Claros, J. (2023) Límites de la representación indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia. Entre lo rural-ancestral y la realidad urbana indígena. *Revista De Sociología*, *38*(2), 129-143. https://doi.org/10.5354/0719-529X.2023.73021

Límites de la representación indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia
Entre lo rural-ancestral y la realidad urbana indígena

Limits of indigenous representation in the Plurinational State of Bolivia
Between rural-ancestral performance and indigenous urban reality

Javier Claros[1]

Resumen | El proyecto político del Estado Plurinacional de Bolivia ha pasado por alto las experiencias indígenas de aquellos que residen en áreas urbanas, excluyéndolos de las políticas de reconocimiento. Sin embargo, los indígenas urbanos aymaras no solo han buscado el reconocimiento de sus derechos indígenas, sino también la participación en la redistribución económica propuesta por el proyecto plurinacional. En este ensayo, se plantea una interrogante sobre los límites de la representación indígena en el marco del Estado Plurinacional, con el objetivo de reexaminar la cuestión indígena en Bolivia y desafiar la romantización rural-ancestral que ha obnubilado a propios y a extraños.

Palabras clave | Estado Plurinacional de Bolivia- Indígenas urbanos- Descolonización - Rural-ancestral -Representación Indígena.

Abstract | The political project of the Plurinational State of Bolivia has ignored the indigenous experiences of those residing in urban areas, excluding them from recognition policies. However, the urban Aymara indigenous people have not only sought recognition of their indigenous rights, but also participation in the economic redistribution proposed by the plurinational project. In this essay, a question is raised about the limits of indigenous representation within the framework of the Plurinational State, with the aim of reexamining the indigenous question in Bolivia and challenging the rural-ancestral romanticization that has clouded locals and strangers.

Keywords | Plurinational State of Bolivia - Urban indigenous- Decolonization- Rural-ancestral - Indigenous representation.

1 Candidato a doctor. Programa doctoral en Teoría Crítica y Sociedad Actual. Universidad Andrés Bello. Santiago. Chile. j.claroschavarria@uandresbello.edu. https://orcid.org/0000-0001-5020-6849

Introducción

Datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia, obtenidos del Censo de Población y Vivienda del año 2012, indican que el 41% de la población mayor de 15 años se autoidentifica como perteneciente a alguna de las 36 naciones indígena-campesino-originarias reconocidas por la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE) desde el año 2009.[2] De los 10.059.856 habitantes registrados, 2.806.612 constituyen la población indígena en todo el territorio boliviano: 1.415.679 mujeres y 1.390.913 hombres. Cuando se trata de desglosar estos datos por área rural y urbana, el INE no aporta información sobre la cantidad de indígenas autoidentificados que viven en las urbes y/o en Territorios Indígena-Originario-Campesinos (TIOC). Sin embargo, nos dimos a la tarea de subsanar parcialmente esta omisión a partir de la base de datos del Censo 2012.[3]

El resultado del ejercicio realizado revela que 1.729.002 indígenas habitan áreas urbanas, algo más del 60%. Estos datos indican que, aunque algunos indígenas transitan constantemente entre sus territorios/comunidades de origen y la ciudad, el cuerpo indígena está lejos de ser uno fijado al ámbito rural-ancestral.[4] Lo interesante, es que esta especie de "desarraigo" no es un fenómeno reciente, ya que entre finales del siglo XIX e inicios del XX gran parte de la población urbana en la ciudad de La Paz, un 70%, era indígena (Guevara, 2017). Incluso, para los indígenas del siglo XVIII, la ciudad era el sitio en el que procuraban mimetizarse con lo mestizo. Al dejar su identidad, formas de organización, prácticas y vestimentas, buscaban librarse de las cargas económicas impuestas y los estigmas sociales que los excluían (Rivera Cusicanqui, 2010b). De esa manera, mucho antes de la independencia de Bolivia, la población indígena en las urbes "puso un matiz indeleble en la organización y forma de vida en ese espacio" (Guevara, 2017, p. 74).

A lo largo del tiempo, los indígenas han transitado entre sus territorios de origen y la ciudad, dejando una huella significativa en la vida urbana. Estos hechos nos instan a evitar la romantización rural-ancestral que a menudo prevalece en los discursos indigenistas, indianistas [5] y en el enfoque del proyecto plurinacional, el cual, si bien reivindica los derechos de los pueblos indígenas, ha pasado por alto otras experiencias indígenas, como la de aquellos que residen en áreas urbanas (Miranda, 2015).

---

2 En el informe *Características de la población*, publicado en 2015, el INE aclara que además de las 36 naciones indígena-campesino-originarias reconocidas por la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE), se registraron 74 declaraciones de otros grupos poblacionales.

3 https://www.ine.gob.bo/index.php/censos-y-banco-de-datos/censos/

4 El ejercicio fue el siguiente: se escogió el total de ciudades que cuentan con más de 10.000 habitantes y se confrontaron con la cantidad de habitantes mayores de 15 años que se autoidentifican como perteneciente a alguna de las 36 naciones indígena-campesino-originarias por cada ciudad escogida. Para el INE, las áreas urbanas son aquellas que cuentan con más de 2.000 habitantes.

