferencias interesantes<sup>14</sup>. En primer lugar, Bellis resalta que, a diferencia de las matriarcas, Ana no es envidiosa o agresiva hacia la otra esposa de su marido. Segundo, ella señala que es la relación de Ana con YHWH y no la de su marido –como ocurre con las matriarcas– la que conduce

<sup>14</sup> Cf. Alice Ogden Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes, Second Edition: Women's Stories in the Hebrew Bible*, 2nd edition (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007), 123-24.

a la concepción del hijo deseado. Bellis también valora que el amor del esposo de Ana por ella no esté basado en su fertilidad, a pesar de que él no muestra ni siquiera consciencia de las razones que podrían considerarse como implícitas para que Ana quiera tener un hijo; esto es, tener alguien que le dé seguridad económica y social en su vejez.

Vale la pena notar también que se estima que esta historia parece haber sido escrita durante la época de la monarquía unificada de Israel<sup>15</sup>. En base a esto uno podría asumir que el lugar de culto de aquel tiempo no habría sido Siló sino el templo en Jerusalén, un entorno de culto predominantemente masculino. Y, sin embargo, la libertad de Ana respecto a su iniciativa parece haber sido percibida por el autor de la narrativa como un comportamiento aceptable, incluso para la mentalidad de aquel contexto más tardío y probablemente más rígido.

Respecto a este punto y desde un foco en el culto, Carol Meyers ha hecho notar la relación directa de Ana con YHWH<sup>16</sup>. Con base en la lista de bienes que Ana lleva consigo a Siló para el sacrificio (1 Sam 1:24), la biblista argumenta que el rol cúlrico de Ana es sobresaliente. Meyers considera esto “un ejemplo de la religión de las mujeres” del Israel temprano. Además, esta biblista considera que la prescripción de la Torá sobre el veto que un esposo puede imponer sobre los votos de su esposa (Num 30) es una medida tardía y más bien refleja la existencia de una práctica femenina antigua<sup>17</sup>. Es más, Meyers considera que esto refrenda los resultados de algunas investigaciones etnográficas sobre los actos religiosos de las mujeres en el contexto de Ana.

<sup>15</sup> Cf. David Toshio Tsumura, *The First Book of Samuel, The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 2007), 31.

<sup>16</sup> Cf. Carol Meyers, «The Hannah Narrative in Feminist Perspective», en «Go to the Land I Will Show You»: *Studies in Honor of Dwight W. Young*, ed. por Joseph Coleson y Victor Matthews (Winona Lake: Ind, 1996), 117–26.

<sup>17</sup> Cf. Carol Meyers, «Hannah and Her Sacrifice: Reclaiming Female Agency», en *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, ed. por 'Atalyah Brenner-lydan, *The Feminist Companion to the Bible* 5 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 102–3.

En ese sentido podemos considerar lo que Janice Pearl Ewurama De-Whyte ha escrito sobre la importancia de la fertilidad en el Antiguo Cercano Oriente (ACO)<sup>18</sup>. Fruto de su diligente investigación sobre las narrativas de infertilidad en la región, ella reporta la presión psicológica y social que una persona habría sufrido debido a esta condición. Según ella, que las mujeres del ACO hicieran votos para alcanzar fertilidad era una realidad mucho más frecuente de lo que inicialmente se pensaba. Sin embargo, con respecto a la narrativa de Ana, De-Whyte considera que su voto es excepcional dentro del contexto de la Biblia Hebrea porque es particularmente difícil de cumplir. Pero incluso así, De-Whyte opina que no era cosa extraña para el contexto más amplio del ACO el que una mujer cumpliera un voto con muy alto costo para sí.

La aproximación de Bellis valora la libertad de acción de Ana y proporciona una mirada positiva sobre su marido, aunque ella describe a Ana como una mujer profundamente condicionada. Por su parte, Meyers parece estar muy enfocada en el tema de los roles cúltricos y, desafortunadamente, no llega a ver la complejidad del personaje de Ana más allá de lo que esta lente temática le permite observar. En contraste, la investigación de De-Whyte dibuja un trasfondo rico para la mentalidad de Ana, aunque de algún modo también considera el objetivo de su voto casi por completo como fruto del contexto cultural.

Estos enfoques bíblicos y culturales feministas hacen valiosos esfuerzos por criticar las condiciones desventajosas a las que parecen haber estado sometidas las mujeres en un contexto como el de Ana. Sin embargo, no logran ver a Ana como una mujer compleja. Es decir, no la perciben plenamente como alguien condicionada por su entorno pero no determinada por él. El que Ana no esté determinada por su entorno

<sup>18</sup> Cf. Janice Pearl Ewurama De-Whyte, «(In)Fertility in the Ancient Near East», en *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives, Biblical Interpretation Series, VOLUME 162*, ed. Por Janice Pearl Ewurama De-Whyte (Leiden; Boston: Brill, 2018), 24-52.

se observa en el hecho de que el texto nunca nos la muestra intentando tomar represalia contra las provocaciones de Peniná, que apuntaban a exacerbar la frustración de aquella. El sufrimiento de Ana está enraizado en su frustración para alcanzar su sueño: ser mamá.

En nuestro contexto actual esto resulta difícil de comprender porque, debido a la influencia del individualismo sobre la lucha por la realización personal de las mujeres, ser mamá difícilmente parece ser un sueño apropiado. De todos modos, cabe preguntarles a quienes han llegado hasta tal postura si la maternidad no puede ser también vista como fuente de realización personal femenina. Ana podría haber anhelado ser mamá de un hijo varón, no como un mero medio de seguridad social o reputación sino más bien por el deseo y necesidad humana de transmitir vida y dar amor. Después de todo, su voto de consagrar de por vida al servicio de YHWH al hijo que le pide la priva de su amparo en su vejez.

### **3. Ana de Ramá, modelo de oración y profetisa**

Usar la narrativa de Ana en la tradición cristiana no tendría por qué resultar extraño. Como algunos han sugerido, Lucas parece haber construido los relatos de la infancia de Jesús en base a la historia de Ana, entre otras<sup>19</sup>. Y, aunque el Evangelista reasigna los eventos de la narración entre diferentes personajes, la conexión entre el Cántico de María (el Magníficat, Lc 1:46-55) resulta poco menos que evidente. Al respecto, la inclusión de Ana, la profetisa (Lc 2:36-38), apunta a antiguas tradiciones judías que actualmente encontramos recogidas en textos rabínicos, en las cuales se considera a Ana de Ramá como modelo de oración y profetisa.

<sup>19</sup> Cf. Eveline van Staalduine-Sulman, *A Commentary on TJon 1 Samuel* (Leiden; Boston, Massachusetts: Brill, 2002), [https://doi.org/10.1163/9789047400967\\_007](https://doi.org/10.1163/9789047400967_007); Joan E. Cook, «Luke's Infancy Narrative», en *Hannah's Desire, God's Design: Early Interpretations of the Story of Hannah*, *Journal for the Study of the Old Testament* 282, (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1999), 91–118.

Dentro de la tradición judía, Ana de Ramá es especialmente recordada en Rosh Hashaná, el año nuevo judío. En la liturgia judía para esta ocasión, su historia es la Haftará, es decir, el pasaje de los Profetas que acompaña a la lectura de la Torá<sup>20</sup>. De acuerdo al Talmud Babilónico, la razón para tal selección de lecturas en aquella fecha es recordar mediante éstas que Dios se acordó de Sara, Raquel y Ana –las icónicas mujeres estériles de la Biblia Hebrea– y que ellas concibieron a sus respectivos hijos<sup>21</sup>. En este contexto celebrativo, Ana es interpretada por los rabinos del Talmud como un modelo de oración, de petición eficaz.

La presentación de Ana como paradigma de oración aceptada está enraizada en la descripción de su actitud en el santuario de Siló con ocasión de hacer su voto. Los rabinos del Talmud convirtieron el estado emocional de ella en una suerte de regla de disposición personal para la oración<sup>22</sup>. Ellos además establecieron como normativa para la *Amidah* (la oración judía) el tono inaudible de voz que Ana usa en su oración<sup>23</sup>. Es más, debido a que consideraban que el foco de la oración debería ser el propio corazón, también hicieron de la oración de Ana, y de su incómodo encuentro con el sacerdote Elí, un ejemplo de lo que se espera y de lo que está prohibido en la oración<sup>24</sup>.

Cabe notar también que dentro del Talmud existe otra interpretación de Ana de Ramá. Ella es reconocida como profetisa, aunque el texto bíblico de su historia nunca la llama explícitamente así. No obstante, el Talmud la identifica como tal basado en la idea de que Ana, según una versión extendida de su canto, anuncia la continuación de la Casa

<sup>20</sup> Cf. Staalduine-Sulman, *A Commentary on TJon 1 Samuel...*, 197.