5 Tanto el indigenismo como el indianismo son propuestas ideológico-políticas relacionadas con los pueblos indígenas, pero se distinguen por su origen y objetivos. El indigenismo, en cuanto movimiento político y cultural, fue desarrollado por no indígenas con el propósito de reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas. Básicamente, busca integrar a los indígenas en la sociedad dominante y mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, ha habido críticas al indigenismo, ya que históricamente ha llevado a la asimilación cultural y a la pérdida de la identidad indígena. En contraste, el indianismo, promovido por los propios indígenas, surge como una respuesta a la opresión y busca la preservación y revitalización de las culturas indígenas. Los movimientos indianistas tienden a enfocarse en el reconocimiento de la identidad cultural indígena, la autodeterminación y la resistencia contra la colonización occidental cultural y política. Ambas, sin embargo, caen en posturas románticas y esencialistas, idealizando la cultura indígena y, en ocasiones, simplificando su diversidad y complejidad actual.

En este texto, nuestro objetivo es reexaminar la cuestión indígena en Bolivia y desafiar el sesgo rural-ancestral que ha obnubilado a propios y extraños. Se cuestionan los límites de la representación indígena en dicho Estado, donde, según entendemos, se incorporó al indígena desde una visión idealizada con el propósito de consolidar un proyecto político que buscaba establecer "una nueva forma de Estado que inaugure un nuevo tipo de sociedad descolonizada" (Postero, 2020, p. 17). Se rastrean los orígenes del sesgo rural-ancestral que eventualmente condujo a la falta de identificación de indígenas que no se sentían representados por la concepción establecida por el Estado Plurinacional. Además, a través del caso de los indígenas urbanos aymaras, se discute el supuesto casi axiomático de que todos los indígenas buscan exclusivamente el reconocimiento de su identidad por parte del Estado, desde una concepción fija e inmutable. Se argumenta que el reconocimiento de los derechos de estos pueblos no se limita únicamente a la dimensión de la identidad cultural y la diferencia (Taylor, 2009), sino que también implica considerar la importancia de la redistribución económica (Fraser, 2006).

Metodológicamente, el ensayo es el resultado de lecturas secundarias y antecedentes estadísticos, a partir de los cuales se reflexiona respecto a la fetichización de lo indígena en el proyecto liderado por Evo Morales. Como aporte teórico-conceptual, se toman las ideas de Judith Butler y Gilles Deleuze y Félix Guattari para reflexionar en torno al esencialismo indígena rural-ancestral y la performatividad promovida desde el Estado Plurinacional de Bolivia.

I. Representación de lo indígena en el Estado Plurinacional

En el artículo *Indígenas urbanos en Bolivia y sus derechos* (2015), Miguel Miranda adopta una postura crítica para confrontar la legislación sobre los derechos indígenas con la realidad de los indígenas urbanos. La tesis central del texto señala que la vida urbana de los indígenas en el contexto del Estado Plurinacional es pasada por alto debido a un sesgo ampliamente difundido tanto por el propio Estado como por la sociedad: la concepción del indígena exclusivamente rural-ancestral. Este problema nos lleva a plantear dos preguntas: ¿cómo se representa al indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia?, es decir, la materialización de esta representación en la estructura social, y ¿quién es considerado indígena y quién no? [6]

Para Nancy Postero, la respuesta a la segunda pregunta está relacionada con "una cuestión política (...) históricamente contingente que cambia en el tiempo" (2020, p. 22). En otras palabras, lo indígena no puede ser considerado como una identidad estática, sino como una que está en constante evolución, una identidad dinámica. Los indígenas urbanos representarían precisamente las transformaciones de los valores y la cultura tradicionalmente asociados a los pueblos indígenas (Miranda, 2015), lo cual demuestra que ser indígena va más allá de la imagen romántica rural-ancestral. Lamentablemente, el Estado Plurinacional optó por ignorar de manera deliberada e

6 Para Xavier Albó: "No siempre es clara la línea divisoria para determinar quién es indígena campesino, quién ya ha dejado de serlo y quién no lo fue nunca. Por ejemplo, los comerciantes, los profesionales y otros que viven ya en la ciudad, o quizá´ incluso nacieron allí´, no pierden por ello automáticamente su identidad quechua, moxeña, etc., ni dejan por ello de ser campesinos, en el sentido más popular del término. Es posible que tarde o temprano, por su conducta y actitud, ya no quieran ser tales ni son ya reconocidos como tales por los demás. Pero ¿cuándo y por qué ocurre el cambio?" (Albó, 1999, p. 19).

intencional esta y otras realidades que los indígenas experimentan al concebir la plurinacionalidad desde una perspectiva esencialista arraigada en el sesgo mencionado, asumiendo una supuesta esencia indígena que preexiste.[7]

La antropóloga Alison Spedding argumenta que la postura indígena esencialista promovida por los gestores del proyecto plurinacional condujo a una segregación etnocéntrica entre aquellos que comparten o no está esencia (2011, p. 100-101). En el marco de dicho proyecto, lo indígena se convirtió en "el fundamento de un nuevo nacionalismo" (Canessa, 2012, p. 17-18 citado en Postero, 2020, p. 22), una comunidad imaginada (Anderson, 2013) que se articulaba en torno a la indigeneidad, bajo una versión rural-ancestral. En este sentido, recurriendo a antiguas estrategias nacionalistas, era común que el expresidente participara u organizara eventos públicos en los que se desplegaban símbolos, rituales y representaciones relacionadas con una indigeneidad sesgada. El objetivo era establecer un tipo de nacionalismo indígena en oposición a aquellos cuerpos que históricamente los habían negado: el *q'ara* y el *mestizo* (Postero, 2020).[8]