<sup>21</sup> Cf. b. Roš Haš. 11a:2 (Steinsaltz)

<sup>22</sup> Cf. b. Ber. 30b:15-16

<sup>23</sup> Cf. b. Ber. 31a:24

<sup>24</sup> Cf. b. Ber. 31a:27-28

de David, en contraste con el sombrío destino de los descendientes de Saúl<sup>25</sup>. Esto hace que el Talmud asocie a Ana a las llamadas “profetisas del Judaísmo”: Sara, Miriam, Débora, Abigail, Huldá y Ester<sup>26</sup>.

La tradición de considerar a Ana de Ramá como profetisa se encuentra ya presente en el Targum de los Profetas, el cual se considera anterior al Talmud. Este Targum presenta adiciones al Texto Masorético que convierten la oración de Ana encontrada en 1 Sam 2 en una serie de oráculos, haciendo de Ana una profetisa que realiza anuncios similares a las profecías del Libro de Daniel. Al tomar en cuenta los eventos y resultados anunciados en tales oráculos, Daniel Harrington llegó a considerarlos apocalípticos<sup>27</sup>.

Parece ser que el Targum recoge la idea presente en el Judaísmo del Segundo Templo, de que la poesía es profética<sup>28</sup>. Fue bajo esta concepción que los Salmos fueron considerados profecía, y el Rey David, a quien se le atribuye su autoría, empezó a ser visto como un profeta. Tal tendencia podría también explicar las adiciones del Targum al famoso Salmo de David en 2 Sam 22, cuyos versos tanto en el Texto Masorético y en el Targum mencionado están estrechamente relacionados con la oración de Ana<sup>29</sup>. De ese modo la poesía de la canción u oración de Ana, desde la perspectiva del Judaísmo del Segundo Templo, refuerza más aún el profetismo que se le atribuye debido a las predicciones contenidas en esos versos.

<sup>25</sup> Cf. b. Meg. 14a:18

<sup>26</sup> Cf. b. Meg. 14a:13

<sup>27</sup> Cf. Daniel Harrington, «The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10», en *Working with No Data: Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin*, ed. Thomas Oden Lambdin, David M. Golomb, y Susan T. Hollis (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1987), 147–152.

<sup>28</sup> Cf. Staalduine-Sulman, *A Commentary on TJon 1 Samuel...*, 199.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 201.

La categorización de Ana de Ramá como profetisa la convierte en alguien tan importante como Miriam, Débora y Huldá, quienes son explícitamente llamadas profetisas en el texto bíblico. Valga la mención de que también las primeras dos se encuentran vinculadas a la poesía bíblica y que, de algún modo, los versos de Ana recuerdan el motivo de victoria militar contenido en los versos de aquellas. Sin embargo, el Cántico de Ana es diferente en cuanto este incluye predicciones en su versión del Texto Masorético, las mismas que, como mencionamos antes, son expandidas en el Tárgum de los Profetas.

Aparte de la poesía, el Talmud Babilónico atribuye a las siete profetisas (Ana de Ramá entre ellas) predicciones o acciones debidas a la influencia del Espíritu<sup>30</sup>. Esto resulta evidente en la versión del Cántico de Ana presente en el Tárgum de los Profetas. El Targumista, aparte de las repetidas menciones de Ana profetizando, llega a decir explícitamente que ella “oró en un espíritu de profecía” (Tg. Neb. 1 Sam 2:1)<sup>31</sup>. Ana estaba movida por una inspiración divina a pronunciar su alabanza y predicción.

En el Tárgum, la profecía de Ana toma los temas encontrados en el Cántico del Texto Masorético para elaborar oráculos escatológicos. Ella predice que su hijo se convertirá en profeta y que los descendientes de él alabarán a Dios. Ella profetiza contra Senaquerib y los asirios, Nabucodonosor y los caldeos, los reinos de Grecia, y los hijos de Hamán (Tg. Neb. 1 Sam 2:2-5). Es más, las alusiones al re-poblamiento de Jerusalén y la destrucción de Roma, hacen pensar a los estudiosos que estas adiciones fueron escritas algún tiempo después del 70 d.C. o durante el siglo II. En consecuencia, el texto habría tenido como objetivo llevar esperanza a los judíos sacudidos por la caída de Jerusalén<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cf. b. Meg. 14a

<sup>31</sup> La traducción del arameo al español de esta frase es mía.

<sup>32</sup> Cf. Daniel Harrington, «The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10», 152.

La descripción de Ana de Ramá como profetisa apocalíptica no es trivial. Joan E. Cook piensa que ésta levanta preguntas sobre el rol de las mujeres dentro de las comunidades para las cuales fue escrito este texto<sup>33</sup>. Entre sus consideraciones, que aquella posibilidad de una mujer ocupando un puesto público en su comunidad o sirviendo en la sinagoga como profesora, profetisa o, incluso, como autora, desafía la reducción de Ana a un mero modelo de oración, por más valioso que esto sea. Y es que, de hecho, como vimos de acuerdo a la tradición rabínica, Ana es más que un modelo de oración.

La tradición rabínica es rica en lo concerniente a Ana de Ramá como profetisa. La dota de rasgos que la ponen codo a codo, de cierto modo, con los profetas varones. Esto quizás se haya debido a una mayor apertura al protagonismo femenino en el contexto del targumista, probablemente marcado por la caída de Jerusalén. En ese sentido, podría pensarse en lo que sucede en los tiempos de crisis, es decir durante las guerras, en que hombres y mujeres a la par se encargan de la sobrevivencia de comunidades enteras. La ausencia de los varones mueve a las mujeres a mostrar su fuerza, resiliencia y talentos para brindar esperanza a sus prójimos en medio de la tragedia.

#### **4. Identificación narrativa con Ana de Ramá**

Con lo anterior parece seguro afirmar que la narrativa de Ana no sólo es una historia de maternidad y de oración, sino también de una notable libertad de acción y reconocimiento de esta mujer. El hecho de que Ana sea libre para anhelar o soñar, decidir y comprometerse con sus determinaciones, expresa con elocuencia la fuerza de su personaje. La recepción de su historia a través del tiempo la ha convertido en modelo de oración. Pero también en ella Ana es más que eso. Ella es la profetisa que anuncia un mejor futuro para su pueblo por la intervención

<sup>33</sup> *Ibid.*, 90.

de YHWH. Todo esto convierte la historia de Ana en una narrativa que podría resultar inspiradora para las mujeres de nuestro propio tiempo y, en particular, del contexto cochabambino. Sin embargo, la eficacia de las narrativas no se puede dar por hecho.

Las narrativas son dispositivos humanos que usan el lenguaje para transmitir la memoria de hechos reales o ficticios. Pero así como el lenguaje es limitado, también la cantidad de la narrativa que puede ser aprehendida por la audiencia lo es. Dejando de lado varios factores más técnicos que pueden afectar la transmisión, lo que la audiencia capta está fuertemente influenciado por sus experiencias personales. Por tanto, lo transmitido se vuelve parte de la memoria de otra persona sólo en la medida de cuán significativa sea la narrativa para ella.

En el último par de décadas, los estudiosos de la narratología se han esforzado en aproximaciones más rigurosas a la narración de historias que involucran aspectos psicológicos y literarios. El fruto de este trabajo es la disciplina emergente de la narratología cognitiva. David Herman, el autor de *Storytelling and Sciences of the Mind*<sup>34</sup>, piensa que la narratología cognitiva puede ser definida como el estudio de los aspectos mentales relevantes de la narración de historias, donde sea – y por los medios que sea– que esas prácticas ocurren<sup>35</sup>.

El proceso por el cual los miembros de la audiencia de una historia se identifican a sí mismos con un personaje particular de ésta, es parte de los temas estudiados por la narratología cognitiva. Popularmente, se cree que este proceso es influenciado por la medida de la familiaridad de los oyentes de la historia con los personajes de ésta. La aproximación más

<sup>34</sup> Cf. David Herman, *Storytelling and the Sciences of Mind* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013).

<sup>35</sup> Cf. David Herman, «Cognitive Narratology», *The living handbook of narratology* (04.02.2019), acceso el 1 de mayo de 2022, [http://lhn.sub.uni-hamburg.de/index.php/Cognitive\\_Narratology.html](http://lhn.sub.uni-hamburg.de/index.php/Cognitive_Narratology.html).

científica de la narratología cognitiva intenta ver si hay suficiente base empírica para tal afirmación. Es más, dada su conexión con una potencial respuesta empática de parte de la audiencia, existe un particular interés en descubrir técnicas que consigan intencionalmente la identificación con los personajes de la narración.