A partir de los señalado, parecería que el proyecto esencialista plurinacional fue miope a la comprensión de que lo indígena en Bolivia no puede representarse sino como lo que está atravesado por lo mestizo y que en gran parte ha trascendido lo rural-ancestral, ya que el ser indígena en Bolivia excede dicho sesgo porque este, por ejemplo, habita tanto el ámbito rural como el urbano.[9] Así, ser indígena en Bolivia iría más allá de una supuesta esencia que preexiste a lo colonial. Sin embargo, nos resulta difícil creer que Evo Morales y compañía desconocieran la complejidad indígena en Bolivia. Más bien, intuimos que la amplia y diversa realidad indígena no les resultaba conveniente como discurso. Les resultaba más atractiva la representación indígena rural-ancestral, ya que les permitió consolidar su proyecto y captar la atención de los observadores externos. Evo Morales adoptó esta imagen como un nuevo símbolo de su proyecto cuasi nacionalista, lo cual, paradójicamente, condujo a la creación del Estado Plurinacional. En consecuencia, se mantuvo intacto el Estado liberal colonial y todas sus estructuras institucionales (Rivera Cusicanqui, 2017). Siguiendo la perspectiva de Rivera Cusicanqui (2017), sostenemos que la indigeneidad y la descolonización, fundamentales para el proyecto plurinacional, se han quedado en una representación superficial de lo indígena, limitada a lo rural y ancestral. Esta limitación beneficia a los gobernantes y su *performance*, e, inevitablemente, al sistema capitalista dominante.

II. Orígenes del sesgo rural-ancestral adoptado por el proyecto plurinacional

7 Por ejemplo, como señala Miranda (2015), la interpretación predominante de la tierra y el territorio en relación con los derechos indígenas en la Constitución se restringe a las áreas rurales, lo que dificulta que los indígenas urbanos planteen demandas vinculadas con la tierra y el territorio en el marco de la autodeterminación. Las propuestas sobre la territorialidad indígena han sido elaboradas sin tener en cuenta la realidad urbana que enfrentan estos grupos.

8 La palabra aymara *q'ara* es empleada por Rivera Cusicanqui, intelectuales indígenas y los pueblos aymaras "para designar a toda la gama de sectores no-aymaras (…) como sinónimo de 'burgués' o 'parásito social'" (2010, p. 78). La emplean comúnmente para referirse al «blanco».

9 Incluso, en algunos casos, habita ambos ámbitos, es decir, mantiene su relación con su territorio o comunidad, pero también participa, por ejemplo, de redes mercantiles transnacionales desde la urbe.

a) Antecedentes: lo indígena en la escena política boliviana

Con la implementación del proyecto político en 1952 del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR),[10] se amplió el espectro de la ciudadanía para incluir a grupos que previamente estaban excluidos, como las mujeres y los "indios", estos últimos designados "campesinos".[11] Sin embargo, en el marco del proyecto nacional del MNR, también se reforzaron las diferenciaciones racializadas y la reproducción de castas en la sociedad boliviana. Como señala Macusaya (2018), a pesar de la retórica de mestizaje promovida por el Estado, las diferencias étnicas se convirtieron nuevamente en elementos de distinción y jerarquización entre la población. De hecho, se atentó contra la diversidad cultural indígena en Bolivia al querer subsumirla a la identidad mestiza nacional; es decir, buscó estabilizar el proceso de mestizaje, controlando sus potenciales más dinámicos, más impredecibles, más insurrectos, y amalgamarlo al ideal de ciudadano (Rivera Cusicanqui, 2010b).

De ese modo, las contradicciones coloniales persistieron en Bolivia, dando lugar al surgimiento de movimientos político-ideológicos como el *indianismo* y el *katarismo*, que criticaron las relaciones racializadas y el carácter colonial del Estado. Estos movimientos cuestionaron la unidad nacional basada en el mestizaje y lucharon contra las discriminaciones étnicas y raciales arraigadas en la sociedad boliviana (Macusaya, 2018).[12] En términos generales, durante el periodo dictatorial, desde mediados de la década de 1960, los *indianistas* desempeñaron un papel activo en el ámbito sindical, participando en congresos y luchando por los derechos de los campesinos (Macusaya, 2018).

Después de la restauración de la democracia en 1982, las tensiones persistieron. Las demandas campesinas se enfocaron en lograr una participación política significativa y establecer una política económica para revertir la erosión de las condiciones de vida en las comunidades campesinas. Estas luchas reflejaron la búsqueda de ciudadanía y reconocimiento de la diversidad, desafiando tanto el sistema democrático como la ciudadanía subalterna en Bolivia (Rivera Cusicanqui, 2010a).[13] En ese contexto, los sindicatos

10 La insurrección del 9 de abril de 1952 marcó un punto crucial en la historia de Bolivia al poner fin al periodo de exclusiones y abrir paso a la democratización del país. Este cambio significativo fue posible gracias a la participación activa del pueblo boliviano, incluyendo obreros, indígenas, campesinos, artesanos y sectores populares. La "Revolución de 1952" trajo consigo una serie de transformaciones profundas en Bolivia: se intentó refundar el Estado-nación, buscando una identidad mestiza y homogénea; se implementó la reforma agraria en 1953 para redistribuir las tierras; se multiplicaron las escuelas rurales como parte de las reformas educativas, y se estableció el voto universal (Ticona Alejo, 2004).

11 Esta inclusión conllevó también su sindicalización masiva, utilizada como apoyo al "Pacto Militar-campesino". En este acuerdo, los campesinos se convirtieron en el grupo de choque contra los opositores a los gobiernos militares, especialmente contra el movimiento minero, conformado en su mayoría por personas catalogadas como "indios" (Macusaya, 2018).