La académica literaria Suzanne Keen ha explorado la conexión entre la identificación con los personajes y la respuesta empática de la audiencia<sup>36</sup>. Aunque su trabajo se enfoca principalmente en narrativas de ficción escritas, sus hallazgos revelan la compleja interacción de los múltiples factores que influyen en la identificación con los personajes. Ante la creencia de que ciertas técnicas narrativas específicas pueden causar identificación y empatía con los personajes, Keen investiga la consonancia o disonancia y la respuesta de la audiencia —cuando se dan— que aquellas técnicas realmente suscitan<sup>37</sup>. Ella piensa que se necesita más trabajo para probar los resultados del uso de formas narrativas específicas. Pero cree que la identificación podría ser gatillada por la descripción de las motivaciones y mundos internos de los personajes.

Algo que Keen identifica tanto positivo como negativo de cara a la empatía es el carácter ficticio de los personajes. Por un lado, ella piensa que los lectores parecen encontrar un espacio para la empatía en la ficción que no encuentran en historias de personas reales que son contadas con este propósito (por ejemplo: aquellas que se muestran en campañas de recaudación de donaciones). Por otro lado, Keen argumenta que la empatía hacia los personajes ficticios no necesariamente mueve a la audiencia a actuar o comprometerse con una causa. La ficción parece producir una empatía amoral. Por lo tanto las acciones morales, como aquellas que se consideran producidas por las obras clásicas de ficción, no son una consecuencia directa de la narrativa.

<sup>36</sup> Cf. Suzanne Keen, *Empathy and the Novel*, (Oxford: Oxford University Press, 2010).

<sup>37</sup> Cf. Suzanne Keen, «A Theory of Narrative Empathy», *Narrative* 14, no. 3 (2006): 207–36.

El potencial de una narrativa para producir respuestas morales basadas en la identificación con los personajes, sean estos ficticios o no, tiene que ver en mayor grado con el contexto en que se narra la historia. Keen no ignora este factor, aunque su preocupación principal es por las técnicas literarias y, en consecuencia, la ponderación de la oportunidad como un factor crucial para la identificación con los personajes se queda relegada en su discusión. Quizás evita entrar en el tema porque las circunstancias de los lectores están muy fuera del control del escritor de la narrativa.

La historia de Ana de Ramá pertenece a un tipo particular de narrativa conocido como narrativa religiosa. En términos de técnicas literarias, no es particularmente diferente de otras historias. Sin embargo, el ser parte de un cuerpo escriturístico considerado sagrado por algunos lectores u oyentes le proporciona autoridad sobre ellos. De ese modo, la relación establecida entre la audiencia de la historia de Ana y la narrativa misma podría idealmente presumirse como diferente de aquella que se establece con historias que no son consideradas sagradas.

En una narrativa religiosa los personajes son presentados como modelos de comportamiento, algunos para la imitación y otros como contra-ejemplo. Armin W. Geertz, un académico en la ciencia cognitiva de la religión, piensa que “la narrativa religiosa provee paradigmas para la identidad humana, proporcionando así una gobernanza narrativa de la cognición y la emoción humana”<sup>38</sup>. Por lo tanto, comparado a las dificultades que discutía Keen, parece que la religión proporciona el sustrato para una narrativa éticamente interpeladora.

A primera vista, parece que el carácter sagrado del texto establece las condiciones para que la audiencia se identifique con algunos personajes

<sup>38</sup> Armin W. Geertz, «Religious Narrative: An Introduction», *Bulletin for the Study of Religion* 42, no. 4 (2013): 3.

de la historia. Incluso las historias más impresionantes de la Biblia están sujetas a una ocasión favorable para ser capaces de tocar las vidas de las personas. Por ejemplo, una cosa es contar la historia de la resurrección de Lázaro (Juan 11:1-43) en un funeral, y otra completamente diferente es narrarla durante un encuentro de jóvenes. Si uno apunta a la identificación con los personajes y a producir una respuesta moral, uno debería ser capaz de escoger el contexto adecuado.

No debería ser difícil de entender que los creyentes, nosotros mismos entre ellos, usamos las narrativas religiosas para abordar nuestras circunstancias personales en momentos concretos de nuestras vidas. En ese sentido, las historias deberían proveer a los creyentes con elementos de similitud que permitan la identificación, y elementos de diferencia que ofrezcan una perspectiva nueva y esperanzadora de sus situaciones. De otro modo, poco o ningún cambio ético puede esperarse de la audiencia de una narrativa religiosa.

Las narrativas religiosas tienen ventajas sobre otras narrativas porque los creyentes confían en sus resultados beneficiosos, sin importar lo intrincada que pueda ser la historia. Pero también se necesita un *kairós* para que el mensaje sea fructífero. En ese sentido, para que la historia de Ana tenga oportunidad de producir cambios benéficos en las vidas de las mujeres de Cochabamba, es necesario encontrar su *kairós* para contarla.

## **5. Un *kairós* para la narrativa de Ana de Ramá**

Podríamos considerar como potencial *kairós* para la narrativa de Ana de Ramá una de las fiestas más conocidas entre los católicos en Cochabamba: la fiesta de Santa Vera Cruz Tatala (SVC). Esta fiesta tiene lugar en el Santuario del mismo nombre el 3 de mayo cuando, de acuerdo al calendario litúrgico previo a la reforma hecha por San

Juan XXIII, se celebra el Hallazgo (o Invención) de la Santa Cruz. Sin embargo, la fiesta de SVC parece tener orígenes prehispánicos.

En su investigación, Xavier Albó reporta detalles importantes de la fiesta<sup>39</sup>. Él menciona que en el lugar donde se celebra la fiesta, había una Waka sagrada con forma de cruz, es decir, una roca o formación de piedra a la que se le atribuían poderes beneficiosos. En consecuencia, los pobladores indígenas de las áreas circundantes se reunían allí al final de la temporada de cosecha, para realizar rituales en pos de fertilidad para sus cultivos, ganado y, probablemente, también para las mujeres. Albó dice que, con la conquista española de la región, los misioneros católicos transformaron la fiesta al asociar la Waka a una imagen de Jesús Crucificado, a la cual la gente cariñosamente llamó el «Tatita». Una capilla fue construida para albergar la imagen y, décadas más tarde, una gran iglesia adyacente fue erigida en este lugar que hoy se considera un santuario.

La fiesta parece haber evolucionado con el pasar de los siglos hasta alcanzar la forma que tiene actualmente. Por tres o cuatro días alrededor de la fecha, la gente de la región, de algunos otros lugares del país e incluso del exterior participan de la fiesta. Le rezan al Señor pidiéndole bienestar, pero más específicamente fertilidad y la abundancia relacionada a ella. Los participantes de la fiesta tienden a llegar al santuario en grupos de la misma familia o comunidades indígenas o campesinas. Algunos de ellos normalmente pasan dos o tres días visitando la iglesia de forma intermitente, y reuniéndose con sus familias y amigos para compartir comida y bebida. Muchos de ellos esperan la víspera y la misa de la fiesta. Es entonces cuando el Tatita se saca fuera, al atrio de la iglesia, para exponerlo y que los peregrinos puedan tocarlo.

<sup>39</sup> Cf. Xavier Albó, «Santa Vera Cruz Tatita», *Allpanchis* 6, no. 7 (10.12.1974): 163–215, <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v6i7.935>. Excepto cuando es explícitamente indicado, se toman los detalles de la fiesta de este libro de Albó.

Algunos años atrás, tuvimos la oportunidad de presenciar el interesante ritual que se ha vuelto importante entre las mujeres que buscan fertilidad para sí mismas en la fiesta de SVC. Ellas aguardan su turno rezando para poder recoger uno de los muñequitos bebé que la gente que participa de la fiesta deja al pie de la imagen de Jesús Crucificado, como signo de acción de gracias por el bien o favor ya recibido. Sin embargo, como no todos los que se aproximan a la imagen lo hacen, las mujeres que piden fertilidad al Tatita pueden pasar algunas horas esperando antes de poder recoger un muñequito. Cuando consiguen hacerlo, hay un momento de gran alegría, como si el Señor de hecho ya hubiese concedido la hija o hijo que desean.

La fiesta de SVC presenta elementos que crean la oportunidad para contar la historia de Ana de Ramá y generar una respuesta moral entre la audiencia. Ana se parece mucho a las mujeres que asisten a la fiesta procurando su maternidad. Pero también su historia provee el resultado propicio que podría ser valioso para la mayoría de aquellas mujeres, dadas las circunstancias sociales de la región. Las diferencias y similitudes de la narrativa, combinadas con el contexto de oración, crean las circunstancias para que las participantes se identifiquen con Ana y ella las inspire a mejorar sus propias condiciones de vida.