12 Sin embargo, desde finales de la década de 1970, tanto el *indianismo* como el *katarismo* enfrentaron divisiones internas y carecieron de una dirección efectiva. A pesar de los intentos de unidad que surgieron en el proceso, estas alianzas resultaron efímeras y no pudieron evitar la decadencia general de los movimientos indígenas (Macusaya, 2018). Además, la creciente influencia de ONGs y la adopción de ideologías multiculturales debilitaron aún más la resistencia política indígena, centrándola en símbolos culturales en lugar de objetivos políticos concretos. En última instancia, los movimientos *indianistas* y *kataristas* quedaron agotados y sin una perspectiva clara hacia el futuro (Macusaya, 2018).

13 En el contexto de la apertura democrática en Bolivia en 1982, los sindicatos mineros y el movimientos indígenas desempeñaron un papel importante en las demandas de una democracia ampliada a través de sus organizaciones principales, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMN) y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), afiliadas a la Central Obrera Boliviana (COB) (Rivera Cusicanqui, 2010a).

mineros y el movimientos indígenas desempeñaron un papel importante en las demandas de una democracia ampliada a través de sus organizaciones principales, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMN) y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), afiliadas a la Central Obrera Boliviana (COB) (Rivera Cusicanqui, 2010a).

A finales de la década de 1980, Bolivia fue testigo de la aparición "un nuevo fenómeno político, al principio desapercibido" (Rivera Cusicanqui, 1993, p. 112). En 1988, Carlos Palenque, un reconocido músico folclórico y presentador de programas de televisión y radio, fundó una nueva entidad política conocida como Conciencia de Patria (CONDEPA). En 1991, este partido logró una victoria significativa al ganar las alcaldías de La Paz y El Alto, gracias a una campaña que se destacó por la inclusión de símbolos aymaras y figuras emblemáticas como Remedios Loza, una mujer de pollera (Rivera Cusicanqui, 1993). Según Rivera Cusicanqui, CONDEPA surgió como una respuesta a la evidente pérdida de legitimidad del sistema político boliviano y representaba, "de modo más o menos explícito, a los sectores cholos-indios que constituyen la masa del electorado" (1993, p. 113). Para Alenda (2002), la figura de Remedios Loza dentro del sistema político boliviano marcó la realización de un compromiso por el cambio y la lucha contra la discriminación, especialmente dirigido a las mujeres de pollera.

Sin embargo, el proyecto de CONDEPA se vio gravemente afectado por la muerte de Palenque, la incapacidad para mantener la cohesión interna, la pérdida de los medios de comunicación y la falta de un liderazgo unificador. Estos desafíos llevaron finalmente a la desaparición del partido. En contraste, aquellos sectores que se habían identificado previamente con Palenque y Loza encontraron nuevas identidades políticas, como en el caso del apoyo al Movimiento al Socialismo (MAS).

b) Entre las reformas multiculturales y las limitaciones a la plurinacionalidad

Durante los últimos años del gobierno del expresidente Evo Morales, surgieron disidentes que cuestionaban el llamado *proceso de cambio*, que buscaba enfrentar las políticas neoliberales y superar las herencias coloniales a través del reconocimiento de los valores y prácticas indígenas históricamente marginados (Rivera Cusicanqui, 2017; Postero, 2020). Estos críticos comenzaron a referirse al gobernante y a su círculo como *pachamamones*,[14] debido a las contradicciones percibidas en la actuación del Estado Plurinacional.

Para Rivera Cusicanqui, el Estado Plurinacional implementó una serie de políticas neodesarrollistas que atentaron contra la indigeneidad, la descolonización y la propia plurinacionalidad (2017, p. 7). Desde su perspectiva, Evo Morales y compañía utilizaron la identidad étnica estratégicamente -etnicidad estratégica- como parte de su retórica de poder para convencer a la sociedad boliviana de que el gobierno estaba en *manos* de y *representado* por los indígenas (Rivera Cusicanqui, 2017).

14 Este término, utilizado de manera peyorativa, deriva de la conjunción de la palabra quechua *pachamama*, que significa madre tierra, y de la palabra mamón, que en la jerga boliviana es utilizada como sinónimo de mentiroso. *Pachamamón* es aquella persona que afirma proteger a la madre tierra, pero que en realidad realiza acciones contrarias.

Sin embargo, esta estrategia no era nueva, según Rivera Cusicanqui (2017), Morales simplemente revivió las reformas multiculturales de los años 90, que generaron expectativas de ciudadanía y políticas de reconocimiento para los indígenas (el *indio permitido*), pero no atendieron, como señala Postero, "las demandas de autodeterminación que los pueblos indígenas habían exigido desde tiempos coloniales" (2020, p. 41). Aunque en su momento las reformas multiculturales buscaron cambiar la forma en que se trataba al indígena al reconocer el derecho a la diferencia, su implementación terminó por "constreñir y moldear una definición de lo 'indígena' enfatizando su carácter minoritario, estático e incambiante", reduciéndolo a un mero aspecto folclórico (Rivera Cusicanqui, 2017, p. 33).

En la década de los 90, el indígena asumió un papel decorativo en el Estado, convirtiéndose gradualmente en un objeto exótico y estereotipado de consumo (Rivera Cusicanqui, 2017). Así, la etnicidad, que inicialmente se planteó como un instrumento para el reconocimiento de los derechos indígenas en el marco de las reformas multiculturales, se convirtió en un "recurso explotable o manejable por parte del Estado" (Herrera Amaya, 2018, p. 114). Esta situación estableció una imagen inmutable del indígena vinculada exclusivamente a lo rural y ancestral, dejando en segundo plano, por ejemplo, la realidad del indígena urbano.[15]

Desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui (2017), la herencia multicultural colonial de los años 90 se plasmó en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional (CPE), un documento que perpetúa la imagen estereotipada del indígena al limitar los derechos indígenas al ámbito rural-ancestral. El gran problema con el reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado Plurinacional radica en que "el enfoque de la política de derechos indígenas sigue girando en torno a una imagen de comunidades indígenas rurales" (Miranda, 2015, p. 16). En este sentido, parecería que los impulsores del proyecto plurinacional continuaron el proceso de domesticación y administración de lo indígena iniciado por las reformas multiculturales de los años 90. Asimismo, además de utilizar de manera fetichista los símbolos, prácticas y conceptos indígenas, se encargaron de fragmentar a las poblaciones en 36 naciones, esencializándolas como comunidades imaginadas (Anderson, 2013), y limitándolas al ámbito rural mediante el reconocimiento y la supuesta autonomía de los Territorios Indígena-Originario-Campesinos (TIOC), que en la práctica estuvieron bajo el control del Estado a través de su aparato burocrático liberal (Rivera Cusicanqui, 2017; Rousseau y Manrique, 2019).

El enfoque esencialista indígena rural-ancestral adoptado de manera performativa por el gobierno de Morales, y plasmado en sus políticas y la CPE, tuvo un impacto en la percepción de la población indígena urbana. Apropiándonos del concepto de Rivera Cusicanqui, esta población, que podríamos considerarla *ch'ixi* (2010b; 2015),[16] buscaba

15 En el caso de las poblaciones del tierras altas, este grupo fue denominado campesino debido a su integración al mercado y su posesión de propiedad privada (Rivera Cusicanqui, 2010; 2017). Andrew Canessa señala que desde los años 90 el término *indígena* abarcó más "de lo que tradicionalmente se conocía como asuntos indígenas" (2009, p. 40) interpelando a aquellos migrantes que residían en la urbe. Este fenómeno explica el 62% de personas mayores de 15 años que se declararon pertenecientes a alguna población indígena según los datos del Censo de Población y Vivienda del año 2001.

16 Rivera Cusicanqui define lo *ch'ixi* -palabra aymara que significa *manchado*- como la trama dinámica o el espacio donde los opuestos coexisten y conviven sin mezclarse, sin fusionarse, ni hibridarse, sin *formarse*, pero respetándose. Una *no-zona sin forma*, donde los opuestos complementarios con significantes contradictorios *se tocan* y deponen posturas fijas (Hamacher, 1991). En ese sentido, el cuerpo *ch'ixi* sería aquel donde las identidades coexisten.

mejorar sus condiciones de vida en la ciudad (vivienda, empleo, salud y educación), más allá de afirmar o negar su identidad. Por lo tanto, no fue coincidencia que en el censo de población de 2012 se observara una reducción del 20% en el número de personas que se autoidentificaron como pertenecientes a una población indígena en comparación con el censo de 2001. Era evidente que muchas personas que previamente se identificaban como indígenas ya no se sentían representadas por el tipo de indigeneidad ruralizada y, en cierto punto, despolitizada propuesta por el proyecto de Morales (Rivera Cusicanqui, 2017; Stefanoni, 2013).

Carlos Macusaya (Entrevista por Entorno, 2021) ilustra este punto cuando cuestiona la inclusión del concepto "vivir bien" en la política boliviana. Según él, este término no era discutido en las calles durante el período de 2000 a 2005 y era desconocido para muchos, incluyendo a personas de origen indígena como él. Macusaya argumenta que la idea del "vivir bien" fue promovida principalmente por ONG y otras instituciones para captar financiamiento extranjero y justificar acciones basadas en la diferencia cultural. A su juicio, esta noción se convirtió en una retórica construida y romántica sobre lo indígena, en lugar de reflejar la realidad de las comunidades indígenas. Y aunque reconoce el valor simbólico de términos como "vivir bien" en la Constitución y la adopción oficial de símbolos como la Wiphala, que generan identificación entre las personas de origen indígena, en línea con argumentado antes, discute su aplicabilidad práctica y sugiere la necesidad de encontrar términos más concretos para abordar los problemas reales de las comunidades indígenas.

III. Límites de la representación indígena en el Estado Plurinacional de Bolivia: el indígena aymara urbano

La antropóloga Nancy Postero en su libro *¿Estado indígena? Raza, política y performances en el Estado Plurinacional de Bolivia* (2020), dedica un capítulo De la indigeneidad a la liberación económica, a examinar cómo lo indígena está rearticulado al capitalismo global (2020, p. 201). Para cumplir su propósito, la autora selecciona tres comunidades de estudio, siendo de interés para el ensayo el caso de los pobladores urbanos aymaras y su relación con el proyecto plurinacional.

Para los indígenas aymaras urbanos, reflexiona Postero, "la descolonización no tiene que ver con las herencias coloniales o los derechos de los pueblos indígenas, sino más bien con la justa distribución de los réditos del desarrollo nacional" (2020, p. 214). En este sentido, parte del imaginario de los indígenas aymaras urbanos en relación con el proyecto plurinacional y sus políticas estuvo y está vinculado a la búsqueda de soluciones para los problemas que enfrentan en la ciudad, como empleos precarios, dificultades en el acceso a viviendas, programas de salud, servicios básicos, educación, entre otros (Miranda, 2015). No necesariamente se enfoca, como fin único, en la reivindicación de sus derechos indígenas o en el reconocimiento de su identidad, como lo plantea Taylor (2009) en su crítica al liberalismo que no tolera la diferencia.[17]

17 Charles Taylor (2009) enmarca su propuesta teórica en la política de la diferencia al plantear una discusión en torno a las luchas de las identidades culturales colectivas y el reconocimiento de sus derechos.

Siguiendo la perspectiva redistributiva de Fraser (2006),[18] el proyecto plurinacional permitió a los indígenas aymaras urbanos mejorar sus condiciones económicas y acceder a espacios políticos que trascienden la mera reivindicación de su identidad cultural desde un ámbito rural-ancestral. Ellos simplemente desean "ganar su plata" para vivir dignamente en la ciudad (Postero, 2020, p. 218).

En este punto, sería incorrecto caer en absolutos y afirmar que a todos los indígenas urbanos aymaras no les interesa su identidad, su reconocimiento. Por el contrario, la génesis de sus demandas y su politización no pueden entenderse sin considerar sus luchas por el reconocimiento de los derechos a los que históricamente se les ha negado. Por ejemplo, las movilizaciones durante la *Guerra del Agua* en 2000 y la *Guerra del Gas* en 2003,[19] fueron lideradas por indígenas, pero no necesariamente buscaban de manera unívoca el reconocimiento de su identidad cultural o su diferencia. En realidad, desde su posición histórica y su *locus de enunciación* (Mignolo, 2005), buscaban romper con su estatus subalterno en términos de beneficios económicos y espacios de poder político de los cuales habían sido excluidos. En otras palabras, demandaron redistribución económica y oportunidades para ejercer el poder político como parte de los derechos que les habían sido negados por las élites. Aplicaron lo que Rivera Cusicanqui (2017) denomina *etnicidad táctica*.

En ese sentido, de acuerdo con las reflexiones de Postero, parte de los indígenas urbanos de tierras altas interpretaron la descolonización defendida y prometida por el proyecto plurinacional "no como algo relacionado a lo indígena, sino más bien como una forma de antiimperialismo que le permitía al Estado recuperar y redistribuir las ganancias por la explotación de los recursos naturales del país" (2020, p. 260).[20] De esta manera, el discurso indígena rural-ancestral y la idea de lo plurinacional se presentaba como una oportunidad para mejorar su situación, sin cuestionar radicalmente el sistema en su conjunto (Postero, 2020).

Tomando la propuesta teórico conceptual de Rivera Cusicanqui (2010b; 2015), podríamos decir que el indígena urbano aymara *ch'ixi*, lejos de la imagen ornamental y performativa propuesta por el proyecto plurinacional, posee una "perspectiva privilegiada de la condición boliviana" (Canessa, 2009, p. 40), de su abigarramiento (Zavaleta, 2008). Esto evidencia que el ser indígena en Bolivia ha trascendido la romantización rural-ancestral que, según entendemos a partir de los argumentos expuestos, fue estratégicamente utilizada para representar al Estado Plurinacional, fueron empleados "como herramientas de legitimación estatal en vez de ser sitios de liberación" (Postero,

18 En el debate con Axel Honneth, el análisis de Nancy Fraser sobre la relación entre reconocimiento y redistribución en las luchas sociales ofrece una perspectiva compleja y matizada. Fraser (2006) argumenta que estas dos dimensiones, a menudo consideradas de manera separada, están interconectadas en el contexto del capitalismo tardío y la globalización. La autora presenta dos conceptos fundamentales: el reconocimiento, que se refiere a la valoración y respeto social, y la redistribución, que se relaciona con la distribución justa de recursos materiales y económicos. Ambas son irreductibles, por lo que las políticas transformadoras deben considerar tanto la redistribución como el reconocimiento.

19 En el año 2000, durante la presidencia de Hugo Banzer, se produjo la llamada *Guerra del Agua*, producto de la privatización del agua en la región de Cochabamba. Tres años después, en 2003, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, se desataron protestas en El Alto y La Paz contra la privatización del gas. Evo Morales y Felipe Quispe fueron destacados líderes en las masivas movilizaciones que bloquearon carreteras en todo Bolivia en lo que se conoció como la *Guerra del Gas*.

20 En este caso se utiliza el término *indígena* en contraposición a lo indígena urbano para resaltar el carácter rural-ancestral al cual ha sido fijado.

2020, p. 258).[21]

IV. La *esencia* indígena rural-ancestral y su *performance*

En este punto, es necesario transitar hacia un análisis teórico conceptual. Para ello, nos valdremos de las ideas de Judith Butler (2002) y Gilles Deleuze y Félix Guattari (2014). Comenzaremos con la visión de Butler, quien sostiene que la concepción del *sexo* se establece a través de la repetición ritualizada de normas heterosexuales. Estas normas operan performativamente a través del *género*, utilizando la norma como punto de referencia para validar lo que se desea y lo que se nombra (Butler, 2002). Butler cuestiona la idea de que el sexo es un discurso preexistente, un punto de referencia sobre el cual supuestamente se construye performativamente el *género* en el ámbito cultural.

Desde una perspectiva crítica, sostiene que la transición del *sexo* al *género*, comúnmente entendida como el paso de lo *natural* a lo *social/cultural*, implica elevar lo que es previo (lo natural/sexo) a un nivel superior (lo social/cultural/género), lo cual es un error, ya que el *sexo* es sustituido o desplazado por el *género*, no como una continuidad, sino como un proceso de cooptación, una "completa desustancialización" (2002, p. 23). En este sentido, el sexo se manifiesta como la construcción de una construcción, es decir, no se puede acceder al *sexo* sin la construcción del *género*: "no hay acceso directo al sexo" (Butler, 2002, p. 23). Por lo tanto, según Butler, el binomio *sexo/género* está generado discursivamente. Esta lógica de pensamiento nos remite a Derrida, quien afirmaba que "no hay nada fuera del texto" (1986, p. 208).[22]

Entonces, ¿cómo *salir* del *texto*?, ¿cómo dejar de apelar a la norma mediante la repetición performativa? En este punto, entran en juego las propuestas de Gilles Deleuze (2002) y Deleuze y Guattari (2014), quienes plantean la posibilidad de la diferencia en la repetición. Es decir, es posible *salir* de la norma. Este *salir* implica desorganización y desterritorialización, pero también implica una coexistencia flexible llena de variantes, en lugar de la fijación o la suspensión, ya que esto último implicaría *mutilar* la multiplicidad. La propuesta se orienta a la posibilidad de abrir caminos hacia la transformación y la diferencia, evitando las restricciones impuestas por la normatividad establecida.