Podríamos imaginar una participante típica de la fiesta de SVC en Cochabamba, a quien llamaremos Adela. Adela puede identificarse con Ana de Ramá porque ambas van a un santuario a buscar fertilidad. Es razonable pensar, según lo planteado anteriormente, que ambas tienen situaciones familiares complejas. Ambas son mujeres religiosas que buscan auxilio en el poder de Dios. Ana y Adela fueron criadas en culturas con narrativas que presentan la maternidad como un valor muy alto, sino el más alto, para la vida de las mujeres. Ambas viven en sistemas sociales donde prima la voz masculina. Ana y Adela experimentan la presión social debido a su infertilidad. En consecuencia, podríamos

especular que ambas creen que la solución a sus problemas es tener un hijo, preferiblemente varón.

Hasta aquí, encontramos varios puntos de contacto, pero es justo ahora cuando las diferencias se vuelven importantes. Para comenzar, Ana de Ramá tuvo muchos hijos y se volvió una madre dedicada (1 Sam 2:18-21). Pero más allá de la maternidad, ella gozó del respeto de su marido, incluso antes de convertirse en madre. Ana no esperó la intervención del sacerdote para comunicarle a YHWH su deseo más profundo. Su oración se tornó modelo para las generaciones venideras, y ella pasó a ser considerada como una profetisa para su pueblo. Es decir, ella es vista como una agente de cambio enviada por YHWH que anuncia mejores días para su gente. Es más, ella recuerda y proclama la obra salvífica de YHWH.

La fiesta de SVC es un contexto adecuado para contar la historia de Ana de Ramá, de tal manera que motive a las mujeres que participen de la fiesta a mejorar sus condiciones de vida familiar y social. Más allá de la similitud de los respectivos contextos predominantemente masculinos, tanto de Ana como de Adela, esta festividad tiene elementos de oración que podrían facilitar la identificación de Adela con Ana. En la ocasión dada por la fiesta, la libertad de acción de Ana y su resultado podrían ser interpeladores y atractivos para Adela.

## **Conclusión**

Si se trata de impulsar condiciones de vida digna para las mujeres cochabambinas, las narrativas tradicionales sobre ellas, como la de las Heroínas de la Coronilla y la del Matriarcado Cochabambino, difícilmente proporcionan ayuda en ese sentido. De hecho, como hemos visto, al analizarlas críticamente, la primera tiende a mantener una cierta restricción de los roles de la mujer en la sociedad, mientras que

la segunda parece ser más bien una excusa para no afrontar la violencia y la fragilización social que sufren las mujeres a causa del machismo todavía muy presente en la región y el país entero.

Aunque no está libre de ciertas interpretaciones controversiales, la narrativa de Ana de Ramá proyecta, tanto en su versión del Texto Masorético como en su recepción en el Talmud Babilónico, el Targum de los Profetas y el evangelio de Lucas, un imaginario sobre la mujer como una persona humana rica en su interioridad, pero también en sus roles sociales. En ese sentido, esta historia tiene potencial para ser presentada como una alternativa a las narrativas tradicionales mencionadas. Sin embargo, como vimos, su efectividad parece estar condicionada por diferentes factores narratológicos que tienen que configurar un tiempo oportuno.

Con todo, al ser una narrativa religiosa, la historia de Ana de Ramá tiene mayor probabilidad de ser efectiva entre personas de los círculos creyentes. En ese sentido, el contexto de la popular fiesta cochabambina de Santa Vera Cruz, por su naturaleza religiosa y los elementos que tiene en común con la narrativa de Ana de Ramá, parece ser el *kairós* que ésta necesita para ser narrada. Sin embargo, también por su carácter religioso se requiere un gran sentido de responsabilidad en el modo de contar e interpretar esta historia. De allí que, posteriores discusiones sobre el uso de la narrativa de Ana podrían indagar si existe alguna técnica de narración apropiada para el contexto propuesto, si sería más efectivo y provechoso que sea una mujer quien cuente la historia, si es posible apuntar a la identificación de ambos cónyuges con los personajes, o si estudios sobre espiritualidad pueden iluminar el contexto específico de Santa Vera Cruz.