En base a las ideas expuestas, podemos argumentar que, en el contexto boliviano, la representación indígena construida por el Estado Plurinacional no es más que un artificio performativo que busca acceder a una supuesta esencia preexistente, como lo es el sexo para el *género* (lógica que critica Butler). Desde el discurso plurinacional, se difunde la

21 En el año 2011, diversos movimientos sociales, incluyendo indígenas, feministas, obreros, sectores populares, universitarios y escolares, así como gran parte de la población boliviana en general, se unieron para cuestionar enérgicamente el proyecto desarrollista impulsado por el gobierno de Evo Morales. Este proyecto pretendía construir una carretera a través del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS). Aunque el discurso oficial justificaba la construcción en base a los supuestos beneficios para las comunidades indígenas de la zona, en realidad, la carretera solo serviría a los "intereses corporativos de Brasil", el país encargado de su construcción. Además, se temía que la apertura del Parque facilitaría la colonización interna y su vinculación al mercado mundial de la cocaína (Rivera Cusicanqui, 2017, p. 52).

22 Para comprender mejor los conceptos de Butler, Deleuze y Guattari se recomiendan los siguientes videos del canal de YouTube La Travesía: https://www.youtube.com/watch?v=AqZdtYEGI_g&t=304s; https://www.youtube.com/watch?v=AH7Hu06-Pic&t=0s

idea de que el indígena rural-ancestral ha sido cooptado por lo colonial, anulando así el punto de referencia que supuestamente se encuentra fuera del *texto*, uno que es natural e incluso puro.

Sin embargo, el discurso de una esencia desustanciada junto con su repetición performativa ha quedado obsoleto frente a la realidad de la diferencia, como es el caso de los aymaras urbanos. En otras palabras, la romantización a favor del indígena rural-ancestral forma parte de una performatividad aprovechada por los marcos de poder, en este caso, el del Estado que se autodenomina plurinacional, el cual, lejos de ser subversivo, pretende fijar y suspender performativamente el discurso esencialista que, como venimos señalando, desconoce posibles variaciones, como los indígenas urbanos.

V. Reflexiones finales

Las promesas del proyecto plurinacional de descolonización del Estado y su refundación desde las perspectivas de los pueblos indígenas, que habían captado la atención de movimientos sociales y activistas a nivel nacional e internacional, vislumbraban un cambio profundo. Sin embargo, comenzamos a sospechar, si no afirmar, que estas promesas se desvanecieron cuando el instrumento para cumplirlas fue el propio Estado liberal colonial funcional al orden capitalista (Rivera Cusicanqui, 2017; Postero, 2020). Bajo esta lógica, el proyecto plurinacional boliviano fue concebido como una estrategia de revestimiento indígena (Fanon, 2015) de los espacios de poder y una reutilización de las instituciones coloniales del Estado (Rivera Cusicanqui, 2017; Postero, 2020), una suerte de puesta en escena cargada de *performances*. El indígena boliviano, con su diversidad de experiencias, no fue representado en y por el Estado Plurinacional; más bien, fue el propio Estado el que trató de representarse a sí mismo a través de la figura del indígena rural-ancestral. Esta situación subraya la contradicción fundamental entre las aspiraciones de descolonización y la persistencia arraigada de las estructuras coloniales en el sistema político del país.

La focalización de las demandas indígenas en el ámbito rural se evidencia en las políticas y documentos, como la CPE, donde los derechos reconocidos a estos pueblos se centran en la cuestión de la tierra-territorio (autonomía) y los conflictos medioambientales (Miranda, 2015). Como venimos argumentando, el Estado Plurinacional ha pasado por alto otras realidades, como las experiencias urbanas relacionadas con la cuestión indígena, a pesar de que una gran parte de estas poblaciones, o aquellos que se autoidentifican como tales, residen en las ciudades.

No obstante, no debemos idealizar este "infortunio" de la misma manera que lo hace el Estado, ya que las poblaciones indígenas urbanas, en particular los aymaras, han logrado trascender parcialmente la imagen rural-ancestral, sin negar por ello su identidad. Aprovecharon el proyecto plurinacional para alcanzar movilidad social y acceder a espacios de poder en el Estado y sus instituciones. El problema radica en que la estructura liberal colonial no experimentó cambios ni descolonización, lo que permitió que sus vicios, como la corrupción, continuaran reproduciéndose. Según Rivera Cusicanqui, tanto los indígenas como los mestizos de ascendencia indígena que ejercieron el poder durante los 14 años de gobierno padecieron lo que ella denomina el *síndrome colonial*: una lógica en la que "el colonizado que aspira a reproducir los actos del colonizador; la víctima que busca parecerse a su verdugo" (2017, p. 16).

Aunque un gran número de indígenas que habitan las urbes están contentos con las oportunidades económicas y políticas que obtuvieron con el gobierno de Morales, el indígena continúa siendo un cuerpo estigmatizado en el espacio de aparición público (Butler, 2017) y excluido de este. Los términos *indio*, *salvaje* o *ignorante* aún son empleados despectivamente para referirse al indígena o a aquel que está próximo a este. La discriminación y el racismo propias del colonialismo perviven en Bolivia, un país entregado y abusado por el capitalismo, cuyo Estado opera junto a organizaciones criminales paraestatales (Segato, 2016) y donde la corrupción es norma.

En fin, lejos de creer que el tema está zanjado, este análisis invita a seguir cuestionando las narrativas simplificadas sobre la descolonización, el reconocimiento, la redistribución y a reconocer las complejidades de las experiencias indígenas en un contexto donde la diversidad coexiste en múltiples aspectos. La historia indígena boliviana está en constante cambio, y es nuestra responsabilidad como sociedad seguir explorando y comprendiendo estas dinámicas para construir un futuro más inclusivo y equitativo para todos y todas. Quizá, uno de los caminos a seguir sea el que propone Carlos Macusaya (Entrevista por Entorno, 2021):

> El desafío de los indígenas es cómo construimos sentido de mayoría, no que la gente sea biológicamente indígena, porque el problema no es biológico, el problema es cómo poder articular ciertas demandas, ciertos intereses, que además de beneficiarnos a nosotros, pueden beneficiar a otras personas que no tengan que tener el mismo color de piel, que puedan vestir o no como nosotros o vivir en nuestros espacios, pero ese es un debate que acá lo seguimos teniendo, sigue en discusión. Lo que yo te puedo decir de lo que se ha hecho sobre la Constitución y de lo que yo me distancio, porque se hace una cuestión muy administrativa, una cuestión específica de indígenas, como si fuera algo aparte, 'ya tienen su asunto y no se metan en lo otro'.

Referencias

Albó, X. (1999). *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*. CIPCA.

Alenda, S. (2002). CONDEPA y UCS, ¿fin del populismo? En *Opiniones y análisis. Elecciones presidenciales 2002* (pp. 85-122). Fundación Hanns Seidel y Fundemos.

Anderson, B. (2013). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.

--- (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.

Canessa, A. (2009). Celebrando lo indígena en Bolivia. Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara. En C. Martínez (comp.), *Repensando los Movimientos Indígenas* (pp. 39-48). FLACSO.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2014). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Entorno. (2021, julio 14). Carlos Macusaya: El desafío de los indígenas es cómo construimos sentido de mayoría. Recuperado de: https://revistaentorno.cl/entorno/macusaya/

Fanon, F. (2015). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Fraser, N. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En A. Honneth y N. Fraser (Eds.), *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. (pp. 17-88).

Guevara, N. (2017). La incorporación de lo indígena en el espacio urbano paceño a principios del siglo XX. *Territorios*, núm. 36, pp. 69-86. https://www.researchgate.net/publication/313125665_La_incorporacion_de_lo_indigena_en_el_espacio_urbano_paceno_a_principios_del_siglo_XX/link/58928bb6aca272f9a5585288/download

Hamacher, W. (1991). Afformative, Strike. *Cardozo Law Review*, *vol. 13*, nº 4, pp. 1133-1157. https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/cdozo13&div=59&id=&page=

Herrera Amaya, M. (2018). Comunidades indígenas urbanas: Disputas y negociación por el reconocimiento. *Andamios*, *Volumen 15*, número 36, pp. 113-134. http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n36/1870-0063-anda-15-36-113.pdf

.

Macusaya, C. (2018). Indianismo y Katarismo en el siglo XX: apuntes históricos. En P. Canales, (ed.), *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*, (pp. 129-154). Ariadna Ediciones.

Macusaya, C. (14 de julio de 2021). El desafío de los indígenas es cómo construimos sentido de mayoría. Revista Entorno. https://revistaentorno.cl/entorno/macusaya/

Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. Gedisa.

Miranda, M. (2015). Indígenas urbanos en Bolivia y sus derechos. En M. Miranda, I. Roca & L. Vigabriel, *Indígenas urbanos: tres ensayos sobre su presencia y derechos en Bolivia* (pp. 11-88). Cochabamba: CEDIB.

Postero, N. (2020). *¿Estado indígena? Raza, política y performances en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Plural editores.

Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: Colonizadores y colonizados. En X. Albó y R. Barrios (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia. I: Cultura y política*, (pp. 25-139), CIPCA – Aruwiyiri.

Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *"Oprimidos pero no vencidos" Luchas por el campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La mirada salvaje.

---. (2010b). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje/Piedra Rota.

---. (2015). *Sociología de la imagen Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.

---. (2017). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. Piedra Rota/Plural.

Rousseau, S. & Manrique, H. (2019). La autonomía indígena «tutelada» en Bolivia. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, nº 48, pp. 1-19. https://journals.openedition.org/bifea/10314

Salcedo, R., Hermansen, P., & Rasse, A. (2017). Habitando el gueto. Estrategias para sobrevivir un espacio público deteriorado: El caso de Bajos de Mena en Santiago, Chile. En T. Errázuriz y R. Greene (Eds.) *Salcedo*. Talca, Chile: Bifurcaciones.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

Spedding, A. (2011). *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto Boliviano*. ISEAT.

Stefanoni, P. (6 de agosto de 2013). ¿Por qué «disminuyó» la población indígena?. *Rebelión*. https://rebelion.org/por-que-disminuyo-la-poblacion-indigena/

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.

Ticona Alejo, E. (2004). La Revolución Boliviana de 1952 y los Pueblos Indígenas. *Temas Sociales*, no. 25, pp. 1-14. http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n25/n25a02.pdf

Waldman, G. (2017). Vida y pensamiento desde la extranjería. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *UNAM, Nueva Época,* Año LXII, nº. 230, pp. 359-366. http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/59355/52414

Zavaleta, R. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural editores