## Bibliografía

- Albó, Xavier. «Santa Vera Cruz Tatita». *Allpanchis* 6, no. 7 (10.12.1974): 163–215. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v6i7.935>.
- Bellis, Alice Ogden. *Helpmates, Harlots, and Heroes, Second Edition: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007.
- Cook, Joan E. «Luke's Infancy Narrative». En *Hannah's Desire, God's Design: Early Interpretations of the Story of Hannah*, *Journal for the Study of the Old Testament* 282, , 91–118. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1999.
- De-Whyte, Janice Pearl Ewurama. «(In)Fertility in the Ancient Near East». In *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives, Biblical Interpretation Series, VOLUME 162, editado por De-Whyte, Janice Pearl Ewurama*, 24–52. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Flores, Rosío. «Centros AIDA bajan en 26,1% embarazos en adolescentes». *La Razón* (08.01.2023). Acceso el 1 de agosto de 2023, sec. Sociedad. <https://www.la-razon.com/sociedad/2023/01/08/centros-aida-bajan-en-261-embarazos-en-adolescentes/>.
- Fundación para el Periodismo. «Las cifras de la violencia contra la mujer en Bolivia» (25.11.2021). Acceso el 1 de mayo de 2022. <https://fundacionperiodismo.org/periodismo-por-una-vida-sin-violencia/las-cifras-de-la-violencia-contra-la-mujer-en-bolivia/>.
- Geertz, Armin W. «Religious Narrative: An Introduction». *Bulletin for the Study of Religion* 42, no. 4 (2013): 3–9.

- Harrington, Daniel. «The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10». En *Working with No Data: Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin*, editado por Thomas Oden Lambdin, David M. Golomb, y Susan T. Hollis, 147–52. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1987.
- Herman, David. «Cognitive Narratology». The living handbook of narratology (04.02.2019). Acceso el 1 de mayo de 2022. [http://lhn.sub.uni-hamburg.de/index.php/Cognitive\\_Narratology.html](http://lhn.sub.uni-hamburg.de/index.php/Cognitive_Narratology.html).
- Herman, David. *Storytelling and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013.
- Instituto Nacional de Estadística. «Bolivia: Estudio Temático Del Embarazo Adolescente, Encuestas de Demografía y Salud 2008 y 2016». Acceso el 1 de mayo de 2022. <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/YzM58RmFwsF8LSv/download>.
- Instituto Nacional de Estadística. «Bolivia: Hogares por sexo del jefe de hogar, según departamento y tipo de hogar, 2011-2022». Acceso el 1 de mayo de 2022 <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/w09TZv64FiBKHxw/download>.
- Instituto Nacional de Estadística. «Población y Hechos Vitales». Acceso el 7 de septiembre de 2023. <https://www.ine.gob.bo/index.php/censos-y-proyecciones-de-poblacion-sociales/>.
- Keen, Suzanne. «A Theory of Narrative Empathy». *Narrative* 14, no. 3 (2006): 207–36.
- Keen, Suzanne. *Empathy and the Novel*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Meyers, Carol. «Hannah and Her Sacrifice: Reclaiming Female Agency». En *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, editado por 'Atalyah Brener-'Iydan, 93–104. The Feminist Companion to the Bible 5. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Meyers, Carol. «The Hannah Narrative in Feminist Perspective». En «Go to the Land I Will Show You»: Studies in Honor of Dwight W Young, editado por Joseph Coleson y Victor Matthews, 117–26. Winona Lake: Ind, 1996.
- Opinión Bolivia. «Mitos y realidades acerca de las Heroínas de la Coronilla». *Opinión Bolivia* (26.05.2014). Acceso el 30 de abril de 2022. <https://www.opinion.com.bo/articulo/historia-heroinas-coronilla2/mitos-realidades-acerca-heroinas-coronilla/20140526200000489299.html>.
- Scarborough, Isabel. «Marketing Indigeneity: Identity Negotiations of Two Generations of Informal Vending Women in Neoliberal Bolivia». Tesis doctoral. University of Illinois at Urbana-Champaign, 2012. <https://www.proquest.com/docview/1415838389/abstract/DC290D7E3EB94345PQ/1>.
- Sefaria. «Talmud, Bavli.» Sefaria, *A Living Library of Torah Texts Online*. Acceso el 04 de diciembre de 2023. <https://www.sefaria.org/about>.
- Sefaria. «Targum Jonathan on I Samuel.» Sefaria, *A Living Library of Torah Texts Online*. Acceso el 04 de diciembre 2023. [https://www.sefaria.org/Targum\\_Jonathan\\_on\\_I\\_Samuel?tab=contents](https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_I_Samuel?tab=contents).
- Staalduine-Sulman, Eveline van. *A Commentary on TJon I Samuel*. Leiden; Boston, Massachusetts: Brill, 2002. [https://doi.org/10.1163/9789047400967\\_007](https://doi.org/10.1163/9789047400967_007).

Tennant, Anne W. «Cochabamba's Heroic Mothers». En *Americas, English Edition*, Washington, United States: Organization of American States, Sales and Promotion Division, 2000.

Tsumura, David Toshio. *The First Book of Samuel. The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 2007.